



Sociedade, Patrimônio e Religião:

Cultura e História
nas mudanças sociais

Organizadores:

Vandeir José da Silva
Giselda Shirley da Silva
Antónia Fialho Conde
Olga Magalhães



UNIVERSIDADE
DE ÉVORA



Centro Interdisciplinar
de História, Culturas e Sociedades
da Universidade de Évora
(UIDB/00057/2020)



Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

HERITASHERITAS
Estudos de | Heritage
Património | Studies



INSTITUTO EUROPEU
DE ESTUDOS
SUPERIORES
PORTUGAL



UNIÃO EUROPEIA
Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional



Universidade Federal
do Espírito Santo

**Sociedade, Patrimônio e Religião:
Cultura e História nas mudanças sociais.**





DOI 10.5281/zenodo.10511353

Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro
Doutorando. Vandeir José da Silva (Universidade de Évora)
Diretor Editorial

Doutoranda. Giselda Shirley da Silva (Universidade de Évora)
Assessora

CONSELHO EDITORIAL

Dra Antónia Fialho Conde – CIDEHUS.UE - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades - Universidade de Évora.

Dra Olga Magalhães –CIDEHUS.UE - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades - Universidade de Évora.

Dr. Luís Jorge Gonçalves – CIEBA, Centro de Investigação e estudos em Belas-Artes – Universidade de Lisboa.

MSc. Vandeir José da Silva – CIDEHUS - UE - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades - Universidade de Évora.

MSc. Giselda Shirley da Silva – CIDEHUS.UE - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades - Universidade de Évora.

Dr^a Karla D. Martins – UFV.

Dr. Cairo Mohamad Ibrahim Katrib– UFU.

Dra Maria Célia da Silva Gonçalves – FINOM.

Dra. Margareth Vetis Zaganelli – UFES.

Dr. Francisco José Pinheiro- UFC.

Dra Alexandra Maria Pereira – FCJP.

Dr. Mauro Dillman Tavares – UFPEL.

Dennys Silva Reis – UFAC.



Sociedade, Patrimônio e Religião: Cultura e História nas mudanças sociais.

Vandeir José da Silva
Giselda Shirley da Silva
Antônia Fialho Conde
Olga Magalhães
Organizadores

4

Sociedade, Patrimônio e Religião: Cultura e História nas mudanças sociais

1ª edição

DOI 10.5281/zenodo.10511353

João Pinheiro – Minas Gerais
Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro
- 2023-



Copyright © 2023 by Vandeir José da Silva, Giselda Shirley da Silva, Antônia Fialho Conde, Olga Magalhães.

Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro
Rua: Juca Niquinho Nº 220-Centro
João Pinheiro – Minas Gerais – Brasil CEP: 38770-000
Telefone: (38) 3561 5437 - cultura.joaopinheiro@hotmail.com

Capa: Márcio Gomes da Silva

Catálogo da Publicação na Fonte.
Secretaria de cultura, turismo

5

Sociedade, Patrimônio e Religião: Cultura e História nas mudanças sociais / Organizadores Vandeir José da Silva, Giselda Shirley da Silva, Antônia Fialho Conde & Olga Magalhães – 1. Ed. – João Pinheiro: Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro, 2023.

219 p.

Inclui referências bibliográficas.

ISBN: 978-65-00-88848-5

DOI 10.5281/zenodo.10511353

Seção I, Cultura e Patrimônio. **Seção II**, Religiosidade e Identidade. **Seção III**, Cidades e edificações. **Seção IV**, Políticas Afirmativas. Silva, Vandeir José da (Org.). II Silva, Giselda Shirley da, (Org.), III Conde, Antônia Fialho, (Org.), IV Magalhães, Olga (Org.), (Org.).

Os textos publicados nesta obra e sua revisão são de responsabilidade de seus autores

Bibliotecária: Marina Batista Ferreira Leite CRB6 -729

DIREITOS RESERVADOS

A reprodução total ou parcial desta obra é proibida por qualquer meio, sem que haja autorização de seus autores.

A transgressão dos Direitos Autorais (Lei nº 9.610/98) é crime instituído através do artigo 184 do Código Penal.

e-book 2023



PREFÁCIO
DOI 10.5281/zenodo.10576192

Abrimos nossa observação com a seguinte frase: "[...] A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente, a história a liberta e a torna sempre prosaica."¹ Esta passagem de Nora na distinção História e Memória e uma rápida definição remete-nos a mesma questão proposta no Livro: *Sociedade, Patrimônio e Religião: Cultura e História nas mudanças sociais*, cuja significação é diversa, aberta e, que por isso mesmo, nos conduz ao salão mais vasto das relações humanas no tempo e no espaço. Uma contribuição de diálogos científicos entre Brasil e Portugal. Atual ou reatualizada, a memória e suas manifestações é o grande mistério para o pesquisador no mundo de hoje, construtor de conhecimento e aparador de ideias. O Livro em questão nos apresenta esse desafio de saberes distintos, porém afinados.

Hoje um inquérito sobre as interfaces de assuntos relativos à história humana e suas obras é tão amplo que vai muito além da proposta inicial da *Escola dos Annales*, 1929, ou seja, a interdisciplinaridade e sua teia de ideias. O além aqui não é força de expressão, é um fato, é a transposição de abordagens que nos conduz ao cuidado maior em não cair no relativismo completo, aliás coisa muito fácil nos dias de hoje. Essa coletânea nos permite um amplo leque de possibilidades de pesquisa, de temas e abordagens, todas costuradas de maneira minuciosa e inédita numa sinfonia bem orquestrada, exemplificando claramente a possibilidade de cruzamentos de assuntos distintos sem a praga do relativismo do “tudo pode”.

As secções de divisão: cultura e sociedade, religiosidade e identidade, cidades e edificações, políticas afirmativas foram apresentadas com pesquisas pontuais e documentadas precisamente. As pesquisas: *o papel da mulher na educação dos filhos e de jovens no mundo Austríaco do século XVIII*; o estudo sobre as *manifestações turístico-religiosas a partir da festa de Nossa Senhora da Penha capixaba, no Estado do Espírito Santo*; a análise da *Irmandade*

¹NORA, Pierre. "Entre Memória e História. A problemática dos lugares." **Projeto História**. Revista do Programa de Estudos de Pós-Graduação em História e do Departamento de História. São Paulo. no. 10, dez. 1993, p. 7.



de Nossa Senhora da Boa Morte da Vila de S. João Del Rei nas Minas Gerais do século XVIII; a memória da Folia de Reis na Fazenda Tapera de João Pinheiro, Minas Gerais; o estudo sobre o contato linguístico em terreiro de Candomblé numa relação entre língua portuguesa e africana; a análise de Poemas da Obra Ay Kakyri decifrando as angustias da identidade indígena em cena citadina; a reflexão sobre o Arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu no século XVIII e sua formação urbana; o estudo dos chafarizes na Alta e Baixa Idade Média e outras construções de fornecimento de água e estratégias; a origem das olarias de cerâmica; políticas de ações afirmativas no ensino superior do Brasil à luz da Lei de 12.711/2012, no seu artigo 3º., que dispõe vagas para Universidades Federais de autodeclarantes “pretos, pardos, indígenas e pessoas com deficiência...” dão prova da discussão dessa diversidade com ligações intrínsecas nos aspectos: memória, história, identidade e patrimônio cultural, já que se baseia em questões sociais de exclusão ao longo do tempo.

Os autores aqui nos fornecem evidências claras e bem argumentadas em como é possível sincronizar vários estudos e discutir assuntos transversais. Uma coletânea como essa é desafiadora à medida que convida o leitor a penetrar enredos e neles perceber os processos culturais que formam as atividades humanas. O ambiente de Viena e a educação de jovens nos mostra que a escola não é o único espaço restrito ao aprendizado, mas se a cidade permite, com seus investimentos maiores, a inserção de seus habitantes em cenários motivadores de apreciação da música, da arte nas suas inúmeras manifestações, além, é claro, do currículo previsto nas escolas de formação, o aprendizado é notadamente maior nos indivíduos, formando o senso de civilidade e polidez próprios do Iluminismo e difundidos na Instrução Pública, porém à educação também ficava à cargo das “donas do lar”, cujas prendas eram apreciadas ao bom gosto aristocrático da época. Nesse caso, falamos da pesquisa sobre o papel de Isabel Freire Schaffgotsch, Walburga da Austria e Isabel de Bourbon Parma para o fomento educacional das mentes como propõe as autoras do texto: *O papel da mulher no século XVIII na formação dos filhos, D. Isabel Freire Schaffgotsch e Gomes Freire de Andrade e Castro*. O capítulo é bem documentado e bem escrito costurando a análise com coerência até o fim.

Sobre as manifestações turístico-religiosas na sociedade contemporânea: a festa da Penha como representação do Patrimônio Capixaba no Estado Brasileiro do Espírito Santo, indica o alto índice de atração para a cidade de viajantes: entre devotos, visitantes em geral e mesmo curiosos. Nesse cenário tão diverso há a preocupação em se entender as identidades e sua conexão com o sagrado. Certa vez, em visita técnica de pesquisa ao Santuário do Caraça, a uma hora da Diocese de Mariana em Minas Gerais, um missionário da Congregação da



Missão me afirmou com veemência quando inquerido sobre as visitas no local para fins de deleite: - não gosto do termo “turismo religioso”, preferindo a ideia de busca por espiritualidade. Esse missionário lazarista, que já faleceu, me abriu uma questão sobre o tema: a concepção de turismo (que envolve interesses de *market*, negócios e dinâmica político-financeira) pode afetar o senso devocional dos indivíduos que genuinamente buscam esses locais. Isso talvez ainda não tenha sido devidamente pautado e esclarecido, mas a análise proposta pelo então capítulo nos concede algumas chaves para entender esse processo. Em outra oportunidade, visitando a Igreja de São Francisco de Assis, em 2019, percebi que a proposta do Santo, uma vida dedicada aos pobres, está só na memória local, tudo gira entorno de comércio e mesmo a peregrinação é altamente controlada, levando à perda de significado inicial. Há de fato busca espiritual no que chamamos de turismo religioso, indo além, até onde vai os limites entre devoção e negócio. São questões que nos cercam. De fato, como mostra a autoria do capítulo, a festa de Nossa Senhora da Penha atrai todo o tipo de visitante e é difícil estabelecer limites de interesses entre eles de um modo preciso. Porém, tal como outros fatores, a “Festa” ajuda a se pensar no bem cultural que precisa estar em discussão aqui, sim, porque a própria festa é um bem cultural e deve assim ser encarada como manifestação identitária do “povo capixaba”. Talvez essa seja uma ideia importante para sair da armadilha conceitual que trouxemos brevemente à reflexão.

As Irmandades também configuraram cenários à afirmação católica, permitindo o avanço das ideias religiosas dessa vertente em várias partes do mundo. Em terras mineiras, como pontua o capítulo sobre as Irmandades, houve o estabelecimento de práticas e um *corpus legis* que orientaram a vida e os costumes católicos não só das confrarias, mas de indivíduos em acordo com textos conciliares vigentes no Brasil e chancelados pela Sede Papal em Roma. As regras das Irmandades orientavam desde calendários festivos, vestuário, organizações internas à paróquia até as peregrinações que nutriam a vida religiosa, muitas vezes imiscuídas ao cenário político e social das localidades aonde tais Irmandades atuavam. Seus estatutos, bem analisados no capítulo sobre a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte em S. João Del Rei, no caso das Minas Gerais no Brasil, foram detalhados e relacionados à outras práticas para a gerência da vida religiosa local com uma bibliografia atualizada.

É importante considerar o papel das Irmandades na afirmação católica nas terras das Gerais, assim como em outros lugares de gerência portuguesa, justamente porque a expulsão jesuíta no século XVIII teria ocasionado complicações no exercício da fé católica. Coube, por outro lado, as ordens terceira e leigas, assim como a famílias portuguesas a influência da vida



religiosa como bem pontuou Caio C. Boschi em seu *Os leigos e o poder*, de 1986. A criação da Diocese de Mariana, em 1745, foi também um difusor do Catolicismo, mas as Irmandades funcionaram como esteio à organização das vilas nessa matéria. Assim, o capítulo nos brinda com essa temática tão importante à análise da História das Minas Gerais. Sem entender as Irmandades e Confrarias é difícil penetrar o solo complexo das devoções brasileiras e aqui mais uma excelente reflexão sobre isso com o texto: *Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte na Vila de São João Del Rei, na Capitania de Minas Gerais no século XVIII*.

A vibrante história cultural que transborda o cálice da vida, e a memória da *folia de Reis* também são contempladas no Livro com o trabalho sobre essa festividade na *Fazenda Tapera* no *município* de São João Pinheiro, Minas Gerais. As experiências peregrinas, educativas, devocionais e as institucionalizações das crenças foram assuntos abordados aqui com maestria. A festa religiosa por si já é um palco de encontros culturais, enriquecidas pelas análises da autoria na coletânea e perfeitamente sincronizadas aos estudiosos de festas religiosas no Brasil, aqui destaco o trabalho da Historiadora Martha Abreu e seu Livro *O Império do Divino*, de 2000, cuja pesquisa levou a sedimentar outras análises importantes nos casos do Brasil em especial sobre cultura imaterial. A presente coletânea nos presenteia com o tema, mostrando a confluência entre festas religiosas, identidades culturais e cultura imaterial. Nesse capítulo em particular é notória a discussão sobre comunidade, um conceito caro aos estudos de patrimônio já que é a legitimidade coletiva grande parte das vezes é a que agrega valor aos bens culturais.

A linguagem como meio de expressão e significação coletiva também foi apresentada no Livro, expressando o entrelaçamento e separações no caso particular aqui da linguagem em contato em terreiro de candomblé. O estudo linguístico no âmbito do Candomblé explorou aspectos interrelacionais da língua portuguesa e africana, na rica dança de significados. Tais realidades linguísticas acontecendo em processos históricos e de algum contato, seja exploratório ou não, indica a vivacidade cultural que os grupos manifestam mesmo potencializando suas diferenças na maior parte das vezes. O capítulo nos chamou a atenção para o amplo significado que uma palavra pode fornecer e traduzir uma realidade inteiramente nova e interessante. Tais permanências nas linguagens são fruto da complexa rede de relações culturais, cuja sobrevivência ancestral silenciosa nos remete à resistência sutil das culturas em contato. O pesquisador arguto consegue alcançar esses níveis de sobrevivência, graças ao seu olhar sensível sobre os temas. Nas pegadas do semiólogo o fluxo da língua nos apresenta complexidades maiores que os ambientes políticos e econômicos aparentes. Um exemplo muito



bem trabalhado é o de Tzvetan Todorov em sua *Conquista da América*, 1983, atentando para os níveis complexos das culturas espanhola e asteca. O capítulo em questão trata dessa corrente de permanência e morte do dialeto e a força da cultura afro-brasileira em situação específica, propondo o juízo sobre as relações entre culturas distintas.

Nesse mesmo seguimento, há também na coletânea uma interessante análise de poema, como caminho para perceber referenciais étnicos e propósito afirmativo do indivíduo em situação de alteridade. A mistura de identidades na obra, *Ay Kakyri Tama, eu moro na cidade de 2018*, e a sobrevivência identitária em situação de deslocamento e moradia na urbe. Por meio da poesia é possível analisar relações de integração e distanciamento, o que foi feito com apurado olhar. Não é uma análise poética, por suas vias estético-métricas, na tecitura linguística e rimas, mas uma crítica social ampla bem ao gosto de um antropólogo, sociólogo ou um historiador. Em uma passagem do capítulo precisamente se discute o lugar da identidade e me atrevo a dizer que a bagagem de um indivíduo está na sua memória não só no lugar. O uso específico de fonte poética para estudos sociais é rico e o capítulo em questão demonstra essa possibilidade para os que querem entender mais sobre cultura indígena e sobre poesia.

A cidade é um conceito que pode ser tratado em muitos aspectos, desde o mundo antigo com o célebre e clássico *A Cidade Antiga* de Fustel de Coulanges, de 2001, até as monografias atuais com preocupações diversas, ou ainda, autores modernos como Kevin Lynch, com seu *A Imagem da Cidade*, de 1960 ou David Harvey, com *Cidades Rebeldes*, de 2014. A emergência desse debate fez mais presente a partir do mundo moderno com o avanço da Industrialização e os processos econômicos e políticos de distinção espacial campo e cidade. No caso específico do estudo de construções urbanas, os aspectos técnicos, em grande parte pelo avanço também dos estudos arquiteturais e artísticos, cresceram cada vez mais. As cidades ganharam exponencial com os enfoques político-econômicos e, com o tempo, as abordagens culturais também entraram com mais afinco nos interesses universitários. Muitos se dedicaram ao tema cidade também para pensar a emergência das camadas urbanas, notadamente com o aparecimento da burguesia como classe comercial no final do século XVIII, essa reflexão foi precisamente feita por Jacques Le Goff em *O Apogeu das cidades medievais*, de 1992, quando trouxe diferenças entre a “burguesia” medieval e moderna. Na Coletânea, os autores analisaram técnicas e estratégias para condução de água: fontes, cisternas e chafarizes, na Idade Média, trazendo à luz especificidades importantes relativas aos projetos aquíferos do período.

Ainda no compasso dos estudos de cidade e suas emergências o trabalho sobre o *Arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu no século XVIII*, região das chamadas Minas



Gerais, excetuando a remotividade da ocupação antes desse período por tribos indígenas, já percebidas em trabalhos acadêmicos, sem sombra de dúvida, os tão sonhados recursos minerais e de pedras preciosas deslocou para o sertão, à época do processo de colonização portuguesa, um número estimado de habitantes de toda a ordem. Essa faceta já é bem conhecida da historiografia sobre as Minas Gerais. No entanto, precisamos considerar monografias e teses mais atualizadas que, estudando cartas, inventários e listas nominativas tem se deparado com uma realidade, mesmo no século XVIII, de um povoamento que gravitava entorno das explorações auríferas, explicando com detalhes, o fornecimento alimentar às vilas mais conhecidas à época avançando também para o início do século XIX. Isso mostra, de um modo não excludente, a complexidade do processo de urbanização dessas regiões. Essa questão, como disse, não exclui em nada a centralidade das explorações auríferas e de pedraria, mas como afirma o capítulo: Arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu, a malha urbana se fez mediante a atração central dessas explorações. Trechos autorais do capítulo como: *“Esta pesquisa é relevante para conhecermos alguns aspectos da formação urbana desse arraial/cidade que foi se despontando no sertão da capitania, possibilitando também relacioná-lo a outros arraiais e vilas do ciclo do ouro na colônia portuguesa ultramarina, podendo fornecer pistas sobre a ocupação do interior e as dificuldades inerentes à formação urbana”*, denotam a chamada não somente a entender o processo de ocupação da exploração aurífera, bem como criar motivações a pesquisa do “interior” desses arraiais e vislumbrar o que se chama de “malha” ou rede urbana aos moldes da época.

Em outro momento da Coletânea, é possível notar também a importância da produção das cerâmicas artesanais com uso ou não de olarias. Esse tipo de estudo é crucial, já que em alguns períodos da história humana a cerâmica figura como cultura material disponível para os estudos dos costumes, trocas e diz muito sobre hábitos cotidianos. Em certos casos, a cerâmica constituiu o objeto de análise arqueológica por excelência. Essas pesquisas são cruciais para compreendermos setores específicos das sociedades e a evolução macro e microeconômicas, pequenos empreendimentos que cresceram e foram parte importante do crescimento urbano das sociedades agrícolas ao “centro” do mundo antigo e medieval, neste último nos referimos aos castelos e fortalezas. Complexas relações de produção e comercialização foram observados só pela circulação ceramista no mar Egeu e em alguns casos, artigos científicos pontuaram a circulação de cerâmica entre a Grécia, Roma e África. Por meio disso, as intercessões culturais podem ser percebidas, destaco aqui o mundo antigo, pela carência documental, o que torna o estudo arqueológico das olarias e produção de cerâmica fundamental para entender lacunas



históricas, fator já destacado pelo grande autor Moses I Finley, em seu *Aspecto da Antiguidade*, 1991.

Poderia discorrer sobre todos os aspectos que a coletânea remete e aos percursos temáticos que aponta e analisa. Porém, cabe meu ponto final, a coletânea demonstra que o conjunto de cientistas tem trabalhado intensamente com suas pesquisas para responder a diversos problemas tanto dos cenários étnico-culturais, quanto dos empreendimentos urbanos e sociais. Uma contribuição que tenderá ao crescimento intelectual dos leitores, sem sombra de dúvida.

Por Dra. Karla D. Martins

Professora da Universidade Federal de Viçosa, doutora em História Cultural pela Unicamp.



APRESENTAÇÃO

A coletânea “Sociedade, Patrimônio e Religião: Cultura e História nas mudanças sociais” é o resultado de um trabalho feito a múltiplas mãos que se dedicaram a tecer histórias e narrativas entrecruzando diferentes objetos de estudos, lugares, sociedades e tempos históricos.

Partindo do chão da História como caminho aberto percorrido pelos autores, temos ciência de que essa é uma área de onde emergem incertezas e, simultaneamente, possibilidades de diversas interpretações a partir da compreensão do real e das múltiplas narrativas que podem emergir com a (re)leitura contínua, palmilhada pelas inquietações que movem o fazer do historiador. Percebemos, assim, as diferentes maneiras de compreender o mundo, os objetos estudados e os discursos produzidos.

Conhecedores da importância da pesquisa para a produção e difusão do conhecimento, apresentamos esta coletânea em que os autores, de diferentes áreas do saber e universidades do Brasil e Portugal, trazem reflexões que permitem conhecer contextos históricos e sociais distintos e suas interfaces com a cultura, o patrimônio cultural, a religiosidade e a memória, configuradas nos diversos objetos de pesquisas pertinentes às ciências humanas e sociais. Dessa maneira, os autores e autoras com olhares aguçados sobre seus objetos de estudo, relacionando dinâmicas socioespaciais, tornam cada capítulo um espaço de reflexões que possibilitam o exercício da crítica e a percepção dos aportes teóricos, metodológicos, conceituais e empíricos pertinentes ao campo historiográfico.

O livro foi dividido em quatro seções, contendo representações sobre Cultura e patrimônio, religiosidade e identidade, cidades e edificações e a última abordando políticas afirmativas no Brasil. Essas diferentes representações permitem perceber relações entre os objetos estudados, partindo do entendimento de que elas, tal como afirmou Brito (2008, p.33)², “constroem sentidos para a realidade e, por sua natureza social, são sempre plurais, muitas vezes contraditórias, representativas dos interesses dos grupos que lutam para dar à realidade o sentido resultante de sua leitura do mundo social”.

A **primeira seção** engloba cultura e patrimônio.

² BRITO, Eleonora Zicari Costa de. História, historiografia e representação. In: KUYUMJIAN, Marcia de M. M. & MELLO, Maria Thereza F. N.(orgs.) Os espaços da história cultural. Brasília: Paralelo 15. 2008, pp 29-40.



O primeiro capítulo de Antônia Fialho Conde e Olga Magalhães apresenta a análise e interpretação de um documento setecentista que contém dados sobre a educação para os jovens no século XVIII. Trata-se de um estudo de caso do filho de um diplomata português em Viena de Áustria em que a intervenção da sua mãe, uma mulher nobre oriunda da Boémia, teve um papel central durante a infância e os primeiros tempos da adolescência.

No capítulo segundo, os pesquisadores Sandra Costa, Susana Sá e José Guilherme trazem reflexões sobre patrimônio cultural e sua relação com a educação, buscando compreender os contributos para a construção da identidade da comunidade.

Da **segunda seção** emergem narrativas sobre a religiosidade e identidade.

Margareth Vetis Zaganelli, Adrielly Pinto dos Reis e Bruna Velloso Parente, no capítulo intitulado “*As manifestações turístico-religiosas na sociedade contemporânea: a Festa da Penha como representação do patrimônio cultural capixaba*”, trazem ponderações interessantes sobre o turismo religioso, a Festa da Penha e suas repercussões sobre a identidade cultural do Estado do Espírito Santo-Brasil.

No quarto capítulo, Vandeir José da Silva apresenta a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte existente na Vila de São João Del Rei, na Capitania de Minas Gerais no século XVIII. O autor apresenta o Livro de Compromisso da referida confraria e como este regulamentava a entrada e permanência dos Irmãos.

Ainda no aspecto religioso, o capítulo quinto de autoria de Angelita Aparecida Ferreira de Souza e Maria Célia da Silva Gonçalves, cujo título é “*Tecendo a história cultural e a memória da Folia de Reis na Fazenda Tapera: um estudo etnográfico da Tradição Natalina em João Pinheiro*”, apresenta uma narrativa histórica sobre a Festa de Reis na região Noroeste de Minas Gerais, notadamente, da Fazenda Tapera, localizada na Zona Rural do município de João Pinheiro. O estudo possibilita conhecer aspectos da religiosidade, do patrimônio imaterial e da identidade cultural da região estudada.

Davidson Martins Viana Alves, no capítulo sexto, intitulado “*Contato Linguístico em Terreiros de Candomblé: a relação histórica da língua portuguesa com línguas africanas no Brasil*”, apresentou aspectos constituintes da realidade linguística do Candomblé e a relação com a resistência negra por meio da cultura e da tradição africana e afro-brasileira.

No último capítulo da seção (o sétimo), Maurício Rodrigues e Jéssica Campos analisaram o poema "Ay Kakyri Tama" presente na obra Ay Kakyri Tama: eu moro na cidade (2018), de Márcia Kambeba, sob a perspectiva dos estudos culturais, com foco na relação entre identidade e diferença. A obra possui como pano de fundo a experiência de uma personagem



indígena vivendo na cidade e sua busca por preservar sua identidade cultural em meio ao contexto do diálogo intercultural. O objetivo foi analisar como a autora aborda os conceitos de identidade e diferença, destacando a formação de uma identidade híbrida. Para a análise foi utilizado como fundamentação teórica os trabalhos de Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003) e Silva (2000), que discutem a construção identitária, a diáspora e as relações entre identidade e diferença. Através da análise da obra, destacaram a importância do reconhecimento cultural, da resistência e conscientização social.

A **terceira seção** se constitui de textos relacionados a cidades e edificações em diferentes lugares e tempos históricos.

A análise sobre as cidades se inicia com o capítulo oitavo de autoria de Giselda Shirley da Silva que apresentou o Arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu, no século XVIII, perpassando pela formação histórica da malha urbana do arraial que surgiu sob os auspícios da mineração na Capitania de Minas Gerais e a construção da infraestrutura urbana no arraial em seu principiar.

Na sequência, Gisele Freitas Estrela e Mário Jorge Lopes Neto Barroca, no capítulo cujo título é *“Fontes e Chafarizes na Alta e Baixa Idade Média Portuguesa: maneiras de se obter, prover e fornecer água”*, trazem ponderações interessantes sobre o tema no contexto português.

Do décimo capítulo intitulado *“A origem da olaria cerâmica”*, de autoria de Paulo Tiago Cabeça, emergem representações sobre as olarias no contexto histórico. Segundo o autor, o texto é parte integrante da tese de doutoramento em História da Arte sobre a criatividade em barro, sobretudo no trabalho de Budja Mihael (2016), para trazer numa apreciação traduzida e crítica a história da evolução do processo cerâmico.

A **quarta seção** é composta do trabalho de Cairo Mohamad Ibrahim Katrib, Cristiane Coppe de Oliveira e Jane Maria dos Santos Reis com o título: *“Lacunas abertas... as políticas de ações afirmativas no ensino superior no Brasil”*. Nele, os autores abordam as ações afirmativas, em especial aquelas que se referem à inclusão e permanência dos ingressantes na educação superior via cotas raciais, que têm sido objeto de inúmeras reflexões acadêmicas e estudos. No entanto, segundo os autores, é perceptível a existência de lacunas nesse processo tornando os diálogos ora significativos, ora excludentes. Afirmam ser essas nuances que retroalimentam as lacunas e as reticências em relação à forma como as instituições de ensino superior constroem e efetivam suas ações voltadas para a inclusão de pretos, pardos, indígenas, dentre outros nos seus processos de acesso e permanência. Assim, o capítulo teve como



proposta refletir sobre o papel das ações afirmativas no campo da inclusão e da diversidade no contexto das universidades brasileiras, bem como das experiências docentes e administrativas no âmbito da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), no Triângulo Mineiro, Estado de Minas Gerais – Brasil. Consiste em uma análise que visa refletir sobre como as Universidades Federais e a UFU, em especial, têm se organizado para garantir a concretização das políticas afirmativas, em especial ao cumprimento da Lei 12.711/2012.

De modo geral, nos onze capítulos que compõem a coletânea, os autores deixaram fluir em seus escritos reflexões que permitem ver diferentes contextos, lugares de fala, experiências de pesquisas, metodologias, sem perder de vista o chão da história que é o fio condutor da obra. Essa diversidade faz da coletânea um lugar de reflexão, de narrativas diversas do experimentar humano em diferentes contextos sociais e históricos, por isso, esperamos que as múltiplas narrativas apresentadas tragam contributos para o surgimento de novos conhecimentos e indagações.

Vandeir José da Silva - UÉ
Giselda Shirley da Silva- UÉ
Antônia Fialho Conde- UÉ
Olga Magalhães- UÉ
(Organizadores)
Dezembro 2023.



SUMÁRIO

PREFÁCIO.....	6
APRESENTAÇÃO	13

Seção I Cultura e Patrimônio

17

Capítulo I.....	21
O papel da mulher no século XVIII na formação dos filhos: D. Isabel Freire Schaffgotsch e Gomes Freire de Andrade e Castro	

*Antónia Fialho Conde
Olga Magalhães*

Capítulo II.....	32
Pela Inclusão do Património no Projeto Educativo	

*Sandra Costa
Susana Sá
José Guilherme*

Seção II Religiosidade e Identidade

Capítulo III.....	41
AS MANIFESTAÇÕES TURISTICO-RELIGIOSAS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: a Festa da Penha como representação do património cultural capixaba	

*Margareth Vetis Zaganelli
Adrielly Pinto dos Reis
Bruna Velloso Parente*

Capítulo IV	
IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DOS HOMENS PARDOS DE SÃO JOÃO DEL REI: religiosidade e organização	

Vandeir José da Silva



Capítulo V.....81
TECENDO A HISTÓRIA CULTURAL E A MEMÓRIA DA FOLIA DE REIS NA FAZENDA TAPERA: Um Estudo Etnográfico da Tradição Natalina em João Pinheiro (MG)

Angelita Aparecida Ferreira de Souza
Maria Célia da Silva Gonçalves

Capítulo VI.....117
CONTATO LINGUÍSTICO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ: a relação histórica da língua portuguesa com línguas africanas no Brasil

Davidson Martins Viana Alves

Capítulo VII.....134
ENCONTROS CULTURAIS: A MISTURA DE IDENTIDADES NA OBRA AY KAKYRI TAMA: EU MORO NA CIDADE, DE MÁRCIA KAMBEBA

Maurício Rodrigues
Jessica Campos

Seção III
Cidades e edificações

Capítulo VIII.....145
ARRAIAL DE SÃO LUIZ E SANTA ANA DAS MINAS DO PARACATU: Alguns aspectos da formação urbana setecentista

Giselda Shirley da Silva

Capítulo IX.....161
FONTES E CHAFARIZES NA ALTA E BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA: maneiras de se obter, prover e fornecer água

Gisele Freitas Estrela
Mário Jorge Lopes Neto Barroca

Capítulo X.....182
A origem da olaria cerâmica

Paulo Tiago Cabeça



Seção IV
Políticas Afirmativas

Capítulo XI	205
LACUNAS ABERTAS... AS POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS NO ENSINO SUPERIOR NO BRASIL	

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib
Cristiane Coppe de Oliveira
Jane Maria dos Santos Reis

SOBRE OS AUTORES	215
-------------------------------	------------



Seção I

20

Cultura e Patrimônio



Capítulo I

O papel da mulher no século XVIII na formação dos filhos: D. Isabel Freire Schaffgotsch e Gomes Freire de Andrade e Castro

DOI 10.5281/zenodo.10511387

Antónia Fialho Conde
Olga Magalhães

21

Introdução

O presente texto baseia-se na análise e interpretação de dados sobre a educação para os jovens no século XVIII. Trata-se de um estudo de caso, o do filho de um diplomata português em Viena de Áustria, e em que a intervenção da mãe, uma mulher nobre oriunda da Boémia, teve um papel central durante a infância e os primeiros tempos da adolescência.

La destinée future de tous les hommes, le génie et la manière de penser des peuples entiers, ne dépendent certainement que d'une bonne éducation et de la manière d'élever les enfants dès leur tendre jeunesse."

Maria Teresa Walburga de Áustria.

Gomes Freire de Andrade (1757-1817): Percurso de vida

Gomes Freire de Andrade e Castro, tenente general, coronel e general de divisão do exército português, está ligado às primeiras manifestações liberais no início do século XIX, sendo acusado de traição (conspiração contra o rei). Participou em diversas campanhas militares em Portugal, França e na Rússia, destacando-se, em termos de conflitos, a campanha do Rossilhão, a Guerra das Laranjas, as campanhas napoleónicas (integra a *Legião Portuguesa* criada por Junot em 1808, chegando a ser promovido a marechal por Napoleão em 1813, tendo participado nas campanhas napoleónicas nas batalhas de Wagram, de Smolensk, de Vitebsk e



Borodino) e ainda na Guerra Peninsular. Acabou por ser preso, aos 60 anos, e enforcado junto da fortaleza de S. Julião da Barra, ficando ligado ao episódio designado da História de Portugal como *Conspiração de 1817*³.

A sua movimentada história vem sendo alvo de alguns estudos, projetos, e jornadas, nomeadamente todo o seu percurso ainda em Viena de Áustria até ao momento em que, em 1781, com 24 anos, ano em que foi armado cavaleiro da Ordem de Cristo na catedral de Santo Estêvão em Viena (1780), decide vir para Portugal, conhecer o país dos seus antepassados e servir a Coroa portuguesa. Do seu percurso faz também parte a maçonaria, iniciando a frequência de algumas lojas ainda em Viena, e colaborando em Portugal na fundação da loja do Grande Oriente Lusitano, de que foi grão-mestre.

O avô, Gomes Freire de Andrade, foi tenente general de cavalaria e até 1685 serviu no Alentejo, sendo depois, já como general, nomeado governador do estado do Maranhão, voltando dois anos depois a Portugal, e mais especificamente ao Alentejo, com o posto de general. O seu pai, António Ambrósio Pereira Freire de Andrade e Castro (?-1770), fora sargento-mor do regimento de cavalaria no Alentejo, que se extinguiu em 1742; este facto conduziu a que Ambrósio fosse chamado, em 1749, para o cargo que Sebastião José de Carvalho e Melo deixara vago em Viena de Áustria: o de ministro plenipotenciário para a Legação portuguesa, apresentando as suas credenciais ao imperador Francisco I em 1752. Ambrósio casou em 1754 com Maria Anna Elisabeth (1738-1787), na altura com 16 anos, aristocrata da Boémia, condessa de Schaffgotsch e baronesa de Kynast-Greifffenstein, e ainda parente da segunda mulher de Pombal; adotou o nome do marido, mantendo o apelido Schaffgotsch, surgindo então como Isabel Freire Schaffgotsch, ou, no documento que analisamos, apenas como Isabel Freire.

Em ambiente da Corte austríaca dos Habsburgo, dadas as funções diplomáticas do pai, António Ambrósio Pereira Freire de Andrade e Castro, o jovem Gomes Freire, antes de iniciar uma vida mais intensa na corte e sociedade austríacas, teve oportunidade de experienciar uma formação inicial pensada por sua mãe, que, entretanto, enviuvara. Tanto quanto é possível saber-se, esta formação inicial terá decorrido em ambiente doméstico, uma vez que não há qualquer registo de uma sua inscrição ou frequência de qualquer escola em Viena (Ovídio, 2019). Essa formação inicial consta no *Planode Educação* que se encontra exposto em dois fólios na coleção de Reservados da Biblioteca Pública de Évora⁴, e que passaremos a expor e analisar, preenchendo uma lacuna no que até agora se tem escrito acerca deste personagem, e

³ Cf. artigo no Jornal *Público* de Otilia Lage:

<https://www.publico.pt/2020/08/18/culturaipsilon/noticia/gomes-freire-andrade-conspirador-martir-1928324>

⁴ Biblioteca Pública de Évora, Códice CIX/1-10, nº 38.



em que precisamente a questão da formação inicial é citada por alguns autores como desconhecida (Ovídio, 2019).

Para a educação dos jovens nobres no Portugal de Setecentos era, segundo Campos (2008, p. 157) “de grande utilidade o conhecimento destas três artes de domínio e exibição física: a esgrima, a equitação e a dança. Se as duas primeiras eram necessárias para a canjeira militar, a última era essencial, pelo menos, para uma boa reputação junto das senhoras cortejadas. Mas, no geral, são estas as três artes específicas de um cavalheiro, aprendidas, de preferência, durante a sua mocidade”. Como adiante se verá, o *Plano de Educação* contempla todas estas áreas.

O Plano de Educação proposto: a influência do ambiente vienense

Maria Teresa de Áustria (1717-1780) estabeleceu, pela Portaria “*Schulordnung, Ratio Educationis*” (1774), uma notável reforma dos estudos nos vários níveis (elementar, médio e superior) que procurou estender aos territórios por si governados (Áustria, Hungria, Boémia, Croácia, Mântua, Milão, Galícia e Lodoméria, Parma e Países Baixos Austríacos). Esta determinação legal estabelecia não só a escolaridade obrigatória para crianças dos 6 aos 12 anos de idade, como diversas categorias de escolas, o lugar onde se deviam estabelecer, regras para a sua construção, as matérias a lecionar em cada nível e quem as devia ensinar, os métodos de ensino e a exigência de novos manuais, as horas letivas, a obrigação de frequência da escola pelas crianças e dos pais e tutores (no caso dos órfãos, por exemplo) de para elas os enviarem, além da fiscalização do funcionamento dos estabelecimentos. Em 1777, surgia ainda um regulamento contendo questões de disciplina e comportamento, bem como um Plano de Estudos. Neste último, ao ritmo dos tempos, as humanidades não se restringiam à aprendizagem do latim, estendiam-se ao grego, à língua materna, à Geografia, à História e aos elementos matemáticos. Em 1778, de acordo com o proposto por Maria Teresa de Áustria, a duração das aulas seria de 2 horas, ocupando a manhã e a tarde, sendo a última meia hora de cada aula dedicada alternativamente à História, à Geografia e às matemáticas (Discailles, 1872).

Esta ampla reforma assentou tanto na experiência pessoal da Imperatriz (especialmente dotada para as áreas da dança e da música, particularmente o canto, ensinada por professores



italianos⁵), como em propostas que circulavam na corte vienense. Entre estas, vale a pena citar as pensadas por Isabel de Bourbon-Parma, neta de Luís XV. Isabel tivera uma formação muito cuidada (onde não faltaram diversas viagens pela Europa) e integrada no contexto do Iluminismo; dominava quatro línguas, e era reconhecida em campos como a música, a ciência e mesmo a estratégia militar (Freyermuth, 2012). Foi a autora, em 1758, quando tinha 17 anos, da obra *Remarques politiques et militaires*, concebendo depois um sistema educativo na obra *Réflexions sur l'éducation*. Nesta obra critica o autoritarismo e a violência dos professores para com os alunos e defende o papel dos pais como educadores (lembremos Rousseau e a publicação, em 1762, de *Émile*). Isabel de Bourbon-Parma viria a desposar o imperador José II, filho de Maria Teresa de Áustria.

Por outro lado, temos ainda que durante a segunda metade do século XVIII os pedagogos (Rosseau, Épinay, Genlis) inspiram as mulheres das elites a desempenhar o seu papel na educação dos filhos (Goodman, 2007). Baseando-se em discursos coevos, como o de Dubois de Fosseux, Marchand, (2007), sublinha ser reconhecido às mães o seu papel ativo na formação dos filhos, especialmente nas camadas superiores da sociedade, podendo e devendo reivindicar essa função de direção nos estudos dos filhos (ou mesmo com uma intervenção preceptiva, sendo sugerido que para isso aprendessem latim).

Neste contexto se enquadra o documento sobre a educação de Gomes Freire, planeado por sua mãe. De acordo com fólio inicial do documento, não datado, temos:

“Plano de Educasam/ para meu Filho/ Este plano he de D. Isabel Freire viúva de Ambrosio Pereira Freire de An/drade e Castro, assistente em Viena de Austria em Alemanha, para a educa/ção de seu filho Gomes Pereira Freire de Andrade e Castro./ Os dias santos, e Domingos serão impregados em assistir aos officios Divinos, em receber Ins/trusoens sobre a Religiam, e em visitar os seus parentes.”⁶

⁵ Expressando a ligação entre a dinastia Habsburgo e o catolicismo, os jesuítas desempenharam um papel importante na educação de Maria Teresa, sendo a religião, através dos jesuítas, importante no seu programa educativo (Bled, 2001); também eles asseguravam o latim e a história, essenciais na educação dos príncipes, sendo que as matemáticas surgiram na sua formação através de um preceptor laico. Sabia ainda francês (que se impunha como língua internacional), italiano e espanhol (mas sem falar checo ou húngaro, línguas faladas no domínio territorial da sua monarquia), não se impondo ainda, em inícios do século XVIII, a aprendizagem do inglês na aprendizagem de príncipes e princesas da família imperial.

⁶ Biblioteca Pública de Évora, Códice CIX/1-10, nº 38, fl. 1.



Sociedade, Patrimônio e Religião: Cultura e História nas mudanças sociais.

O documento apresenta depois uma Tabela com a distribuição das aulas pelos dias da semana, cujo conteúdo a seguir se explica:

Tabela 1- Plano de Estudos

Horário	Segundas, Quartas e Sextas-feiras	Terças, Quintas-feiras e Sábados
6h30-8h00	Levanta-se, reza, almoça; e ouvirá missa (regra para todos os dias da semana)	Levanta-se, reza, almoça; e ouvirá missa
8h00-9h00	Lição de Filosofia (2 anos; nos 3 seguintes passaria a Direito)	Lição de Filosofia
9h00-10h00	Escreverá e traduzirá na Língua Portuguesa	Escrever, e traduzir na Língua portuguesa
10h00 – 12h00	Irá a picaria e montará a cavalo	10h00/11h00: Lição de Matemática e sucessivamente de Física Experimental
		11h00/12h00: Lição de Debuxo nos primeiros anos, e nos últimos estudar Arquitetura Civil e Militar
12h00 – 13h00	Repetirá em presença do instrutor a Filosofia e a Matemática nos primeiros 2 anos; nos 3 seguintes aprenderá no primeiro o inglês, no segundo o italiano e no terceiro o espanhol	Repetição da Filosofia e Matemática
13h00-15h00	Jantará e terá um pouco de recreação	Jantará e terá um pouco de recreação
15h00-16h00	O seu instrutor lhe explicará as diferentes partes da História, e Geografia	Lição de jogar o Florete
16h00-17h00	Segunda lição de Filosofia pelo seu Professor ou Mestre	Repetição de Filosofia nos primeiros anos, nos últimos de Direito
17h00-18h00	Lição de Dança	Lição de Língua Portuguesa
18h00-19h00	-	O seu governador, ou instrutor, lhe aplicará as diferentes partes da História, e Geografia
19h00-20h00	-	Leitura útil e deleitosa: no verão o passeio; quanto ao mais, como se disse acima.

De acordo com a Tabela 1, salientamos:

- a preocupação pelo intercalar das matérias, alternando os dias da semana;



- a sensibilidade da mentora do Plano para a conjuntura europeia em termos de Racionalismo e Iluminismo: note-se a presença da Matemática, mas também da Física Experimental e da Arquitetura Civil e Militar;
- a importância dos momentos de recreação dentro do conjunto da formação;
- o tempo dedicado ao exercício físico, em disciplinas como o Florete ou a equitação (montar e picar o cavalo);
- a preocupação constante da proponente em o filho não esquecer a língua materna, tanto na leitura, como na escrita, como ainda na tradução;
- mantendo essa ligação a Portugal, a visão da mãe procurava integrar o filho, através da aprendizagem das línguas – espanhol, italiano e inglês – na sociedade europeia da época, apetrechando-o para ler e falar noutras línguas e possibilitando-lhe o acesso ao conhecimento (cultura escrita) que circulava na altura;
- a preocupação da integração do jovem na Corte austríaca, nomeadamente através da aprendizagem da dança;
- a importância dada ao Debuxo (desenho), propiciando a sensibilidade para a cultura artística, apetrechando-o para as questões da arquitetura civil e militar;
- a presença de disciplinas que podemos considerar mais clássicas, como a Geografia e a História, com uma forte presença da Filosofia.

No que se refere à aprendizagem da dança, recordemos que, na corte vienense, estão já em uso as danças de salão, que virão a consolidar-se nas cortes europeias sobretudo no século XIX.

Para assegurar esta formação, o documento enuncia ainda o pagamento dos mestres, que são divididos entre os dois primeiros anos e os anos seguintes, sendo ainda calculado o total da despesa mensal, bem como a anual, que acrescentava outras despesas além do ensino:

Tabela 2 Custo da formação nos 2anos iniciais (em florins e xelins)

Professor	Custo mensal
Professor de Filosofia	16 fl.56 x
Mestre de Matemática	12 fl.42 x
Mestre de Dança	12 fl.42 x



Mestre do Debuxo	12 fl.42 x
Mestre do Florete	18 fl.28 x
Por aprender a montar a cavalo	16 fl.56 x
TOTAL	80 fl.12x.

Há uma distinção entre o professor e o mestre, sendo o pagamento ao mestre de florete o mais significativo, seguindo-se a Matemática e a equitação, e depois a Filosofia.

A despesa anual ascendia a 965 florins e 12 xelins, a que se acrescentava a despesa anual do governador (300 florins), do vestuário do jovem (200 florins) e 50 florins diretamente para o jovem, descrito como sendo para “as suas galantarias”. Assim, a despesa total anual ascendia a 1516 florins.

Tabela 2. Custo mensal da formação nos últimos 3 anos (em florins e xelins)

Professor	Custo mensal
Professor de Direito	25 fl.24 x
Mestre de Matemática	12 fl.42 x
Mestre das diversas línguas	12 fl.42 x
Mestre de Florete	8 fl.28 x
Por aprender a montar a cavalo	16 fl.56 x
TOTAL	80 fl.12x.

Nesta fase, os custos anuais da formação ascendiam a 914 florins e 24 xelins, a que se acrescentava a despesa anual do governador (300 florins), do vestuário do jovem (200 florins) e 50 florins diretamente para o jovem, descrito como sendo para “as suas galantarias”. Assim, a despesa total anual ascendia a 1465 florins e 12 xelins.

Os custos mais significativos radicam no ensino do Direito, a que se seguia a equitação; note-se a quebra nos custos do mestre de florete, menos de metade que na fase anterior, dado que já teria certamente adquirido alguns conhecimentos.



Será esta formação plural que lhe permite, já em Portugal, a escrita da obra *Ensaio Sobre o Methodo de Organisar em Portugal o Exercito relativo á População, Agricultura, e Deфеza do Paiz*⁷.

Reflexões finais

Um dos aspetos mais interessantes para a reforma do ensino para os primeiros anos, quando falamos de reformas que implicam o Estado, tem a ver com o surgir de manuais escolares. Tem-se trabalhado, neste domínio (Madl, 2017), sobre a ligação entre estes manuais e a afirmação da relação entre o Iluminismo e a afirmação das nações europeias, e particularmente relevante na monarquia dos Habsburgos, acelerada pelas reformas do despotismo iluminado no final do século XVIII. Surge uma produção escrita muito significativa sobre educação (tratados, memórias), e o reconhecimento do seu carácter público e acessível a todos, separada da religião.

Nesta parte do texto, e embora o *Plano de Educação* apresentado tenha sido concebido para a educação de um jovem em Viena de Áustria, não podemos deixar de sublinhar a realidade portuguesa, e o papel de Luís António Verney com a sua obra *O Verdadeiro Método de Estudar para o ensino em Portugal*⁸. Igualmente importantes são as obras Martinho de Mendonça⁹, que escreveu em 1734 a obra *Apontamentos para a educação de hum menino nobre* na qual discorre sobre aquela que deveria ser, em seu entender, a formação dada à nobreza. Aí se referem as letras maternas, leitura e escrita, os clássicos gregos e romanos, a Aritmética, a Geografia, a Arquitetura, mas também o exercício da espada, a arte de andar a cavalo e “a dança, que além de dar vigor ao corpo, lhe comunica bom ar, e graça, está hoje entre as nações da Europa como divertimento, que faz parte da Civilidade, e se reputa grosseiro quem a ignora” (p. 324).

Também Ribeiro Sanches¹⁰ na obra *Cartas sobre a educação da mocidade*, de 1760, se pronuncia sobre as principais atividades educativas que devem ser seguidas pelos jovens, apresentando um plano de estudos que, em parte, coincide com o proposto por D. Isabel Freire.

⁷ Gomes Freire de Andrade, *Ensaio Sobre o Methodo de Organisar em Portugal o Exercito relativo á População, Agricultura, e Deфеza do Paiz*, Por Gomes Freire de Andrade, Marechal de Campo, Lisboa, Na Nova Oficina de João Rodrigues Neves, Anno de 1806.

⁸ O chamado *Frade Barbadinho* publicou em 1752 esta obra sob a forma de 16 Cartas, dedicando o Apêndice da última à educação das mulheres, algo inédito até então.

⁹ Martinho de Mendonça de Pina e de Proença (Guarda, 1693-1743)

¹⁰ António Nunes Ribeiro Sanches (Penamacor, 1699 – Paris, 1783)



Esta nova visão sobre o ensino, impregnada dos ideais iluministas, viu-se também ela concretizada na reforma pombalina dos estudos de 1772, que abrange não só o ensino superior como a criação de escolas elementares por todo o território, bem como, logo em 1761 e após a expulsão dos Jesuítas, a criação do Colégio dos Nobres. Este colégio, um estabelecimento de ensino pré-universitário para jovens da alta aristocracia, apostava, entre outras áreas, no ensino da Matemática e da Física Experimental, procurando ser um exemplo em Portugal daquilo que Sebastião José de Carvalho e Melo, enquanto diplomata precisamente em Viena de Áustria, certamente observara.

Referências

Bled, J. P. (2001). *Marie-Thérèse d'Autriche*. Paris: Fayard.

Brandão, R. (1917). *1817 - A conspiração de Gomes Freire*, Porto: Renascença Portuguesa.

Braga, T. (s.d.). Gomes Freire de Andrade. *Revista de Estudos Livres*.

Brouard-Arends, I.; Plagnol-Diéval, M. E (di.s). (2016). *Femmes éducatrices au siècle des Lumières*. Presses universitaires de Rennes. Nouvelle édition [en ligne]. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. ISBN: 9782753547506. DOI: <https://doi.org/10.400/books.pur.39332> <http://books.openedition.org/pur/39332>.

Caetano, C. (2020). O Monumento a Gomes Freire de Andrade em S. Julião da Barra. In *Arte, Cultura e Património do Romantismo: Actas do 2º Colóquio "Saudade Perpétua"*, 30 – 81. ISBN: 978-989-8434-46-3.

Campos, Maria Alexandra Canaveira de (2008). *Tratados de dança em Portugal no século XVIII – o lugar da dança na sociedade da época moderna*. Dissertação de Mestrado em História Moderna. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.

Cavalheiro, A. R. (1928). *Gomes Freire, mau português e mau soldado: a Campanha do Roussillon, a Guerra de las naranjas, os motins de Campo de Ourique*. Lisboa: s.n.

Costa, F. M. da. (2017). *Gomes Freire de Andrade, O Mártir do Mito: Maçon Cristão Trinitário, Escocês Rectificado, Martinista e Templário*. Instituto de Estudos Maçónicos e Supremo Concelho do REAA para Portugal e sua Jurisdição, Lisboa.

Discaillies, E. (1872). *Les Pays-Bas sous le règne de Marie-Thérèse (1740-1780)*. Bruxelas: Muquardt.



Ducreux, M-E., (2000). *Nation, État, éducation. L'enseignement de l'histoire en Europe centrale et orientale*. In Ducreux, M-E., (dir.). *Histoire et Nation en Europe centrale et orientale XIXe -XXe siècles*. Paris: Institut National de Recherche Pédagogique - Histoire de l'éducation. 86, 5–36.

Ferrão, A. (1917). Gomes Freire na Rússia: cartas inéditas de Gomes Freire de Andrade e outros documentos autógrafos acerca desse ilustre português quando combateu no exército russo, precedidos dum estudo sobre a política externa de Catarina II. Coimbra: Imprensa da Universidade.

Freyermuth, S. (2012). Isabelle de Bourbon-Parme et la rhétorique du désir. *Femmes des Lumières et de l'Ombre. Un premier féminisme (1774-1830)*, Nice: Editions Vaillant, 81-91.
Goodman, D. (2007). Le rôle des mères dans l'éducation des pensionnaires au XVIIIème siècle, In *Femmes éducatrices au siècle des Lumières*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. ISBN: 9782753547506. DOI: <https://doi.org/10.400/books.pur.39349>
<https://books.openedition.org/pur/39349>.

Hazard, P. (1995). (1ª ed. 1963). *La pensée européenne au XVIIIe siècle. De Montesquieu à Lessing*. Paris, Hachette.

Latino Coelho, J. M. (1874-1891). *História política e militar de Portugal desde os fins do XVIII século até 1814*. Lisboa: Imprensa Nacional.

Lima, Coronel H. C. F. (1919). *Gomes Freire de Andrade – Notas Bibliográficas e Iconográficas – Publicadas em Comemoração do 1.º Centenário da morte deste ilustre General (1817-1917)*. Coimbra: Imprensa da Universidade (Separata).

Liris, E. (2007). Le droit à l'instruction: prises de paroles et projets pédagogiques des femmes (1789-1799). In *Femmes éducatrices au siècle des Lumières*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. ISBN: 9782753547506. DOI: <https://doi.org/10.400/books.pur.39349>
<https://books.openedition.org/pur/39349>.

Lopes, A. (2003). *Gomes Freire de Andrade – Um Retrato do Homem e da sua Época*. Lisboa: Edição Grémio Lusitano.

Luz Soriano. (1866-1890). *História da Guerra Civil e do estabelecimento do governo parlamentar em Portugal compreendendo a história diplomática militar e política d'este reino desde 1777 até 1834*. Lisboa: Imprensa Nacional, tomos I e III.

Madl, C. (2017). Langue et édition scolaire en Bohême au temps de la reforme de Marie-Thérèse. Retour sur une grande question des petits livres. In Madl, C; Monok, I. (eds.). *Ex Oriente Amicitia. Mélanges offerts à Frédéric Barbier à l'occasion de son 65e anniversaire*. Budapest: Magyar Tudományos Akadémia Könyvtar és Információs Központ, 235-265. ISBN: 978-963-7451-31-7. DOI: 10.14755/BARBIER.2017.

Marchand, P. (2007). La part maternelle dans l'éducation des garçons au XVIIIe siècle. In *Femmes éducatrices au siècle des Lumières*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. ISBN:



9782753547506.

DOI:

<https://doi.org/10.400/books.pur.39349>

<https://books.openedition.org/pur/39349>.

Ovídio, Luís Sertório. (2019). Delectus, Gomes Pereira Freire de Andrade e Castro: os primeiros 23 anos em Viena de Áustria. *Revista Militar*. Número temático, nº 2605/2606, 223-231. Disponível em: <https://www.revistamilitar.pt/artigopdf/1408>.

Pinto, A. F. de Sousa. (1850). Gomes Freire de Andrade. *Revista Militar*. Lisboa: Imprensa Nacional, N.º 4.

Proença, Martinho de Mendonça de Pina e (1734). Apontamentos para a educação de hum menino nobre. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Sylva, em https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/viewer/92755/download?file=sa-2184-p_0000_capa-cap_a_t24-C-R0150.pdf&type=pdf&navigator=1.

Ribeiro Sanches, António Nunes (19--), Cartas sobre a educação da mocidade – 1760. Porto: Editorial Domingos Barreira, Coleção Portugal/Joaquim Ferreira, nº25, em https://permalinkbnd.bnportugal.gov.pt/viewer/93089/download?file=sc-16289-p_0000_capa-239_t24-C-R0072.pdf&type=pdf&navigator=1.

Sardinha, António. (1959). Gomes Freire (Revisão dum Processo). In *Ao Princípio era o Verbo*. Lisboa: Editorial Restauração, (2ª ed.), 59-9



Capítulo II

Pela Inclusão do Patrimônio no Projeto Educativo

DOI 10.5281/zenodo.10511432

*Sandra Costa
Susana Sá
José Guilherme*

32

Introdução

O Patrimônio nas suas distintas vertentes, merece ser preservado, explorado e divulgado, podendo complementar as aprendizagens recorrendo a valores simbólicos, históricos, entre outros, como fatores de incrementação cultural. Este estudo pretende refletir sobre a pertinência da inclusão do estudo do patrimônio no projeto educativo e se poderá reforçar a identidade da comunidade. Considera-se que a ação da escola pode ser transformadora na sua tarefa educativa, recorrendo a uma forte liderança e a um Projeto Educativo que reflita sobre o valor histórico e identitário dessa comunidade.

Identidade

Hall (2006) refere que o conceito "identidade", é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido. Já Roldão (2020, p. 26), considerou que “o desenvolvimento endógeno é quase sempre a expressão de uma forte identidade territorial”, na sua reflexão, identifica o sentido de pertença como um dos fatores determinantes do desenvolvimento local. Aliena o simbolismo, o sentimento, a socialização a um produto no qual se baseia o desenvolvimento das identidades locais retrospectivas e prospetivas.

Comunidade

Em alguns conceitos explorados por Fernandes (1975), a ideia de comunidade remete ao sentimento de vida em comum, fundado nas relações de parentesco e vizinhança, baseado

na reciprocidade, norteado por laços afetivos que ligam indivíduos que convivem no mesmo espaço físico. Para Paiva (2003), por exemplo, comunidade e sociedade não podem ser vistas como diferenças absolutas, mas, sim, como modos de relacionamento humano complementares.

Patrimônio

A definição de património surgiu em 1972 na Convenção Sobre Proteção do Património Mundial e Cultural Natural, promovida pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO): “O património cultural é composto pelos vestígios físicos da história”, (Unesco, 2015).

Na Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial – UNESCO (2015):

Artigo 2.º: Definições

1. Entende-se por “património cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e aptidões – bem como os instrumentos, objectos, artefactos e espaços culturais que lhes estão associados – que as comunidades, os grupos e, sendo o caso, os indivíduos reconheçam como fazendo parte integrante do seu património cultural. Esse património cultural imaterial, transmitido de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função do seu meio, da sua interacção com a natureza e da sua história, inculcando-lhes um sentimento de identidade e de continuidade, contribuindo, desse modo, para a promoção do respeito pela diversidade cultural e pela criatividade humana. Para os efeitos da presente Convenção, tomar-se-á em consideração apenas o património cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais existentes em matéria de direitos do homem, bem como com as exigências de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos e de desenvolvimento sustentável (p. 41).

Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial – UNESCO (2003). O conceito e âmbito do património cultural, de acordo com o artigo 2.º do Decreto-lei nº 107/2001 de setembro (Dec. Lei nº 107/2001):

1 — Para os efeitos da presente lei integram o património cultural todos os bens que, sendo testemunhos com valor de civilização ou de cultura portadores de interesse cultural relevante, devam ser objecto de especial protecção e valorização.(...)

3 — O interesse cultural relevante, designadamente histórico, paleontológico, arqueológico, arquitectónico, linguístico, documental, artístico, etnográfico, científico, social, industrial ou técnico, dos bens que

integram o património cultural reflectirá valores de memória, antiguidade, autenticidade, originalidade, raridade, singularidade ou exemplaridade.

4 — Integram, igualmente, o património cultural aqueles bens imateriais que constituam parcelas estruturantes da identidade e da memória colectiva portuguesas.

5 — Constituem, ainda, património cultural quaisquer outros bens que como tal sejam considerados por força de convenções internacionais que vinculem o Estado Português, pelo menos para os efeitos nelas previstos.

6 — Integram o património cultural não só o conjunto de bens materiais e imateriais de interesse cultural relevante, mas também, quando for caso disso, os respectivos contextos que, pelo seu valor de testemunho, possuam com aqueles uma relação interpretativa e informativa.

7 — O ensino, a valorização e a defesa da língua portuguesa e das suas variedades regionais no território nacional, bem como a sua difusão internacional, constituem objecto de legislação e políticas próprias.

8 — A cultura tradicional popular ocupa uma posição de relevo na política do Estado e das Regiões Autónomas sobre a protecção e valorização do património cultural e constitui objecto de legislação própria.

Liderança

Liderança é a influência de uma pessoa sobre outra ou sobre um grupo de acordo a uma determinada situação e aplica-se através do processo de comunicação humana de forma a atingir objetivos específicos. (Kotter, 1990) define o conceito como um processo de orientar um grupo numa determinada direção, através de meios geralmente não coercitivos. Considera que a liderança efetiva é aquela que produz movimentos encaminhados aos interesses do grupo a longo prazo. Uma definição bastante complexa, uma vez que trata de um conceito que se baseia em múltiplos aspetos.

A evolução do conceito apresentou-se como uma alteração de atitude concebendo-se a liderança como uma incitação à mudança. As teorias de liderança classificam-na baseando-se em diferentes abordagens, porém a investigação não encontrou apoio para muitas delas uma vez que não existe unanimidade na distinção de um bom ou mau líder. Foram identificadas algumas características comuns, relacionadas com a capacidade de liderança, que se mostram eficazes em determinadas situações, mas ineficazes noutras. Não existe, portanto, um perfil comum apesar de existirem algumas características presentes na maioria deles, nomeadamente o facto de ser membro do grupo que lidera e de organizar, dirigir e motivar o grupo.

Os resultados observados contribuem para os estudos sobre liderança transformacional e seu impacto nas organizações, ao constatar que tais comportamentos estão associados a atitudes mais positivas entre trabalhadores, mesmo quando sua inerente tendência à afetividade positiva e negativa é considerada, o que reforça a importância de desenvolver competências transformacionais entre aqueles que

exercem funções de liderança nas organizações. (Abelha, Carneiro, & Cavazotte, 2018, p. 528).

Projeto Educativo (PE)

Alves (2003, p. 30) refere-se à formalização do projeto de escola, enquanto “documento orientador da ação da escola, onde se registam os alvos a atingir, as opções estratégicas a seguir, em função do diagnóstico realizado e dos valores perfilhados, no quadro das competências e funções que lhe são atribuídas”.

A importância do planeamento de um projeto educativo eficaz, a “carta magna” de cada escola e do processo de tomada de decisão pelos órgãos de liderança, permite estabelecer o caminho que a organização escolar deve seguir, para uma implementação eficaz do plano operacional. A estrutura informal, por outro lado, também influencia ou pode influenciar o clima organizacional que segundo Barracho e Martins (1997, p.519) “é a qualidade ou propriedade do ambiente organizacional que: a) é percebida ou experimentada pelos membros da organização; b) e influencia o seu comportamento”.

Esta relação entre a escola e a comunidade educativa foi e é objeto de variadíssimos estudos de investigação. Castilla e Murillo (2014) analisaram os conceitos de comunidade e comunidade educativa e inevitavelmente destacaram o projeto educativo, as parcerias e redes de comunicação. O sentido do projeto educativo serve estrategicamente as finalidades das linhas orientadoras do desenvolvimento das práticas de autonomia consagradas pelo poder central. Como refere Castro (2017, pp. 67-68), "só com uma margem alargada de autonomia, será possível a cada escola construir e desenvolver projetos educativos próprios, como expressão de verdadeira personalidade e identidade da sua comunidade educativa". Segundo Macedo e Gonçalves (2000, p.120) “está ao alcance da escola aproveitar esta oportunidade de entrega do poder e da responsabilidade da administração central aos contextos locais e às escolas”, para desenvolver práticas de autonomia e de relação com a comunidade em que se insere.

Castro (2017), considera que o elemento fundador da emancipação da escola é o projeto educativo (PE), o qual deve resultar de uma reflexão participada de todos os interessados no processo educativo, expressa num conjunto de princípios, valores e políticas, “capazes de mobilizar a ação e servir de orientação na tomada de decisões. O PE aparece, assim, como polarizador de um conjunto de intenções, sem o qual não faz sentido falar de comunidade

propriamente dita”, (Castro, 2017, p. 266). Para o autor, o PE é ainda “o instrumento crucial da construção da autonomia e, por conseguinte, da escola comunidade educativa. É mediante a concretização do seu PE que a escola se constitui como uma organização com identidade e capacidade de auto-organização, correspondendo às solicitações do meio que a envolve” (p.265). O PE deve incorporar o projeto de desenvolvimento interno da própria organização e, simultaneamente, o projeto de desenvolvimento decorrente da relação com a realidade circundante. Assim, o documento final deverá integrar um conjunto definido de intenções, fruto de uma reflexão alargada, sobre os problemas educativos.

Neste âmbito, o Decreto-Lei n.º 75/2008 refere:

(...) A autonomia da escola concretizasse na elaboração de um projeto educativo próprio, constituído e executado de forma participada, dentro de princípios de responsabilização dos vários intervenientes na vida escolar e de adequação a características e recursos da escola e às solicitações e apoios em que a comunidade se insere.

O atual regime, prevê a elaboração e aprovação partilhada do PE, entendido como o

(...) documento que consagra a orientação educativa do agrupamento de escolas ou da escola não agrupada, elaborado e aprovado pelos seus órgãos de administração e gestão para um horizonte de três anos, no qual se explicitam os princípios, os valores, as metas e as estratégias segundo os quais o agrupamento de escolas ou escola não agrupada se propõe cumprir a sua função educativa (cfr.art.9.º, n.º1,al.c) do Decreto -Lei n.º 75/2008, de 22 de abril).

Assim, cabe ao conselho geral o desenvolvimento das relações entre a escola e a comunidade, competindo-lhe nomeadamente, “aprovar o projeto educativo e acompanhar e avaliar a sua execução” [(art.º13, n.º1, alínea c)] . Para protagonizar todas estas valências, a administração escolar aponta para a importância das escolas disporem de um diretor devidamente preparado ao nível da competência técnica e da capacidade de liderança organizacional, capaz de influenciar todos os elementos da organização a atuar no sentido dos objetivos da mesma. Segundo Castro (2017, p.268), cabe ao diretor enquanto líder, motivar todos os elementos da organização para a ação, “dirimindo conflitos e encorajando o processo de transformação no sentido acordado pela comunidade”.

É pois, necessário compreender as dinâmicas que as escolas estabelecem com a comunidade local, no sentido de envolverem diferentes protagonistas, para a resolução de problemas sociais locais, avaliando o papel do estudo do meio envolvente, na procura de soluções para a formação integral do aluno.

Algumas Considerações

A importância da inclusão do estudo do património no projeto educativo, apresentou-se como um desafio para refletir a escola sobre a caminhada para a autonomia curricular. Considerando não só a procura de valores patrimoniais associados às "atitudes", que podem revelar uma predisposição para responder de um modo consistente e em termos favoráveis ou desfavoráveis face uma situação ou ideia (Lima, 2011), todos os inquiridos consideraram o estudo do património como um símbolo do querer e do empenho de uma comunidade educativa para a formação dos seus jovens.

É neste contexto que se levantam grandes interrogações de quem se recusa a ver e sentir o ensino do lado de fora, sem que dos seus atos resulte pelo menos a reflexão dos outros. É possível ou não concretizar iniciativas que garantam a possibilidade de conceber e concretizar projetos da responsabilidade da escola, e de perceber que daqui se perspetiva uma possibilidade de afirmação de outras respostas inclusivas de trabalho, para alunos e professores, naturalmente contando com a participação da comunidade onde se insere.

Considerando o Projeto educativo como um documento enquadrador da atividade da escola e um meio privilegiado para garantir uma maior eficiência, de ações estruturantes e tendo em conta os princípios orientadores e objetivos do regime de autonomia, administração e gestão dos estabelecimentos públicos de educação (artigo 4.º do Decreto-Lei n.º 75/2008, 22 de abril, na sua redação atual), e as opções estruturantes de natureza curricular, nos termos do n.º 2 e do n.º 3 do artigo 19.º; algumas das estratégias para alcançar as referidas metas, que, sem prejuízo de outras que se mostrem pertinentes, consideramos que a inclusão do património no projeto educativo, pode desempenhar uma função fulcral no desenvolvimento dos alunos e da comunidade em que estão inseridos, para a construção de uma escola de qualidade. Partilho a da perspetiva de Castilla e Murillo (2014, p. 517):

A existência de escolas que não aprendem a aprender é um primeiro passo na existência de desigualdades na educação e na sociedade. Nós dificilmente podemos ter sistemas de educação de qualidade, sociedades justas, inclusivas e democráticas, se não dedicarmos todos

os nossos esforços para ajudar essas escolas em situações difíceis a sair desta situação.

Referências

Abelha, D. M., Carneiro, P., & Cavazotte, F. N. (2018). Liderança transformacional e satisfação no trabalho: avaliando a influência de fatores do contexto organizacional e características individuais. *Revista Brasileira de Gestão de Negócios*, 20(4), 516-532. <https://doi.org/10.7819/rbgn.v0i0.3949>.

Alves, J. (2003). *Organização, Gestão e Projetos Educativos das Escolas*. 6ª. Edição. Lisboa: Ed. Asa.

Barracho C. & Martins C. (1997). Liderança e Género. Lisboa: Edições Silabo Castilla & Murillo (2014). **Cómo son las escuelas donde los niños no aprenden? un estudio de casos**, In Isabel Fialho, José Verdasca, Marília Cid & Marília Favinha (Orgs.), *Políticas Educativas, Eficácia e Melhoria Das Escolas* (pp. 509-520), Évora, Centro de Investigação em Educação e Psicologia – Universidade de Évora.

Castro, E. V. (2017). *Formação Continuada de Docentes de Educação Básica: Construindo e reconstruindo os conhecimentos na prática pedagógica* (LASEB). Belo Horizonte: Autentica Editora.

Decreto-Lei n.º 75/2008, de 22 de abril de 2018. Série I - A, **Assembleia da República**. Lisboa.

Decreto-lei n.º 107/2001 de setembro, Diário da República 209/01 Série I - A, **Assembleia da República. Lisboa**. Estabelece as bases da política e do regime de proteção e valorização do património cultural.

Hall, S. A (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.

Kotter, J. P. (1990). *A Force for Change: How Leadership Differs from Management*. New York: Free Press.

Lima, L. C. (2011). **Administração escolar: estudos**. Porto: Porto Editora. Fernandes, F. (1975) Comunidade e sociedade no Brasil. São Paulo: Nacional. Macedo, M. E., & Gonçalves, L. M. A. (2014). Notas sobre os conceitos de comunidade, comunicação comunitária e dialogia / Notes on the concepts of community, community communication and dialogue. *Comunicação & Educação*, 19(1), 39-49. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9125.v19i1p39-49>.

Paiva, R. (2003). *O espírito comum – Comunidade, mídia e globalismo* (pp. 10-11). Rio de Janeiro: Mauad.

Roldão, M. C. (2000). Formar professores: **Os desafios da profissionalidade e o currículo. CIFOP**. Universidade de Aveiro.

UNESCO (2003). *Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial*. Consultado em:

Sociedade, Patrimônio e Religião: Cultura e História nas mudanças sociais.

https://unescoportugal.mne.gov.pt/images/Comunicação/convencao_para_a_salvaguarda_do_patrimonio_imaterial.pdf.

UNESCO (2015). Unesco 2015. Consultado em:
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000244834>.

Seção II

40

Religiosidade e Identidade

Capítulo III

41

AS MANIFESTAÇÕES TURISTICO-RELIGIOSAS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: a Festa da Penha como representação do patrimônio cultural capixaba

DOI 10.5281/zenodo.10511440

*Margareth Vetis Zaganelli
Adrielly Pinto dos Reis
Bruna Velloso Parente*

Introdução

Verifica-se que o turismo se mostra como um dos principais processos de movimentação humana, sendo que esse pode ser definido como o “fenômeno social, cultural e econômico, que envolve o movimento de pessoas para lugares fora do seu local de residência habitual” (UNITED NATIONS, 2010, p. 01). Dentre os fatores responsáveis por impulsionar tal deslocamento intersubjetivo é possível ressaltar a modalidade de turismo religioso, o qual, segundo dados apurados no I Congresso Global sobre Turismo Religioso, realizado pela Organização Mundial do Turismo em 2014, movimenta cerca de 300 a 330 milhões de pessoas aos diversos destinos sacrossantos localizados pelo mundo.

Entende-se por turismo religioso a atividade pela qual os indivíduos se deslocam seguindo uma motivação de cunho espiritual ou com o objetivo de participar de algum evento dessa natureza, de maneira que “o sagrado migra como estrutura de percepção para o cotidiano, para as atividades festivas, o consumo e o lazer” (AZEVEDO, 2008, p. 31). Dessa forma, o turismo religioso envolve a realização de viagens a locais sacrossantos, locais esses que são considerados ambientes sagrados para uma determinada religião e aos seus praticantes.

De maneira geral, as atividades usualmente realizadas e buscadas pelos turistas sacros são a participação em eventos como romarias, peregrinações, visitas a locais de cunho sagrado e a participação em festas espirituais. Nesse sentido, consideram-se tais atividades incluídas no âmbito do excursionismo porque os viajantes se utilizam dos mesmos instrumentos e da mesma logística colocada à disposição dos visitantes tradicionais. Assim, entende-se que “o turismo religioso apresenta características que coincidem com o turismo cultural (...). Mas também deve-se ter em conta que as motivações não são exclusivamente culturais, já que, para falar de turismo religioso, devem estar presentes também as motivações religiosas” (DIAS, 2003, p. 17). Pode-se apontar então que a grande diferença entre as modalidades referidas seria que a tradicional se mostra predominante a procura pelos elementos imateriais e simbólicos, ainda que continue voltado aos hábitos de consumo característicos deste (BARBOSA, 2021, p. 113).

É possível encontrar as origens das visitas espirituais desde as primeiras civilizações, em suas mais diversas manifestações e modalidades de culto. No que concerne especificamente às religiões cristãs, tem-se que um dos seus principais movimentos foram as cruzadas, nas quais se tinha peregrinação até o túmulo de Cristo. Atualmente a jornada até a cidade de Jerusalém ainda permanece como importante destino para três grupos religiosos: os cristãos, os judeus e os muçulmanos.

Isto posto, no Brasil, o turismo religioso está diretamente ligado às grandes festividades em homenagem aos santos padroeiros, as quais se iniciaram ainda no Período Colonial e que até hoje direcionam um grande fluxo de visitantes às mais diversas cidades do país. Tais eventos são motivados em render graças aos rituais de pagamento de promessa, em as pedir ou em participar das várias procissões (ARAGÃO; MACEDO, 2011, p. 400). Além disso, verifica-se que eles se encontram vinculados à história do Brasil, sendo importantes integrantes do patrimônio cultural nacional porque tais “festejos religiosos mantêm viva a tradição das comemorações dentro dos espaços das cidades coloniais, possibilitando assim, que os acontecimentos festivos, tornem-se um verdadeiro patrimônio cultural” (ARAGÃO; MACEDO, 2011, p. 400).

Dentre os diversos festejos sacros que fazem parte da cultura nacional, o presente trabalho destaca a Festa da Penha, considerada a maior festa religiosa do Estado do Espírito Santo e a terceira maior em projeção nacional, a qual ocorre em homenagem à Nossa Senhora da Penha, a santa padroeira do referido estado. Observa-se, então, que o evento se mostra como parte relevante da história e da construção identitária do povo capixaba, além de atrair

mais de 1,3 milhões de pessoas para visitas entre turistas e moradores locais durante os nove dias de celebração, segundo estimativas realizadas pelo governo estadual.

Nessa perspectiva, o presente artigo aborda o turismo religioso, analisando as suas características principais, bem a sua relação com o patrimônio cultural constituído para a preservação das manifestações sacrossantas, na perspectiva dos eventos relacionados à Festa da Penha realizada no Estado do Espírito Santo.

O patrimônio e a identidade cultural do povo: a participação do Estado na sua preservação e difusão

Há de se compreender, hodiernamente, que o termo cultura remete ao “conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças” (UNESCO, 2002). Dessa forma, ela corresponde a “tudo o que caracteriza uma população humana” ou, ainda, ao “conjunto de modos de ser, viver, pensar e falar de uma dada formação social” (SANTOS, 1996).

Nesse contexto, observa-se que a cultura se transmuta conforme as modificações tempo-espaciais, ou seja, ela traz consigo diversidade patente da originalidade e da pluralidade que compõem os diversos grupos e sociedades humanas, tratando-se de primordial fonte “de intercâmbio, de inovação e de criatividade” (UNESCO, 2002). Por isso, ela se adquire a forma de um direito social humano, a ser assegurado por todos, inclusive meio da ação dos Estados, de organizações privadas e, ainda, da sociedade civil, conforme tanto o art. 27, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, quanto a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural, especialmente os seus arts. 4º a 6º, a ver:

Declaração Universal dos Direitos Humanos

Artigo 27.1. Todo ser humano tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do progresso científico e de seus benefícios (g.n.) (UNITED NATIONS, 1948).

Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural

Artigo 4 – Os direitos humanos, garantias da diversidade cultural.

A defesa da diversidade cultural é um imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana. Ela implica o compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das

peças que pertencem a minorias e os dos povos autóctones. Ninguém pode invocar a diversidade cultural para violar os direitos humanos garantidos pelo direito internacional, nem para limitar seu alcance.

Artigo 5 – Os direitos culturais, marco propício da diversidade cultural

Os direitos culturais são parte integrante dos direitos humanos, que são universais, indissociáveis e interdependentes. O desenvolvimento de uma diversidade criativa exige a plena realização dos direitos culturais, tal como os define o Artigo 27 da Declaração Universal de Direitos Humanos e os artigos 13 e 15 do Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais. Toda pessoa deve, assim, poder expressar-se, criar e difundir suas obras na língua que deseje e, em particular, na sua língua materna; toda pessoa tem direito a uma educação e uma formação de qualidade que respeite plenamente sua identidade cultural; toda pessoa deve poder participar na vida cultural que escolha e exercer suas próprias práticas culturais, dentro dos limites que impõe o respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais.

Artigo 6 – Rumo a uma diversidade cultural acessível a todos

Enquanto se garanta a livre circulação das ideias mediante a palavra e a imagem, deve-se cuidar para que todas as culturas possam se expressar e se fazer conhecidas. A liberdade de expressão, o pluralismo dos meios de comunicação, o multilinguismo, a igualdade de acesso às expressões artísticas, ao conhecimento científico e tecnológico – inclusive em formato digital - e a possibilidade, para todas as culturas, de estar presentes nos meios de expressão e de difusão, são garantias da diversidade cultural (g.n.) (UNESCO, 2002).

Consequentemente, mobilizada a partir do predomínio de adoção de práticas para a sua preservação, a cultura incorpora três dimensões constitutivas: (i) a simbólica, na qual se vincula à sua compreensão como “totalidade de crenças, hábitos e formas de reconhecimento”, materializando-se na própria diversidade e na identidade dos povos; (ii) a econômica, voltada à “geração de trabalho, emprego e renda e, portanto, à produção de bens e serviços culturais”; e (iii) legal, que se constrói com base nas categorias supramencionadas, sob a forma de cidadania cultural (ALVES, 2010, p. 558).

Assim sendo, para se garantir a proteção dos direitos culturais dos indivíduos, em suas manifestações materiais e imateriais, com temor de suas perdas e de seus desaparecimentos, principalmente diante das constantes e velozes transformações sociais experimentadas com o advento do mundo globalizado contemporâneo, fortalece-se a concepção de patrimônio cultural a ser preservado. Ou seja, embora viabilizem condições de diálogos e de renovações entre diferentes grupos e comunidades sociais, o fenômeno da mundialização também pode gerar desafios à diversidade cultural, como, por exemplo, a intolerância, ameaças de deterioração de seus bens pela falta de recursos para suas salvaguardas ou o fortalecimento da

cultura industrializada, e, em razão disso, a adoção de medidas protetivas, preventivas e conservativas de tais patrimônios crescem aos olhos da sociedade civil e do Estado (DUARTE, 2010, p. 47).

Nesse sentido, os patrimônios culturais se mostram uma herança e uma propriedade das comunidades sociais, formando-se pela conjunção de uma decisão política estatal para legitimá-lo como tanto e a sua aceitação junto à população. Eles corresponderiam, por sua vez, a “elementos mediadores entre diversos domínios sociais e simbolicamente constituídos, estabelecendo pontes e cercas entre categoriais cruciais, tais como passado e presente, deuses e homens, mortos e vivos, nacionais e estrangeiros, ricos e pobres, etc.” (GONÇALVES, 2005, p. 16-17). Desse modo, revelam-se responsáveis não somente por expressar a sociedade, mas também por evidenciar “as vias de acesso entre o material e o simbólico, entre o sujeito e o seu meio, entre uma razão prática e uma razão simbólica”, tal como verdadeiros fatos sociais (PAES, [s.a.], p. 2).

Em razão do exposto, é possível se entender que a interpretação de tais patrimônios envolve, necessariamente, a história sociocultural que se busca preservar, destrinchando-se em dimensões cultural, técnica e política. Detalha, pois, Maria Tereza Duarte Paes ao abordar cada uma das esferas supramencionadas:

Cultural, porque somos nós, homens, no exercício da cultura, que elegemos o que deve ser preservado, imprimindo uma dimensão valorativa aos bens materiais ou intangíveis. Técnica, pois devemos desenvolver saberes, instrumentos e normas para levar a termo o processo de preservação. Política, porque esta seleção e normatização dos bens que devem ser patrimonializados envolvem ações e decisões, resultantes de conflitos de interesses, que devem ser normatizadas – o tombamento é, assim, uma ação cultural, técnica e política ([s.a.], p. 2).

Diante disso, ao se adotarem medidas dedicadas às preservações e conservações de patrimônios culturais, as três dimensões referenciadas devem ser observadas, para que se evitem prejuízos às representações das suas comunidades. Consciente de tal percepção, então, há de se orientar a atuação do Estado para gerir e executar os seus acautelamentos, atuando, inclusive, com a participação da sociedade civil, em uma democratização do direito de acesso à memória e aos bens culturais (VOGT, 2008, p. 29).

Em consonância, traz-se o conteúdo disposto nos arts. 215 e 216, da Constituição Federal Brasileira, os quais dispõem acerca do entendimento nacional acerca do seu

patrimônio cultural e da atuação conjunta do governo com a sua sociedade civil para a concretização de políticas de promoção e proteção, como se pode observar:

Constituição Federal Brasileira

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à:

I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro;

II produção, promoção e difusão de bens culturais;

III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões;

IV democratização do acesso aos bens de cultura;

V valorização da diversidade étnica e regional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação. [...] (g.n.) (BRASIL, 1988).

Destaca-se, ademais, ainda no contexto brasileiro, a competência legislativa dos seus municípios para a preservação dos patrimônios em gestão descentralizada, nos termos do art.

30, inciso IX, da Constituição Federal Brasileira. Cuida-se, destarte, de medida voltada a assegurar uma aproximação entre a atuação estatal às necessidades identificadas pelas comunidades locais onde os bens culturais se encontram e para as quais se forma íntima relação identitária, em respeito às próprias concepções determinantes que perfazem os institutos.

Nessa compreensão, a capacidade dos patrimônios culturais de representarem uma identidade simbolicamente constitui elemento determinante ao seu entendimento, algo que também deve ser observado pelo Estado na adoção de medidas protetivas. Isto é, entre o grupo de indivíduos que se relacionam com os bens culturais se formam também estreitos vínculos intersubjetivos, formando-se uma concepção identitária coletiva, que não pode ser violada em respeito ao direito à cultura (SILVA, 2000, p. 219).

Com base nisso, portanto, deduz-se que a preservação dos patrimônios culturais materiais e imateriais, em realidade, corresponde à proteção das identidades de diversos grupos e de comunidades sociais e de seus direitos. Isto, entretanto, não impede que haja o seu encontro com atividades turísticas, desde que haja compatibilidade entre a rentabilidade econômica e o desenvolvimento social, algo que já se encontra deveras sedimentado na contemporaneidade em escala mundial, inclusive no que diz respeito a bens culturais como as manifestações religiosas (SILVA, 2000, p. 220-222).

Assim, as manifestações religiosas, que adquirem proteção estatal enquanto patrimônios culturais imateriais por comporem a identidade coletiva dos seus devotos, vivenciam justamente tal encontro com o incentivo de atividades turísticas. Com isso, elas se encontram no patamar da preservação de suas características espirituais com os aspectos do mundo material envolvido na seara do turismo.

Considerações acerca do turismo religioso e a sua relação com a identidade local e com o patrimônio cultural das comunidades

É possível observar a presença de movimentações intersubjetivas com fins de alcançar locais ou eventos de cunho religioso desde o início da história humana. Contudo, é certo que o fenômeno da globalização impulsionou sobremaneira tais atividades, vez que mitigou as barreiras interpessoais ao facilitar a movimentação dos indivíduos. Dessa forma, a globalização beneficiou diretamente a atividade turística, inclusive em sua modalidade sacrossanta, afinal, ao estimular e facilitar os deslocamentos, tal fenômeno proporciona uma

modificação nas maneiras de se vivenciar a religião, possibilitando a sua experimentação amplificada em âmbito individual e comunitário (ABUMANSSUR, 2018, p. 92).

Nesse sentido, o turismo religioso se mostra como importante instrumento na promoção e no fortalecimento de suas crenças, servindo como forma de reforço catequético na educação e na fé (ABUMANSSUR, 2018, p. 92). Além disso, observa-se que a religião se apresenta enquanto manifestação cultural de um determinado povo, ou seja, é parte importante da cultura desse. Nessa perspectiva, considerando que toda cultura se caracteriza por ser “singular, geograficamente ou socialmente localizada, objeto de expressão discursiva em uma língua dada, fator de identificação dos grupos e dos indivíduos e de diferenciação diante dos outros” (JALUSKA; JUNQUEIRA, 2012, p. 341), pode-se inferir, então, que a religião integra a identidade cultural das comunidades e que essa ampliação do turismo sacro proporciona um maior contato dos viajantes com a cultura local, e vice versa, sendo um relevante meio de projeção da história regional.

Diante disso, é possível se sustentar que as celebrações de cunhos espirituais são componentes da cultura brasileira, podendo se constatar tal fato a partir da verificação das mais diversas festividades que ocorrem ao longo do ano no país, nas quais os elementos principais que as permeiam se inserem no patrimônio cultural de cada região. Ou seja, “faz parte dos acontecimentos festivos da Igreja o patrimônio cultural, humano, sonoro e religioso que têm significação própria, porém se inter-relacionam para a concretização da festa” (ARAGÃO; MACEDO, 2011, p. 401). Dessa forma, afirma-se que as festas religiosas populares no Brasil são verdadeiras expressões da religiosidade nacional, principalmente no que tange ao catolicismo, sendo, pois, de suma importância na compreensão das características das comunidades locais.

Confirma-se tais conclusões, quais sejam de que o Brasil possui fortes raízes culturais intrínsecas na fé e na religião, quando se observa que mais de 340 municípios possuem comemorações e festividades voltadas a tais propósitos e que, ao todo, 513 delas são cadastradas nos meios devidos, segundo levantamento realizado pelo Ministério do Turismo no ano de 2019. Ademais, no que concerne à temática das comemorações, tem-se que muitas homenageiam um santo de devoção, outras pedem graça ou agradecem por um pedido atendido, reunindo muitas vezes outros elementos tradicionalmente brasileiros como, por exemplo, comidas típicas, danças, rituais, músicas.

Entretanto, é importante salientar que tais eventos não são restritos àqueles que buscam o elemento religioso por si só, mas também ao turista interessado em “conhecer novas

culturas, novos significados, a materialidade cultural de um povo e o mistério envolvido na atividade turística religiosa, até porque o contato com os artefatos e as edificações de cunho religioso induz a uma reflexão particular e agrega novos conhecimentos ao indivíduo” (JALUSKA; JUNQUEIRA, 2012, p. 342).

Nessa esteira, é relevante apontar a maneira como se organiza o turismo religioso, ou seja, que tipos de atividades lhe envolvem, em linhas gerais. Para Ribeiro (2010, p. 13-17) as atrações passíveis de serem encontradas são de seis tipos: (i) santuários de peregrinação; (ii) espaços sacrossantos de grande significado histórico-cultural; (iii) encontros e celebrações de caráter espiritual; (iv) festas e comemorações em dias específicos; (v) espetáculos artísticos de cunho sacro; e (vi) roteiros de fé.

A primeira das modalidades supramencionadas, os santuários de peregrinação, por sua vez, são conhecidos por serem locais que podem “adotar algum tipo de restrição; ou suas características histórico-culturais podem apresentar tanto força motivacional como valores espirituais; ou há aqueles que apresentam, de vez em quando, em datas especiais, manifestações de massa significativas” (RIBEIRO, 2010, p. 14). Como exemplo de tais destinos, no Brasil, podem ser apontados o Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida na cidade de Aparecida/SP e a Basílica Santuário de Nossa Senhora de Nazaré localizada no município de Belém/PA. Já os espaços religiosos de grande significado histórico-cultural são locais físicos considerados atrações turístico-religiosas, sendo normalmente, por si só, obras artísticas e construções de grande importância histórico-cultural, exemplificando-se com o Convento de Nossa Senhora da Penha lotado na cidade de Vila Velha/ES, um dos locais em que ocorre, inclusive, a Festa da Penha, que será futuramente abordada em detalhes no presente trabalho.

Em seguida, os encontros e celebrações de caráter espiritual são celebrações que têm por escopo “organizar e definir diretrizes, doutrinação, reafirmação da fé” (RIBEIRO, 2010, p. 15), como ocorre por exemplo nos encontros carismáticos da Igreja Católica. As festas e comemorações em dias específicos são eventos destinados a símbolos determinados, a datas importantes do calendário litúrgico ou a manifestações de devoção da fé popular. É nessa categoria que se insere a Festa da Penha, por exemplo. Os espetáculos artísticos de cunho religioso se caracterizam pela encenação justamente dos eventos sacros que representam, como ocorre na Encenação da Paixão de Cristo realizada na cidade de Brejo da Madre de Deus/PE. Por fim, os roteiros da fé são caminhadas sacrossantas organizadas previamente num itinerário turístico-religioso, como acontece por exemplo nos Passos de Anchieta, trilha

realizada no estado do Espírito Santo, em que se percorre trecho entre os municípios de Vitória e Aracruz.

Já, na concepção de Andrade (2001, p. 78), a organização do turismo religioso pode ser subdividida em romarias, peregrinações e penitências. As primeiras seriam os deslocamentos realizados de maneira livre a lugares sagrados sem que haja pretensões de se obter recompensas materiais ou espirituais, ao passo que as segundas envolveriam, nesses mesmos deslocamentos, a finalidade de se pagarem promessas feitas e as terceiras seriam uma espécie de viagem de reparação, ou seja, os deslocamentos teriam por objetivo redimir-se dos pecados cometidos.

Independentemente do tipo de atração turístico-religiosa oferecida, contudo, é certo que cada uma delas influencia diretamente na comunidade onde está inserida, sendo parte fundamental da identidade local e do patrimônio cultural da região. Isso se dá porque tal patrimônio cultural e religioso é “socialmente construído a partir de símbolos e memórias coletivas, que são entrelaçadas cultura, identidade e fé” (FARIAS, 2013, p. 55). Nessa lógica, é comum que a condição de lugar sagrado, bem como a própria construção eventos e locais religiosos tenham advindo de mitos e narrativas a seu respeito, acentuando-se o caráter miraculoso destes e servindo ainda como razão para as peregrinações e romarias (ABUMANSSUR, 2017, 112).

Tal situação ocorre, por exemplo, no principal local de celebração da Festa da Penha, qual seja o Convento de Nossa Senhora da Penha, que é cenário de algumas lendas que permeiam a identidade cultural capixaba e são compartilhadas àqueles que o visitam. Uma delas envolve, inclusive, a própria construção do Convento, como se pode observar:

Certo dia desapareceu o painel da Virgem da capela de São Francisco. O devoto franciscano encheu-se com isto de profunda tristeza e imediatamente andou à procura de seu tesouro nas matas espessas da montanha. Depois de longa procura, encontrou no alto da penha entre as duas palmeiras. Feliz ele recolocou o painel na capela de São Francisco, mas o desaparecimento repetiu-se mais duas vezes, sendo o painel sempre encontrado no mesmo lugar. Frei Palácios reconheceu nestes sinais a vontade de Nossa Senhora em querer que se construísse uma capela no local indicado (CONVENTO DA PENHA, *online*).

Além disso, outra lenda digna de menção diz respeito à invasão dos holandeses no século XVII e sua tentativa de assaltar o Convento da Penha, os quais foram “impedidos por soldados a pé e a cavalo que desciam das nuvens, em torno do Santuário, para fazer a sua defesa” (CONVENTO DA

PENHA, *online*). Tal lenda, ainda, foi retratada em quadro que se encontra exposto na galeria do Convento (Figura 1), a ver:



Figura 1 A Visão dos Holandeses (Benedito Calixto, 1927). Fonte: CONVENTO DA PENHA. 454 Anos de História. Vila Velha, 26 mar. 2022. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/454-anos-de-historia/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

Pode-se entender, portanto, que a identidade cultural de uma região se encontra ligada também às manifestações religiosas dessa comunidade, de maneira que as celebrações, as festas, os monumentos, as construções, em suma, todos os aspectos materiais e imateriais ligados àquelas integram o patrimônio cultural nacional. Uma vez entendido isso, é possível inferir que as práticas de turismo espiritual são um instrumento efetivo para a compreensão dessa identidade por parte dos próprios habitantes, bem como possuem o condão de projetar tais manifestações sagradas para além das fronteiras locais, estando a celebração da Festa da Penha capixaba incluída nesse contexto.

A celebração da Festa da Penha enquanto representação do Patrimônio Cultural Capixaba

Aponta-se, primeiramente, que a Festa da Penha é a maior festa religiosa realizada no Estado do Espírito Santo, sendo a terceira maior festa mariana no cenário nacional. Realizada desde o ano de 1570, ela é a celebração religiosa mais antiga do Brasil e se dedica a festejar a padroeira de todo do estado brasileiro, qual seja Nossa Senhora da Penha. Trata-se, pois, de

festividade que se inicia no domingo de Páscoa e tem fim oito dias após, em uma segunda feira, data esta que é considerada o dia dedicado à Santa e também feriado estadual.

No que concerne às origens da festa, segundo consta nos escritos do Frei Venâncio Willeke (1973, *apud* SILVA, 2020, p. 51), o Frei Pedro Palácios, fundador do Convento da Penha, teria feito o pedido para que Deus somente o levasse após a realização da primeira Festa em homenagem à Nossa Senhora, sendo que, após a concessão do pedido, com a celebração da festa em 1570, o Frei teria sido encontrado morto de joelhos e mãos postas dentro da capela de São Francisco de Assis, construída por ele aos pés do monte da Penha, atualmente chamado de Campinho. Tal local, junto com as instalações do próprio Convento da Penha e do Parque da Prainha, são os espaços físicos onde as principais festividades ocorrem nos oito dias de festejo (Figura 2).

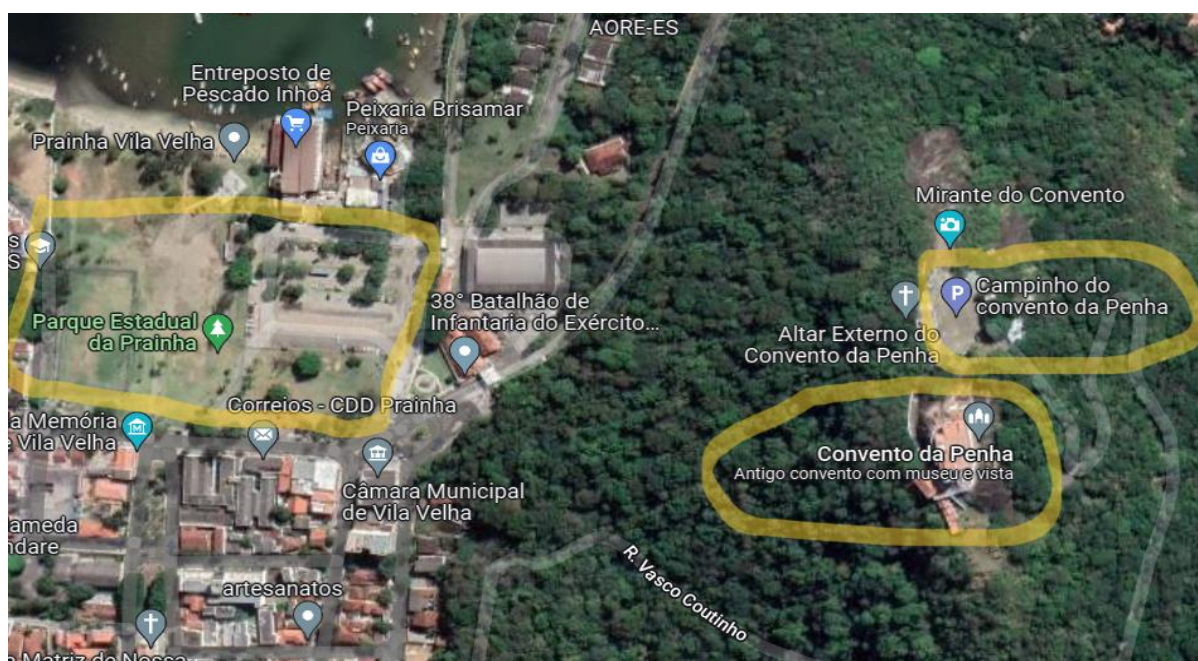


Figura 2. Mapa com Identificações dos Espaços Físicos Onde Ocorrem as Festividades. Fonte: GOOGLE. 2022. Convento da Penha. Google Maps: <https://goo.gl/maps/rp6TpmeY4CrqjBkd8>.

Assim, no Convento da Penha se concentram as visitas públicas (Figura 3), já no Campinho do Convento ocorrem as missas de menor público e a missa de abertura no domingo

de Páscoa (Figura 4) e, por fim, no Parque da Prainha se concentram as festividades mais concentradas (Figura 5) (SILVA, 2020, p. 46).



Figura 3. Convento da Penha. Fonte: CONVENTO DA PENHA. Conhecendo o Convento. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/conhecendo-o-convento/>. Acesso em: 26 mar. 2022.



Figura 4. Campinho do Convento. Fonte: CONVENTO DA PENHA. Conhecendo o Convento. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/conhecendo-o-convento/>. Acesso em: 26 mar. 2022.



Figura 5. Parque da Prainha. Fonte: GAZETA. Festa da Penha: milhares de pessoas passaram pelo evento desde 1991. Fotografia. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/gv/festa-da-penha-milhares-de-pessoas-passaram-pelo-evento-desde-1991-0420>. Acesso em: 26 mar. 2022.

Quanto às festividades propriamente ditas, por sua vez, verifica-se que a programação conta com procissões marítimas, missas e apresentações culturais, além de diversas romarias: dos ciclistas, das mulheres, dos homens, dos motociclistas, dos cavaleiros, das bandas de congo da cidade de Vila Velha.

Outrossim, um dos eventos mais conhecidos da Festa da Penha corresponde à romaria dos homens, a qual foi introduzida na celebração em 1955, a princípio como um evento diurno, mas que, a partir de 1958 por determinação do bispo da Arquidiocese de Vitória à época, passou ao seu horário atual: noturno (Figuras 6 e 7). Também, foi a partir dessa data que estabeleceu-se que somente os homens poderiam participar na missa da romaria, sob o argumento de que a evangelização para os homens era mais difícil do que a das mulheres, sendo então a Festa da Penha uma oportunidade de catequizar os homens (ROBERTO, 2019, *online*).



Figura 6. Romaria dos Homens de 1958. Fonte: CONVENTO DA PENHA. Curiosidades e histórias da festa da padroeira. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/festadapenha2021-curiosidades-e-historias-da-festa-da-padroeira/>. Acesso em: 26 mar. 2022.



Figura 7. Romaria dos Homens de 2014. Fonte: GAZETA. Romaria dos homens completa 61 anos de história na Festa da Penha. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/gv/romaria-dos-homens-completa-61-anos-de-historia-na-festa-da-penha.0419#:~:text=Nessa%C3%A9poca%20um%20fato%20curioso,dos%20fi%C3%A9is%20do%20sexo%20masculino..> Acesso em: 26 mar. 2022.

Tal evento, então, conta com o percurso da romaria superior a 14 km (quatorze quilômetros) e parte da Praça da Catedral, localizada na cidade de Vitória, com saída às 19hs, até alcançar o Parque da Prainha, local onde se realiza a missa de encerramento da Festa de Nossa Senhora da Penha. Ressalta-se, contudo, que a missa, atualmente, não é restrita a homens, participando dela também mulheres e crianças.

Outros destaques importantes a se fazer sobre a Festa da Penha, observam-se nas cores predominantes na Imagem de Nossa Senhora da Penha, que correspondem às cores encontradas na bandeira do Estado do Espírito Santo: rosa, azul e branco, respectivamente, a veste de Nossa Senhora, o seu manto e a veste do Menino Jesus (Figura 8).



Figura 8. Imagem de Nossa Senhora da Penha. Fonte: CONVENTO DA PENHA. Curiosidades e histórias da festa da padroeira. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/festadapenha2021-curiosidades-e-historias-da-festa-da-padroeira/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

Ademais, em decorrência da pandemia do Covid-19, nos anos de 2020 e 2021, as celebrações da Festa da Penha ocorreram em formato estritamente virtual e interativo. Porém, em 2022, a previsão é de que a festa volte ocorrer presencialmente entre os dias 17 e 25 do mês de abril. Como em todos os anos, por sua vez, a Festa da Penha possui temáticas que refletem as preocupações que permeiam o mundo, bem como os pedidos realizados pelo Papa e os acontecimentos que rodeiam a Igreja, de forma que no ano corrente, o seu tema é “Saúde dos enfermos, rogai por nós”, trecho extraído da Ladainha de Nossa Senhora (Figura 9), remetendo-se à necessidade de se retomarem com cautela as atividades em meio à pandemia:



Figura 9. Tema da Festa da Penha de 2022. Fonte: CONVENTO DA PENHA. Festa da Penha 2022 é lançada no Convento da Penha. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/festa-da-penha-2022-e-lancada-no-convento-da-penha/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

Assim sendo, por intermédio deste breve relato acerca da maior festa religiosa capixaba, mostra-se plenamente possível se depreender a importância de tal celebração para o povo capixaba, eis que faz parte de uma tradição de mais de 400 anos, agregando elementos religiosos, culturais, artísticos e populares da comunidade. Cuida-se, então, de derradeiro traço identitário de seu povo, a ser preservado em respeito ao direito à cultura, inclusive por meio da identificação de parte dos monumentos que compõem a festividade como patrimônios culturais.

Considerações finais e apontamentos

Percebe-se, com base no exposto no presente trabalho, que o direito à cultura se perfaz na própria identificação pessoal e social dos indivíduos, formando-se em caráter diversificado a partir das noções espaço-temporais. Ou seja, a diversidade cultural se mostra fenômeno cuja preservação se encontra intimamente vinculada à proteção dos elementos e dos bens típicos dos grupos e das comunidades sociais, melhor dizendo, dos seus patrimônios culturais.

Dessa forma, diversas camadas de proteção, em níveis internacionais por meio da Convenção Universal dos Direitos Humanos e da Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural e, no cenário brasileiro, com base em sua Constituição Federal, constroem-se para garantir o respeito às formações identitárias dos diversos grupos, principalmente diante do fortalecido temor do esquecimento que permeia o cenário hodierno em razão de sua configuração global, acelerada e massificada.

Todavia, a necessidade da adoção de medidas protetivas das manifestações culturais, não impede que elas sejam objeto de atividades turísticas, apenas que estas se realizem com observância de um equilíbrio da rentabilidade econômica e o desenvolvimento social. Afinal, o turismo viabiliza tanto as suas preservações ao trazer consigo recursos para que se adotem medidas necessárias à manutenção de locais e de eventos, quanto oferece-lhes visibilidades para além das comunidades identitárias. Dessa forma, não há obstáculo para que se reconheça como patrimônio cultural alguma manifestação turístico-cultural.

Nesse contexto, a Festa de Nossa Senhora da Penha, realizada no Estado do Espírito Santo no mês de abril, com início no domingo de Páscoa e fim somente após oito dias, em homenagem à sua Santa padroeira, embora tenha viés também turístico, guarda consigo seu caráter cultural-religioso, compondo inclusive a identidade da comunidade local. Em razão disso, portanto, ela se enquadra como manifestação turístico-religiosa cuja expressão contemporânea representa patrimônio cultural capixaba.

Referências

ABUMANSSUR, Edin S. A força do mito: tensões e acomodações narrativas em torno das imagens de devoção. In: Academia Marial de Aparecida. **Aparecida, 300 anos de fé e devoção**. Aparecida: Santuário/Academia Marial de Aparecida, 2017. p. 111-117.

ABUMANSSUR, Edin Sued. Turismo religioso e identidade nacional. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, ed. 49, jan/abr 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/17011>. Acesso em: 26 mar. 2022.

ALVES, Elder Patrick Maia. Diversidade Cultural, Patrimônio Cultural Material e Cultura Popular: a Unesco e a construção de um universalismo global. **Revista Sociedade e Estado**, v. 25, n. 3, set./dez., 2010, p. 539-560. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/se/a/ngLws5Chz4nfv6qxw7hHGnS/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso em: 27 mar. 2022.

ANDRADE, José Vicente de. **Turismo: fundamentos e dimensões**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2001.

ARAGÃO, I.; MACEDO, J. R. **Turismo religioso, patrimônio e festa: Nosso Senhor dos Passos na cidade sergipana de São Cristóvão**. Caderno Virtual de Turismo. Rio de Janeiro, v. 11, n. 3, p. 399- 414, dez. 2011

AZEVEDO, Andrelle Paule Mendonça. **São José de Ribamar: um santuário de fé no Maranhão**. Orientador: Rosélis de Jesus Barbosa Câmara. 2008. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Turismo) - Universidade Federal do Maranhão, [S. l.], 2008. Disponível em:

<https://sigaa.ufma.br/sigaa/verProducao?idProducao=971985&key=e4273b891adda462cc1c2355005c45dd>. Acesso em: 26 mar. 2022.

BARBOSA, Ivo Francisco. **Hierópolis de Aparecida-SP: lugar de fé, turismo religioso e espaço político do Brasil**. Orientador: Zeny Rosendahl. 2021. 247 p. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://www.bdt.uerj.br:8443/bitstream/1/17309/2/Tese%20-%20Ivo%20Francisco%20Barbosa%20-%202021%20-%20Completa.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2022.

BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm >. Acesso em: 27 mar. 2022.

CALIXTO, Benedito. **A visão dos holandeses**. 1927. Pintura.

CONVENTO DA PENHA. **454 Anos de História**. Vila Velha, 26 mar. 2022. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/454-anos-de-historia/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

_____. **Conhecendo o Convento**. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/conhecendo-o-convento/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

_____. **Curiosidades e histórias da festa da padroeira**. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/festadapenha2021-curiosidades-e-historias-da-festa-da-padroeira/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

_____. **Festa da Penha 2022 é lançada no Convento da Penha**. Fotografia. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/festa-da-penha-2022-e-lancada-no-convento-da-penha/>. Acesso em: 26 mar. 2022.

DIAS, Reinaldo. **Turismo Religioso: ensaios e reflexões**. Ed. Alínea, 2003.

DUARTE, Alice. O Desafio de Não Ficarmos pela Preservação do Patrimônio Cultural Imaterial. **Actas do I Seminário de Investigação em Museologia dos Países de Língua Portuguesa e Espanhola**, Universidade do Porto, 1. v., 2010, p. 41-61. Disponível em: < <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/23630> >. Acesso em: 27 mar. 2022.

FARIAS, Mayara Ferreira de. **Turismo Religioso na Cidade da Santa: a percepção da comunidade sobre a construção do complexo turístico e religioso de Alto de Santa Rita, Santa Cruz/RN**. Orientador: Maria Lúcia Bastos Alves. 2013. 119 p. Dissertação (Mestrado em Turismo) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013. Disponível em: https://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/201418525162d517945276aba7ed5d03f/Mayara_Ferreira_de_Farias.pdf. Acesso em: 26 mar. 2022.

GAZETA. **Festa da Penha: milhares de pessoas passaram pelo evento desde 1991**. Fotografia. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/gv/festa-da-penha-milhares-de-pessoas-passaram-pelo-evento-desde-1991-0420>. Acesso em: 26 mar. 2022.

_____. **Romaria dos homens completa 61 anos de história na Festa da Penha**. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/gv/romaria-dos-homens-completa-61-anos->

de-historia-na-festa-da-penha-

0419#:~:text=Nessa%C3%A9poca%20um%20fato%20curioso,dos%20fi%C3%A9is%20do%20sexo%20masculino.. Acesso em: 26 mar. 2022.

GOOGLE. 2022. **Convento da Penha.** Google Maps: <https://goo.gl/maps/rp6TpmeY4CrqjBkd8>.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos Gonçalves. Ressonância, Materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 11, n. 23, p. 15 – 36, jan./jun., 2005. Disponível em: <https://www.academia.edu/5825022/Resson%C3%A2ncia_materialidade_e_subjetividade_a_s_culturas_como_patrim%C3%B4nios>. Acesso em: 27 mar. 2022.

JALUSKA, Taciane Terezinha; JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. A utilização dos espaços sagrados pelo turismo religioso e suas possibilidades como ferramenta auxiliar para o estabelecimento do diálogo entre as nações. **Turismo: Visão e Ação**, Balneário Camboriú, v. 14, ed. 03, set/dez 2012. Disponível em: <https://www6.univali.br/seer/index.php/rtva/article/view/3142/0>. Acesso em: 26 mar. 2022.

PAES, Maria Tereza Duarte. Patrimônio Cultural, Turismo e Identidades Territoriais: um olhar geográfico, **Scribd**, [s.a.]. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/358439417/ARTIGO-Patrimonio-Cultural-Turismo-e-Identidades-Territoriais-Um-Olhar-Geografico>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

RIBEIRO, Cristiane Menezes. Turismo Religioso: fé, consumo e mercado. **Revista Facitec**, [s. l.], v. 05, ed. 01, ago/dez 2010.

ROBERTO, Frei Paulo. Romaria dos homens completa 61 anos de história na Festa da Penha. Entrevista concedida a Sullivan Silva. **A Gazeta**, Vitória, 2019. Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/gv/romaria-dos-homens-completa-61-anos-de-historia-na-festa-da-penha-0419#:~:text=Nessa%C3%A9poca%20um%20fato%20curioso,dos%20fi%C3%A9is%20do%20sexo%20masculino..> Acesso em: 26 mar. 2022.

SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. 16. ed. São Paulo: Brasiliense, 1996. Disponível em: <<https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxvaWtvc2ZpbG9zb2ZpYXxneDo0YTY3NzJlM2QwOWY2NGJl>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

SILVA, Elsa Peralta. Patrimônio e Identidade: os desafios do turismo cultural. **Antropológicas**, n. 4, 2000, p. 217-224. Disponível em: <<https://revistas.rcaap.pt/antropologicas/article/view/932/734>>. Acesso em: 27 mar. 2022.

SILVA, Luciane Freitas da. **Da patrimonialização de celebrações católicas no âmbito do IPHAN à construção de memórias orais: o caso da Festa da Penha em Vila Velha/ES**. Orientador: Kátia Brasilino Michelin. 2020. 160 p. Dissertação (Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural) - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, [S. l.], 2020. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/SILVA_Luciane-Dissertacao_PEP.pdf. Acesso em: 26 mar. 2022.

UNESCO. **Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural**, 2002. Disponível em: < https://www.ghc.com.br/files/DIVERSIDADE_CULTURAL_UNESCO.pdf >. Acesso em: 27 mar. 2022.

UNITED NATIONS. **International Recommendations for Tourism Statistics 2008**. 1. ed. Nova York: United Nations Publication, 2010. Disponível em: https://unstats.un.org/unsd/publication/seriesm/seriesm_83rev1e.pdf. Acesso em: 24 mar. 2022.

_____. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**: adotada e proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas (resolução 217 a III) em 10 de dezembro de 1948, Paris: United Nations Publication, 1948. Disponível em: < <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos> >. Acesso em: 27 mar. 2022.

VOGT, Olgário Paulo. Patrimônio Cultural: um conceito em construção. **Dossiê Méis: história, memória institucional e gestão patrimonial**, v.7, n. 13, out., 2008, p. 13-31. Disponível em: < <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/metis/article/view/687> >. Acesso em: 27 mar. 2022.

Capítulo IV

IRMANDADE DE NOSSA SENHORA DA BOA MORTE DOS HOMENS PARDOS DE SÃO JOÃO DEL REI: religiosidade e organização

DOI 10.5281/zenodo.10511448

62

Vandeir José da Silva

Introdução

A irmandade neste texto é entendida, como escreveu Conde (2005), enquanto iniciativas confraternais que favorecem o pobre, seja na maneira material, seja na espiritual.

Este texto tem por objetivo refletir sobre o Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos¹¹, sediada na Matriz de Nossa Senhora do Pilar, na vila de São João del Rey, Comarca do Rio das Mortes¹². A cartografia histórica abaixo, que apresenta a Comarca do Rio das Mortes, foi feita por José Joaquim da Rocha a pedido de D. Antônio de Noronha, governador e capitão-general dessa capitania no ano de 1777.

Figura 1: Mapa da Comarca do Rio das Mortes.

¹¹ Optamos por manter a grafia do Livro de Compromisso, o que será observado pelo leitor ao longo do texto.

¹² Segundo Fonseca (2011), o arraial de São João del Rey tornou-se vila em 1713, e essa vila foi uma das principais povoações da malha urbana da Capitania de Minas Gerais. Seu surgimento ocorreu em decorrência da atividade mineradora nos córregos e ribeiros.



Figura 10: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart530294/cart530294.html. Acesso em 12 de julho de 2023.

Na cartografia histórica, apresentamos a Comarca do Rio das Mortes e inserimos um símbolo na cor amarela com contorno em azul para situar o local onde estava inserida a vila de São João del Rey, cabeça da referida comarca. Com a povoação que surgiu em decorrência da mineração, essa se tornou uma das principais vilas da capitania no século XVIII. A vila de São João del Rey, localizada próxima ao Rio das Mortes, pode ser mais bem percebida no recorte da cartografia realizado pelo pesquisador.

Figura 2: Mapa da Comarca do Rio das Mortes.

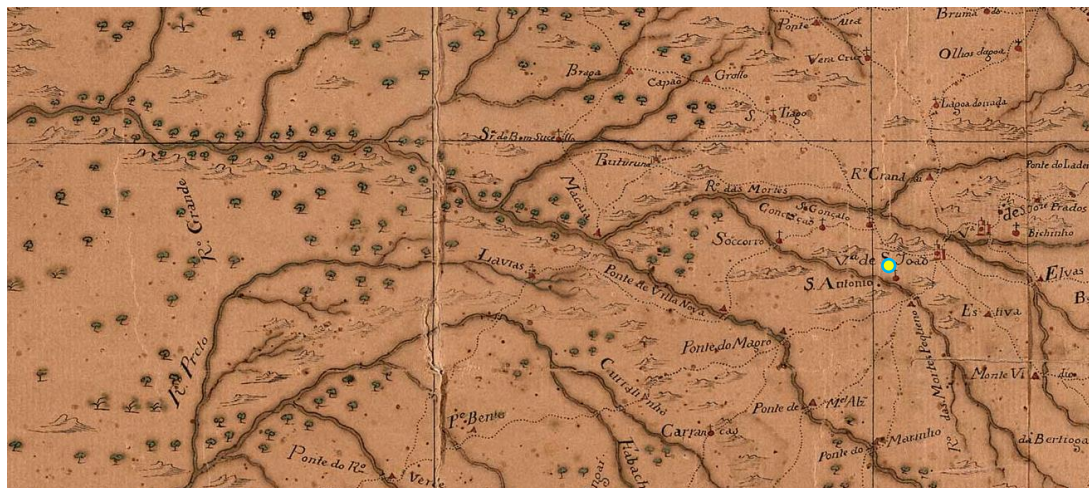


Figura 11: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_cartografia/cart530294/cart530294.html. Acesso em 12 de julho de 2023.

O advento dessa vila aconteceu no limiar do século XVIII, com a exploração aurífera e o surgimento de núcleos populacionais próximos às áreas de mineração, originando o Arraial Novo de Nossa Senhora do Pilar ou o Arraial do Rio das Mortes. Ele foi elevado à condição de vila em 1713, tornando-se, desde então, São João del Rey, em homenagem ao monarca português D. João V (Fonseca, 2011). Nesse cenário de arraial, foram construídas as primeiras igrejas, nas quais se erigiram irmandades; entre elas, a de Nossa Senhora da Boa Morte. Segundo Reis (1991), as irmandades eram agremiações de ajuda mútua, cuja finalidade envolvia laços de solidariedade formados através de hierarquias sociais estabelecidas dentro da confraria.

A metodologia desta pesquisa consiste na análise documental do Livro de Compromisso, que está sob a guarda do Arquivo Histórico Ultramarino (AHU)¹³. O Estatuto, redigido em 1794, apresenta 21 páginas e 23 capítulos, e seu conteúdo aborda questões acerca da referida irmandade; entre elas, sua constituição e sua historicidade.

Em relação à materialidade do livro, ele possui capa de couro na cor marrom-claro, seu miolo é composto de folhas com textos manuscritos, e não há imagens, letras capitulares ou vinhetas.

Justificamos a escolha desse manuscrito da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos como objeto de estudo em decorrência das análises realizadas em livros de compromisso de irmandades leigas no período setecentista que temos realizado no doutoramento em História na Universidade de Évora (UÉ).

¹³ AHU – Livro 1675, Minas Gerais.

O objetivo do trabalho é analisar como ocorreram a organização, a composição e a elaboração das regras que os irmãos deveriam seguir e que determinavam quais pessoas poderiam participar dessa confraria.

A problemática de pesquisa se relaciona à maneira como foi organizada a Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte dos Homens Pardos de São João del Rey no referido Estatuto.

A relevância do trabalho consiste em contribuir para os estudos sobre irmandades leigas setecentistas nas Minas Gerais, com enfoque específico na Irmandade da Boa Morte. Essa irmandade, como as demais, procurou, ao longo do século XVIII, período abordado neste estudo, sempre prestar culto de devoção a esse orago e realizar práticas de auxílio a seus irmãos em vida e após a morte. Durante a vida, os seus membros buscavam manter laços com obrigações de rituais católicos, participando de missas, procissões e festejos a Nossa Senhora da Boa Morte.

De acordo com os dados coletados no termo de compromisso, que data de 1794, sua organização inicial antecede muito a esse período, conforme apontamento no Livro de Compromisso. O registro descreve que, na mesma matriz, uma numerosa irmandade de homens pardos venerava a imagem de Nossa Senhora da Boa Morte, dedicando culto a ela. Esses homens afirmaram que a confraria havia sido erigida e que se congregavam há mais de 50 anos. Ela teria sido autorizada e aprovada pelo Ordinário, estando debaixo de decência, e todos os anos se realizavam festividades solenes e pomposas ao orago.

Como podemos observar, o culto de influência portuguesa nessa capitania na vila de São João del Rey, segundo as informações, iniciou-se na primeira metade do século XVIII.

A constituição da irmandade e os desafios para a aprovação dos monarcas

No período colonial, houve grande afloração de irmandades em todas as capitanias. Essas irmandades deixaram valiosos legados de suas existências através dos livros de compromisso, locais onde se registraram todas as suas ações.

Quanto à irmandade deste estudo, o capítulo 22 descreve quais livros ela possuía e suas finalidades.

Nesta Irmandade haverão os Livros seguintes: hum de receita e depezas da Irmandade = outro para recibos das ditas despezas q. se fizerem = outro para os termos das entradas dos Irmaons = outro para nelle se lançarem as Certidoens das Missas dos Irmaons que falescerem, e sufrágios que se lhe fizerem = outro para os termos, e Acordaons da Meza = outro para registo de alguns papeis, e documentos pertencentes a Irmandade = outro para as Eleiçoens, e posses dos Mezarios = outro para as cargas dos annuaes, e

mezadas dos Irmaons = e outro para Inventario dos bens, trastes, e mais ornamentos e alfayas da irmandade¹⁴.

Esses livros ficavam sempre em poder do Escrivão, sendo rubricados e numerados pelo Juiz da irmandade, que tinha a função de administrá-la. Como pode ser percebido, oito são os manuscritos criados e mantidos com diferentes finalidades, de maneira que os registros dessem condições de perceber as entradas, as saídas e serem mais bem fiscalizados.

Em relação a essa situação, essa prática foi muito recorrente e fazia parte das normas das Constituições Primeiras Sinodais do Arcebispado da Bahia. Essa Constituição, produzida por D. Sebastião Monteiro da Vide, quinto arcebispo do Arcebispado da Bahia¹⁵, trouxe diversas implicações, normatizando a vivência e as práticas culturais e sociais que a sociedade do ultramar deveria cumprir. De acordo com essas Constituições, as confrarias deveriam ser organizadas com uma única finalidade: trabalhar para o serviço de Deus e prestar veneração aos santos¹⁶.

Desse modo, elas introduziram regulamentos diversos nos capítulos dos livros de compromisso e normatizaram a vida da confraria em conformidade com as Constituições do Arcebispado da Bahia.

No que se refere ao Estatuto que analisamos, ele serviu como local de registro da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte. Por meio dele, foi possível compreender as ações cotidianas e as normas impostas para se tornar um irmão ou uma irmã, o que esteve sempre regulamentado pelos estatutos, além de conhecer o patrimônio que a irmandade construiu. O Estatuto também serviu como instrumento para perceber quais foram os mecanismos de cobrança monetária para participar da irmandade e os meios utilizados para fiscalizar a entrada e a saída dos recursos ou expulsar algum irmão por não cumprir os regulamentos descritos nos capítulos.

Nesse sentido, como as demais, essa confraria estava submissa ao poder da Igreja e do Estado. Em relação às normativas das Constituições do Arcebispado da Bahia, seus capítulos foram organizados de modo que as implicações iniciaram com o título LXII dessa Constituição, que rezava que os oficiais das confrarias, todos os anos, deveriam prestar contas de suas entregas, incorrendo também as missas que deveriam realizar – modelo seguido pela Irmandade da Boa Morte, como os demais apresentados ao longo do texto.

¹⁴ AHU – Minas Gerais – 1675.

¹⁵ Novos Reservados n. 935 – 37 Casa Forte BPE.

¹⁶ Novos Reservados n. 935 – 37 Casa Forte BPE.

Quanto aos Oficiais recém-empossados e aos velhos, o documento determinava que, após as eleições, no prazo de 15 dias, deveriam se reunir na igreja ou em local conveniente, sendo um dia de domingo ou dia santo de guarda. Além disso, tanto os Oficiais velhos quanto os novos deveriam prestar contas, através do livro de receita e despesas, atestando se eles ou outros membros ficaram devendo. Nesse caso, a confraria descrevia no livro de receita e despesas, que era assinado por todos. Essa questão demonstra que, quando se fala em assinatura dos irmãos, compreende-se que os confrades passavam a ficar sabendo da situação de quem era devedor, sendo que se prosseguia com a estipulação de prazos para o pagamento e o assento da regularização ou com a indicação do cumprimento ou não da legalização¹⁷.

Foi nesses e em outros argumentos que a confraria sustentou sua fundação, mas vale ressaltar que a irmandade que quisesse ser legalizada e reconhecida pela Igreja e pelo Estado passava por um processo de envio do Livro de Compromisso para a Mesa de Consciência e Ordens, onde o(a) soberano(a) português(a) proporcionava o consentimento para sua legalização, o que se aplicou à Confraria da Boa Morte. Sublinhamos, porém, que muitas vezes os monarcas, através das provisões, decidiam se os capítulos poderiam permanecer como redigidos ou determinavam alterações, tendo a irmandade que fazer adequações como indicado. Esse processo envolvia, no ultramar, a participação de bispos e párocos locais.

Para esse processo, inicialmente a associação se organizava e posteriormente criava, entre seus membros, uma Mesa diretora com cargos hierarquizados, sendo composta por Juízes, Thezoureiro, Escrivão, Procurador e Irmãos de Meza.

Com a organização da irmandade, os irmãos procuravam normatizar a existência da confraria através de uma solicitação enviada a Lisboa, para obter de Sua Majestade a licença e a legalização para a sua existência.

A partir do despacho do Livro de Compromisso realizado pela confraria, os irmãos esperavam seu retorno; em muitos casos, como observado em diversos livros de compromisso, a resposta levava anos para chegar, ou sequer chegava. Essa morosidade pode ser percebida no caso da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, da vila de São João del Rey, em que a troca de correspondência entre as autoridades reais e o monarca demonstra a complexidade e o tempo para iniciar a análise a fim de conceder a autorização de funcionamento de uma irmandade. Segundo o documento, a alteza ordenou que subisse à sua Real Presença, e sem

¹⁷ BPE. Novos Reservados n. 935 – 37 Casa Forte.

perda de tempo, a consulta, que fora determinada através do aviso de 8 de fevereiro 1795, o qual já se encontrava em data prolongada de espera há mais de quatro meses¹⁸.

Nesse sentido, em 16 de junho de 1795, Mauro de Mello Castro, S. Conde de Rezende, assinou um documento avisando que o D. João V mandou remeter ao Conselho Ultramarino a consulta com a inclusão da Mesa de Consciência e Ordens, dando conhecimento ao provedor das capelas da vila de São João del Rey do Rio das Mortes que a Mesa dispunha de consulta do Conselho Ultramarino e do Monarca.

Essa correspondência demonstra a lentidão que se arrastava entre um e outro local para dar sequência a um pedido, mas era somente com o consentimento do Rei ou da Rainha que se obtinha permissão para seu funcionamento.

No próximo subitem, demonstraremos como essa irmandade, assim como as demais, teve a preocupação de informar quais eram as pessoas que poderiam integrá-la e, acima de tudo, salientou que seus membros deveriam ser pessoas de bem, cumpridoras das práticas exigidas pela Igreja Católica e pelo poder real.

A REGULAÇÃO DOS CAPÍTULOS E SUAS EXIGÊNCIAS

Uma confraria era organizada a partir de capítulos, e cada um deles indicava os diferentes papéis e obrigações que os irmãos deveriam cumprir.

Em relação à confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, da vila de São João del Rey, seus capítulos demonstravam os direitos instituídos para os irmãos no Livro de Compromisso, bem como as atribuições de responsabilidade às quais seus membros estavam submetidos, sob pena de punição.

O capítulo 1, das obrigações e do comportamento dos Oficiais de Mesa, reza que, para o governo e para a boa administração da irmandade, seria realizada anualmente uma mesa composta pelos seguintes membros: um Juiz, um Escrivão, um Thezoureiro, um Procurador e doze Irmãos de Meza¹⁹. Segundo Scarano (2001), as irmandades leigas dispunham de uma mesa com a finalidade de organizar e dirigir a confraria.

Esses membros eleitos tornavam-se importantes, influenciando as eleições, as decisões e as determinações que a confraria seguiria. Porém, era reservado aos irmãos que já haviam servido por três anos como Juiz o direito de serem votados em todas as mesas.

¹⁸ AHU – Minas Gerais – 1675.

¹⁹ AHU – Minas Gerais – 1675, p. 9.

Salientamos o papel importante que ocupava um Juiz, porque, na falta do Rei da confraria, ele se tornava o membro mais importante da Mesa diretora, cabendo a ele presidir e coordenar as sessões, mas essa situação poderia variar de acordo com a irmandade. Era comum a essa autoridade desempenhar o papel de convocar os irmãos, coordenar as sessões e estar vigilante aos deveres dos membros da Mesa e à conduta dos integrantes da confraria.

Nesse sentido, Araújo (2001) afirma que aos juízes era dado tratamento distinto, sendo eles seguidos por toda a Mesa, desfilando com a vara. Como podemos observar, essa autoridade era muito respeitada.

O capítulo 2 tratou da obrigação de os irmãos assistirem, na Igreja Matriz, as eleições, e a sua ausência sem justa causa poderia levar a punição, expulsão ou multas aplicadas pela Mesa. O capítulo descrevia ainda que anualmente, nos dias 14 e 15 de agosto, como de costume, os irmãos comemorariam com devoção a festa e o júbilo à Gloriosa Assunção de Nossa Senhora, Mãe de Deus. Para essa comemoração, no dia 14 pela manhã, era realizada a eleição, que acontecia no consistório da irmandade, na presença de Juiz, Escrivão, Thezoureiro, Procurador, assim como da Mesa, composta por 12 irmãos, que eram assistidos pelo Reverendo Pároco. Nessa reunião, eram propostos pela Mesa três irmãos de conduta idônea, sendo eles zelosos e beneméritos, para assumirem cargos, de acordo com o disposto no capítulo 3.

A forma como se procedia nas eleições foi tratada também no capítulo 3, tendo sido já anunciada de maneira breve no capítulo 2. Dessa maneira, a Mesa, reunida com a presidência do Reverendo Pároco e do Juiz, declarava a todos os presentes o juramento aos Santos Evangelhos, e, em um de seus livros, era redigida sem malícia a eleição para os cargos.

Colocava-se um vaso em que se depositariam os votos, tendo cada irmão, de acordo com seu lugar, papéis pretos e brancos, os quais eram lançados conforme o voto. A aprovação do cargo para a pessoa proposta era indicada por branco, e a desaprovação por preto.

Dessa maneira, o Juiz dava licença para a votação do primeiro proponente, e, após todos votarem, os papéis eram lançados na mesa e contados pelo Juiz e pelo Escrivão. Os brancos eram de aprovação para o Escrivão, com lembrança do número anotado em folha de papel. Seguiam-se os votos para o segundo e o terceiro propostos, e o que mais votos tivesse seria o Juiz. Dava-se prosseguimento para os Oficiais, e, finalizando, dava-se início à eleição da Juíza e dos 12 irmãos e irmãs de Mesa, com as mesmas exigências de idoneidade. Entre as funções da Juíza, estava a de pacificar a conduta dos irmãos que apresentavam exaltação em períodos de eleições.

Quando ocorria empate entre os proponentes, o Juiz desempatava de comum acordo com o Reverendo Pároco. Tinha-se como prerrogativa que um oficial ou um Irmão de Meza do ano anterior fosse chamado para servir de referência ao do mesmo cargo do ano vigente, pois a Mesa deveria estar completa para esse momento. A votação se iniciava por Juiz, Escrivão, Thezoureiro e Procurador, dando sequência aos Irmãos de Meza, que votavam em segredo, sob juramento e de maneira que ninguém tomasse conhecimento do seu voto. Também se eximiam de comunicar uns aos outros em quem votariam, para que assim se evitassem subornos. Essas precauções eram tomadas, já que, de acordo com o Estatuto, essa situação acontecia e fazia com que, muitas vezes, pessoas incapazes ocupassem os cargos de Meza.

Diante desse acontecimento, o texto informa que era comum nascerem discórdias, ironias, inimizades, bem como haver consequências graves. A conduta de manter os irmãos sem se comunicarem nesse evento tinha por finalidade atalhar orgulhos ou imaginações que afluíam a perversidade de determinados irmãos, os quais, por ódio ou vingança, não trabalhavam a serviço de Deus e para o bem da confraria. Por isso, três outros cargos faziam parte do evento: Escrivão, Procurador e Thezoureiro.

O primeiro tinha como responsabilidade o registro dos livros de assento, especificando todas as entradas, saídas e doações, mas, sobretudo, o registro do livro de contas. Como pode ser percebido, tal cargo dava poder a esse irmão, que detinha o controle do pagamento da anuidade da irmandade. Outra atribuição importante desse irmão é que, na falta do Juiz, cabia a ele presidir a Mesa.

Já o Procurador tinha a função de intermediar relação entre a confraria e a sociedade, uma vez que estava em seu poder recolher aluguéis dos bens de raiz e cobrar anuidades dos irmãos que estivessem atrasados.

O Thezoureiro era responsável pela contabilidade, controlando as entradas e saídas dos recebimentos e detendo a posse da chave do cofre da irmandade. Cabia a ele também fazer as retiradas e os depósitos, mas somente com o consentimento do Juiz e do Rei e sempre na presença do Escrivão.

De acordo com o capítulo 4, após realizada a eleição, era prudente manter segredo e, sob juramento, era colocado em um cofre com quatro chaves, sendo que cada uma ficava na posse do Juiz, do Escrivão, do Thezoureiro e do Procurador da irmandade. Nesse mesmo cofre, seriam guardados o rendimento da confraria, dinheiro, ouro, prata e as alfaías. Essa prudência era tomada para não serem retirados o rendimento e as esmolas sem que a Mesa

tomasse conhecimento desses bens. A publicação do resultado deveria acontecer pelo Pregador, ou Reverendo Capelão, da irmandade, sendo assinada por quatro Oficiais da Meza e pelo Reverendo Vigário no dia 15, quando se comemorava o festejo a Nossa Senhora, como era o costume.

A obrigação do Juiz foi descrita no capítulo 5. Segundo esse capítulo, após ser publicada a eleição e após os membros da nova Mesa serem empossados, o Juiz deveria ter muita cautela e muito desvelo, tanto na administração como no governo da confraria. Cabia também a ele advertir que os irmãos investidos do cargo deveriam satisfazer as obrigações a eles impostas na Mesa, determinando colocar em arrecadação a fábrica e os rendimentos pertencentes à confraria, além de cobrar o que lhe era devido. Quanto aos ornamentos e às roupas de Nossa Senhora, elas deveriam estar sempre limpas e asseadas.

Esses irmãos eram obrigados a assistirem todas as funções da irmandade, como ir a procissões, acompanhar enterros e levar a vara caminhando. Aqueles que pertenciam à Meza, atrás da corporação, tinham a função de defender as regalias e as isenções da irmandade que por direito lhe pertencessem. Deveriam convocar a Meza sempre que precisassem e teriam votos dela por servirem naquele ano, mas os irmãos deviam também respeitar e obedecer o Juiz, sendo ele presidente e cabeça da confraria, a qual pagava, como mesada ao Juiz, a quantia de 24 mil réis, sendo feito o mesmo à Juíza.

Já o capítulo 6 trata da obrigação do Escrivão de ter asseio e manter os livros em ordem, sendo responsável pelos assentos da receita e da despesa, de maneira que os irmãos sempre o louvassem pelo zelo e pela inteligência. Se, em algum momento, o Escrivão não tivesse condições de assistir algum evento ou alguma função da irmandade, por não ter sido justo, ele seria substituído pelo Escrivão anterior, e este procedería também com zelo e com cuidado, a partir da recomendação do atual, que lhe pagaria, como sua mesada, o valor de 12 mil réis.

O capítulo 7 orientou acerca da obrigação do Thezoureiro, salientando que, para esse cargo, deveria haver ponderação, pois ele requeria consciência e pureza a fim de que suas contas encontrassem crédito pelos irmãos. Ele deveria despertar confiança, uma vez que, nesse cargo, seria digno de confiança e estava a serviço da Mãe de Deus. Do Thezoureiro, dependia a proteção de todos os bens; ele deveria fazer os gastos necessários que a Mesa estipulasse por escrito e fossem assinados pelos Oficiais, para serem aprovados em seguida. Caso não procedesse dessa maneira, o Thezoureiro era responsável pelo ressarcimento do prejuízo. Por último, se houvesse impedimento que justificasse assistir alguma obrigação, ele adotaria a mesma postura do Escrivão e pagaria de mesada 6 mil réis.

No capítulo 8, foram determinadas as obrigações do Procurador, que diziam respeito a conservar os bens anteriores e aumentar os pertences, requerer cobranças e arrecadações, tudo conforme seu dever. Determinavam-se, através do Andador, avisos aos irmãos nos dias de festa e enterro, para que estivessem prontos. Na sua falta, deveria praticar a mesma conduta dos Oficiais, dando, de mesada, 3 mil réis.

O capítulo 9 declarava que, para serem aceitos, os irmãos deveriam ser brancos, pardos legítimos ou libertos. A exigência demonstra a exclusão dos negros cativos e libertos, enquanto eram aceitos homens e mulheres que, por sua devoção, servissem a Mãe de Deus e Nossa Senhora. Havia a prerrogativa de que não havia limite para a entrada na irmandade, desde que se atendessem os requisitos.

O Escrivão lavraria termo de entrada somente após a ordem da Meza por escrito e assinada por todos. Dessa maneira, era necessário ser aceito pela Meza, a quem o pretendente recorria para sua admissão. Após o cumprimento dessas exigências, o requerente assinava um termo de irmão ou irmã no livro próprio, o que, para ter efeito, em seguida era lavrado pelo Escrivão.

Com a assinatura, o novo irmão se comprometia, depois de ser admitido, com o dever de guardar e cumprir todas as determinações do Estatuto. Obrigava-se, a partir daquele momento, a pagar a entrada de 1.800 réis e de um valor anual de 600 réis. Para os irmãos e irmãs de Meza, no ano que vierem a servir o cargo, o valor era de 3 mil réis. A confraria apresentava a justificativa de que isso ocorria em razão de a irmandade não ter outro rendimento para suprir as grandes despesas com ornamentos, festividades e sufrágios de seus irmãos.

Capítulos 10, 11, 12 e 13: festividade de Nossa Senhora, capelão da irmandade e ritos da morte

O capítulo 10 se inicia tratando do compromisso dos irmãos de anualmente organizarem uma festa em celebração a Nossa Senhora, no dia 14 de agosto. Essa celebração deveria acontecer com missas cantadas e sermões no altar de Nossa Senhora, feito pelos irmãos, local onde havia a imagem de Nossa Senhora morta dentro de um esquife, que deveria, segundo as obrigações, estar limpo, como de costume.

O ritual acontecia à tarde, com a saída da irmandade com o esquife contendo a Nossa Senhora morta. Ela era levada em procissão pelas ruas, sendo carregada por sacerdotes

paramentados. Após a procissão se recolher, ela deveria ser retirada do esquife pelos mesmos sacerdotes e depositada no túmulo que ficava no seu Altar. À noite, os sacerdotes deveriam officiar matinas. Na manhã do dia 15, o dia em que acontecia, segundo a crença católica, a Assunção de Nossa Senhora, celebravam-se missas cantadas, além do sermão com exposição do sacramento no Trono da Capela Maior.

À tarde, ocorria a procissão solene com a presença do Sacramento, levado pelas ruas, e da Senhora da Assunção em seu andor, que era conduzido pelos irmãos com solenidade e pompa. Outro ritual era a novena que acontecia para a Senhora da Boa Morte, ritual assistido pelos irmãos vestidos de opa azul com murça branca.

Para as ritualísticas festivas com novenas matinais que aconteciam com a exposição do Santíssimo Sacramento, era encenada a Assunção da imagem da Senhora Morta, em ritos que aconteciam entre os dias 14 e 15 de agosto. Nesse acontecimento, era necessária a provisão do ordinário, por se tratar de festividades previstas no Estatuto, consistindo em uma lei de compromisso. Desejosos de poder organizar a festividade, no capítulo 10, rogavam que, por graça, eles imploravam à Majestade o seu Real beneplácito para a concessão e a confirmação desse capítulo.

Com a organização da irmandade, eram pensadas condições mínimas para a sua existência e o seu amparo legal. Uma delas era a de possuírem um representante da Igreja Católica com a finalidade de serem assistidos e demonstrarem que estavam imbuídos das normas católicas com a presença de um capelão. Esse assunto é tratado no capítulo 11, no qual se afirma que eles teriam um Capelão Sacerdote, eleito com a aprovação da Mesa. Ela escolheria um que satisfizesse as obrigações da capelania, e, ajustando com ele, seria lavrado termo nos livros da irmandade e assinado por todos.

O religioso seria obrigado principalmente a rezar missas da capelania por intenção dos confrades vivos e defuntos, de acordo com os dias determinados pela Mesa. Essas celebrações deveriam acontecer no altar da irmandade, tendo a assistência de dois irmãos vestidos de opas e portando tochas para dar a perceber o zelo. A devoção dos irmãos era demonstrada pela ajuda nas missas.

Apontou-se que, na falta do Thezoureiro, respondia o Procurador, ordenando que o Capelão não celebraria as missas fora do Altar e que, se o fizesse, seria lançado para fora da capelania, pois era pago pelo seu trabalho.

Esses apontamentos nos levam a perceber que o capítulo 11 harmoniza com o 12, pois ele inter-relaciona obrigações do conhecimento do Capelão quanto à natureza frágil do moribundo no leito de morte e no pós-morte.

Essa cultura religiosa profusa, como temos observado, era uma herança portuguesa de migrantes que vieram do Norte de Portugal, uma vez que, de acordo com Ramos (2008), muitos foram os que atravessaram o Atlântico para essa parte do ultramar e trouxeram consigo seus valores culturais e sociais, introduzindo-os na sociedade. Dessa forma, observamos que, além da introdução das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, houve também fatores de interferência de costumes portugueses.

Retomando a reflexão do Livro de Compromisso, o capítulo 12 assegurava que a irmandade possuía um esquife para a condução dos seus irmãos falecidos até a sepultura e garantia a celebração de 12 missas em sufrágio de sua alma, sendo que, ao fim de cada ato, passava-se a certidão, jurada nos livros da irmandade.

Outra questão se relacionava às missas que eram distribuídas pela Mesa para os Reverendos irmãos Sacerdotes de maneira alternativa. Para os irmãos pobres que não possuísem condições de pagar o acompanhamento, a irmandade distribuiria missas, pagando ela própria o valor de 600 réis como esmola por cada missa rezada.

Os irmãos eram obrigados a fazer acompanhamento do falecido até sua sepultura e, para isso, eram avisados pelo Andador. Na marcha do ritual fúnebre, somava-se a presença do Capelão. Cada irmão também tinha a obrigação de rezar uma coroa de Nossa Senhora em intenção da alma do falecido.

Toda essa movimentação, como se vê, era marcada por um compasso em que os ritos da morte realizados pelos irmãos mostravam o sentido da dualidade entre a vida e a morte. É nessa percepção que observamos a aliança que a confraria estabeleceu com os representantes da Igreja. Eles eram os representantes de Deus; eram necessários e importantes, pois estabeleciam uma ponte entre o terreno e o Divino.

A presença do Capelão era necessária na vida religiosa dos irmãos, como podemos observar, uma vez que a alma, considerada o bem mais valioso de um fiel, precisava ser bem encomendada. Sua presença e seu conhecimento quanto a evangelizar, consagrar, celebrar a eucaristia, rezar missas, batizar, ministrar o sacramento da cura, abençoar os fiéis, ouvir as confissões e fazer a extrema-unção constituíam aquilo que os tornava desejados como membros das confrarias. Outro aspecto relevante é que o fato de haver uma autoridade da igreja ao dispor da confraria fazia com que ela fosse mais respeitada.

Essa conexão formou um quarteto no ultramar: irmandade, representantes da Igreja Católica, de Nossa Senhora da Boa Morte e da Coroa Portuguesa. Isso causava, na sociedade aqui analisada por nós, um resultado social, cultural, religioso e econômico que marcou, de maneira indelével, a sociedade setecentista em São João del Rey e nas outras localidades da capitania de Minas Gerais²⁰.

Retomando os estatutos. Para uma boa morte, era preciso haver onde enterrar o cadáver. Por isso, o capítulo 13 constrói uma narrativa demonstrando preocupação quanto às sepulturas que a irmandade teria de fornecer, em decorrência do seu grande número de irmãos e por ser obrigada a dispor de sepulturas livres da Matriz para seus membros.

Diante dessa necessidade de covas, os irmãos peticionaram ao monarca D. João V para obterem a aprovação de seis sepulturas livres e isentas de fábrica. Alegaram que a fábrica se encontrava por beneplácito em poder de sua Majestade, sob a administração da Irmandade do Santíssimo Sacramento, alojada na Igreja Matriz, onde a Irmandade da Boa Morte tinha um altar colateral. Justificaram o pedido argumentando que essa irmandade mantinha reparos da Matriz. Em nome de Nossa Senhora, suplicaram a paternal caridade do monarca para que ele concedesse as sepulturas solicitadas e para que fossem, como mencionado, livres e isentas da fábrica. Também indicaram quais seriam os locais desejados: duas ao pé do altar que construíram para seus Oficiais de Meza e mais quatro, localizadas no corpo da Igreja. O argumento utilizado foi o considerável rendimento que a fábrica apresentava e o fato de que a irmandade suplicante entregava vultosa quantia, todos os anos, nos períodos das festividades e dos enterros dos irmãos; por vários anos, haviam dado uma soma que chegava a dez mil cruzados, o que poderia ser conferido nos seus livros. Finalizaram dizendo que, por esses motivos, deveriam ser atendidos.

No capítulo 14, apresentaram a punição sobre os irmãos que não pagassem suas obrigações à irmandade. Diante da omissão, o dever da confraria era alertar que o irmão que falecesse em negligência e, por falta de zelo ao culto de Nossa Senhora, não fizesse os pagamentos de anuais e meçadas além de desencaminhar seus bens, sem cumprir com a sua obrigação como católico, sofreria punição. Essa ação seria penalizada, porque, de acordo com esse capítulo, era com as expensas pagas que se celebravam os ofícios divinos, cultos a Nossa Senhora e sufrágios aos irmãos falecidos.

²⁰ Temos consciência de que em todas as capitanias houve resultados que se assemelham a essas questões, em decorrência da leitura de vários livros de compromisso da colônia ultramar, mas nos detemos especificamente a esse Livro de Compromisso.

Acrescentaram que, por esse desleixo, a irmandade não seria obrigada a fazer seu sufrágio, acompanhar-lhe e dar-lhe sepultura. Ressaltaram ainda que aqueles que caíssem em pobreza, mas sempre tivessem cumprido com suas obrigações com os pagamentos no tempo que fosse possível, sem culpa de omissão e negligência, estavam desobrigados de pagar pelo infortúnio que lhe acontecesse.

Previendo qualquer adversidade nos pagamentos, o capítulo 15 descreveu as obrigações dos irmãos de pagarem àqueles que deviam. Toda essa preocupação de pagamento estava assentada no discurso de que, uma vez que se oficializavam como irmãos, deveriam ter o cuidado de pagar o que devessem todos os anos, tanto as anuais como as mesadas. De acordo com o capítulo, a quantia solicitada era destinada para sustentar a irmandade com ornamentos, alfaias, limpeza do altar, ornatos para Nossa Senhora, bem como sua festividade e os cultos rendidos a Ela.

Caso houvesse omissão de pagamento por dois anos sucessivos e tendo posses o irmão, ele era acionado pela Justiça Ordinária executiva, por ser de utilidade para o Culto Divino e para os sufrágios dos irmãos. Essa ação era do interesse de todos, pelo benefício que resultava às suas almas, apelando-se para o mérito caritativo do cumprimento de suas obrigações monetárias em favor dessas razões.

Caso houvesse descumprimento, o castigo empregado era a desobrigação da irmandade de fazer seu sufrágio e seu enterro. Além disso, em razão de seu mau exemplo e de sua falta de zelo católico, se a Meza decidisse, seu nome seria riscado do livro, como aponta o capítulo 18.

Segundo os capítulos, a disciplina era uma maneira de estabelecer os limites da relação entre os irmãos. Desse modo, o capítulo 16 estabeleceu aos irmãos outra norma para aqueles que quisessem que a irmandade os enterrasse e acompanhasse a sua sepultura, abrindo possibilidades para aqueles que não fossem membros.

Nesse sentido, decretou-se que, se alguma pessoa que não participasse da irmandade desejasse ser carregada no esquife até a sepultura, ela daria uma esmola de 12 mil réis, mas, se a opção fosse somente pelo acompanhamento, daria 6 mil réis. Permitia-se, dessa forma, a abertura também àqueles em estado de morte, ou em idade decadente, com mais de 50 anos. Estes pagariam como esmola 24 mil réis. Esse último valor era estipulado em razão de essas pessoas não terem servido ou sido úteis à irmandade, a qual tinha despesas com enterros e sufrágios.

No capítulo 17, volta-se a falar do Thezoureiro, sendo feita a exigência de que, ao findar seu pleito pelo período de um ano, ele logo prestasse contas e saísse, o que nos leva a notar um nível de tensão com a exigência de sua saída. O prazo para que ela ocorresse era de 15 dias após a publicação da nova eleição. Imputa-se, ainda, uma pena de multa pelos novos componentes de Meza, com valor de 16 libras de cera para o Altar.

Não havendo cumprimento, o Thezoureiro pagaria com seus bens, recorrendo-se à execução judicial, como apontado no capítulo 15. Essa sentença estava acompanhada da responsabilidade da Meza de cobrar as dívidas com a irmandade. Para efeito de cobrança, valia-se do Escrivão responsável pelos livros de receitas e despesas, que lhe apresentava suas dívidas, mostrando ser verdadeiro seu débito com a confraria.

Como pode ser observado, vários requisitos eram exigidos para participar da irmandade, e o capítulo 18 dedicou-se à advertência para que não fossem aceitas pessoas com vícios e costumes prejudiciais à irmandade. Salientou-se que a confraria não aceitaria homem ou mulher que não fosse temente a Deus, bem como à justiça do Monarca; deveriam ainda possuir bons costumes e serem de boa conduta.

Para assegurar que esses critérios fossem cumpridos, a Mesa deveria ter vigilância. Essas observâncias ocorreriam para evitar a admissão de pessoas orgulhosas, enredadeiras, maldizentes, semeadoras de desavença e discórdia, propensas a furtos, bebedoras que perdiam o juízo e aquelas que praticassem outros atos que as tornassem incapazes de permanecerem entre os bons. Essa conduta, de acordo com o capítulo, tinha a finalidade de separar os irmãos, para não se perverterem. Dessa maneira, a recomendação era uma forma de manter o exemplar comportamento, honrando o serviço de Deus e de sua santíssima Mãe, intitulada naquela confraria de Boa Morte.

A admoestação segue o curso alertando que, diante de tais recomendações, Deus não permitiria haver irmão possuidor de tais vícios. Se acontecesse esse infortúnio, a Mesa o expulsaria da irmandade e faria termo mandando pôr cola no local de entrada do seu nome no livro de assento, e o nome seria riscado por causa do defeito ou do vício. Diante dessa situação, era fechado e cancelado o termo de entrada, para que não houvesse mais memória do irmão exilado.

Essa punição era muito severa e deixava a pessoa exposta para a sociedade, visto que não faria mais parte da confraria. Desse ponto de vista, o indivíduo perdia muito, pois participar de uma confraria significava ser reconhecido social, cultural e religiosamente em uma sociedade.

Como pode ser observado, a Mesa Diretora tinha um papel fundamental na vida da confraria, de modo que, no capítulo 19, foi reservada uma condição especial para aqueles que eram devotos ou que fizeram promessa para ocupar algum cargo na Mesa, bem como para aqueles que quisessem ser reeleitos. Para isso, era examinada a situação, e, se os irmãos achassem que isso era útil para servirem a Nossa Senhora, o postulante era admitido no cargo desejado. Se os irmãos fossem contrários à solicitação, o pedido era recusado.

No capítulo 20, foi atribuída aos irmãos de Mesa que servissem no ano vigente a obrigação de cada um, sendo estipulado um mês, de tirar esmolas pelas ruas da vila, com bacia e vestido de opa da irmandade. Essa ação de diligência foi considerada indispensável, e aqueles que não cumprissem essa determinação sem justa causa ficavam responsáveis pelo prejuízo causado à irmandade. Isso porque, de acordo com esse capítulo, as esmolas eram consideradas para a compra de cera para todo o ano e colocadas no altar, ficando o Juiz com a responsabilidade da arrecadação das esmolas.

Dessa maneira, foi estipulada como penalidade a multa de quatro libras de cera para os irmãos que não cumprissem de forma satisfatória sua obrigação e se faziam carga para o Thezoureiro que as arrecadava. E, para que nenhum irmão de Mesa tivesse descuido e alegasse ignorar com desculpas esse dever, o Juiz lavrava pauta e fixava em local público, declarando a nomeação dos irmãos a tirarem esmolas em cada um dos meses.

O capítulo 21 atribuía a cada Meza, ao final de seu mandato, a obrigação de fazer o inventário de todos os bens que a irmandade possuísse, declarando ornamentos e alfaias para o novo Thezoureiro no ato da posse da nova Mesa.

Para consolidar esse ato, o Escrivão lavrava termo de recebimento e entrega assinado pelo novo Thezoureiro e pelo Juiz da Mesa anterior; também se declaravam no Inventário os bens que foram acrescidos e aqueles que diminuíram no ano vigente. Essa atitude propiciava que não houvesse descaminho dos bens sem que os Mezarios ficassem cientes. Sabendo da real situação, se necessário, eles providenciariam o que fosse justo. Havia cuidado e vigilância, e, se detectado descaminho dos bens, o Thezoureiro se responsabilizaria, com seus próprios bens se fosse necessário, pelos prejuízos em decorrência de sua omissão e sua negligência.

Para assegurar a história, os rituais e os bens constituídos pela confraria, o capítulo 22 foi destinado a informar quais livros ela compunha e sua finalidade: receita e despesas, recibos das despesas que se fizerem termos das entradas de Irmãos, lançamento das Certidões das Missas dos Irmãos que faleciam e sufrágios que se lhe fizessem termos e acordos da Meza, registo de alguns papéis e documentos pertencentes à irmandade, eleições e posses dos

Mezarios, cargas dos anuais e mezas dos irmãos, inventário dos bens, trastes e mais ornamentos e alfaías que possuíam a irmandade, os quais eram escritos por seu Escrivão. Advertiram que todos os livros estariam sempre em poder do Escrivão, sendo rubricados e numerados pelo Juiz da confraria e afirmaram ainda que se daria fé e crédito ao que escrever o Escrivão.

O Estatuto encerra-se no capítulo 23, fazendo alertas para os irmãos que fizessem oposição às determinações da Meza. Nesses termos, definiu-se que fossem expulsos e riscados para sempre da confraria qualquer irmão ou irmã sem remissão que demonstrassem desrespeito e praticassem desobediência de maneira formal, opondo-se oralmente ou através de escrita em relação às determinações, resoluções e decisões da Mesa.

A apreensão apontou também para as normas de acordo com as determinações que foram estabelecidas pelo Estatuto, salientando que, com a aprovação e a confirmação do monarca, esse documento servia de lei para a governança da irmandade. Outro ponto de admoestação alertava aqueles que fermentassem ou sustentassem maquinações, orgulhos, acompanhamento de outros com tais pensamentos, bem como discórdias de qualquer natureza. Com isso, concluem-se os 23 capítulos elaborados pela Irmandade da Boa Morte.

Considerações finais

Diante da apresentação dos capítulos da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte para ter aprovação da Coroa Portuguesa, foi possível perceber as normas de submissão ligadas às Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Notamos que, mesmo se servindo dessa Constituição, a Irmandade da Boa Morte construiu capítulos que atendiam aos seus interesses, elaborando regras e cobrando dos irmãos comportamentos que deveriam seguir.

Os 23 capítulos evidenciaram os cargos da Mesa diretora, os rituais da festividade ao orago e o culto da morte, mostraram o poder e a cobrança de cada membro ao ocupar determinado cargo, elucidando a contratação de membros da Igreja para que houvesse legitimação de sua confraria e esta realizasse o trabalho ministerial a serviço de Deus, dos confrades e das confrades.

No que diz respeito aos pontos de tensão, eles apareceram sob a forma de multas, expulsão e riscamento do nome do livro de assento dos irmãos que não cumprissem com os estatutos, estendendo-se para a cobrança da saída do Thezoureiro após a eleição anual de Meza.

Além disso, a confraria estabeleceu que aceitaria como irmãos aqueles que fossem brancos, pardos legítimos e libertos, vetando negros cativos, livres e libertos de fazerem parte dela.

Assim, o estudo desse Estatuto contribuiu para pensarmos sobre as diferentes representações construídas por associações leigas em Minas Gerais, mostrando-nos que, em cada agremiação, seus membros procuraram formas de manter autonomia nos diferentes espaços de convívio social.

Não atribuímos palavras finais para este estudo; por certo, ele nos auxiliou na compreensão de uma sociedade colonial dinâmica, servindo para relacionar as formas de poder exercidas pelas confrarias mineiras e aquelas de outras capitanias do Brasil que mantiveram características portuguesas. Por fim, essas implicações se abrem em novas perguntas.

Referências

CONSTITUIÇÕES primeiras do Arcebispado da Bahia feitas, & ordenadas pelo Illustrissimo e Reuerendissimo Sor D. Sebastião Monteyro da Vide, Arcebispo do Arcebispado, & do Conselho de Sua Magestade, propostas e acceytas em o Sinodo Diocesano que o dito Senhor celebrou em 12 de junho do anno de 1707. Lisboa Occidental: na Officina de Paschoal da Sylva, Impressor de Sua Magestade, 1719.

ARAÚJO, Marta Maria Lobo de. **A confraria do Santíssimo Sacramento de Pico de Regalados (1731-1780)**. Coimbra: ATAHCA, 2001 p. 86.

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

RAMOS, Donald. **Do Minho a Minas**. Revista do Arquivo Público Mineiro. Belo Horizonte, v. 44, n. 1, jan./jun., p. 132-153, 2008. Disponível em: https://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/RAPM%2006%202008_do%20minho%20a%20minas.pdf. Acesso 20 de novembro 2022.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SCARANO, Julita. **Devoção e escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no Século XVIII**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.

Capítulo V

TECENDO A HISTÓRIA CULTURAL E A MEMÓRIA DA FOLIA DE REIS NA FAZENDA TAPERA: Um Estudo Etnográfico da Tradição Natalina em João Pinheiro (MG)

DOI 10.5281/zenodo.10511460

Angelita Aparecida Ferreira de Souza
Maria Célia da Silva Gonçalves

81

Introdução

“O que é escrito, ordenado, factual nunca é suficiente para abarcar toda a verdade: a vida sempre transborda de qualquer cálice.” (Boris Pasternak)

O estudo da história e cultura local é uma importante contribuição que um historiador pode oferecer à sua sociedade. Ao dar voz e registrar as memórias de personagens pouco conhecidos na historiografia tradicional, os historiadores locais ajudam a afirmar a identidade da comunidade e a preservar sua história para as gerações futuras. Ao catalogar memórias, colecionar fatos e escrever sobre a vivência da população, eles constroem um legado que permite que a sociedade conheça e valorize seus saberes e fazeres. Dessa forma, a cultura e a história local são valorizadas e preservadas. Partindo dessa constatação é que esta pesquisa tem como objetivo investigar como se dá o processo educativo popular nas Falias de Reis na comunidade da fazenda Tapera, localizada no município de João Pinheiro (MG).

João Pinheiro é um município localizado na porção Noroeste do Estado de Minas Gerais, com uma extensão territorial de 10.727,097 km², o que o torna o maior município do estado em termos de área. Devido à sua vasta extensão territorial, é considerado um verdadeiro vazio demográfico. Sua população estimada é de 47.990 pessoas, de acordo com dados do IBGE de 2021. O município está localizado na região conhecida como sertão, conforme definido por Guimarães Rosa em "Grande Sertão: Veredas".

Para Guimarães Rosa (1986) em "Grande Sertão: Veredas", o sertão não é apenas um lugar geográfico, mas um estado de espírito, um modo de vida, uma condição humana. O

sertão é descrito como um lugar de conflito, isolamento e dificuldade, onde as pessoas lutam para sobreviver e se relacionam em uma rede complexa de alianças e rivalidades. O sertão é também um espaço de transcendência, onde a natureza e o divino se fundem e os personagens experimentam uma profunda transformação interior. Nesse sentido, o sertão é uma metáfora para a condição humana e suas lutas, desafios e possibilidades.

Desde a época da colonização, as Folias de Reis fazem parte da cultura brasileira como autos natalinos, e sua celebração evoluiu ao longo do tempo em diversas regiões do país. Em João Pinheiro, essa tradição popular é uma das mais importantes e é transmitida de geração em geração por meio da memória, dos mais velhos para as crianças, como destacado por Gonçalves (2011).

Ainda de acordo com a historiadora Maria Célia da Silva Gonçalves, a prática festiva do Natal tem como objetivo retratar a visita dos Três Reis Magos ao Menino Jesus e celebrar a união familiar. Para aqueles que seguem a doutrina religiosa, essas celebrações trazem momentos emocionantes e afetuosos, especialmente para aqueles que já receberam graças por meio de promessas e fé. Conforme Gonçalves (2011), as celebrações têm um impacto significativo na cultura e na religiosidade da comunidade de Pinheiros, assumindo a importante função de preservar um conhecimento singular, a invocação dos santos para a cura e resolução de questões materiais e espirituais. Além disso, as folias têm o papel de recriar identidades e incorporar indivíduos marginalizados pela sociedade.

A Folia de Reis, em seu legado, transmite aos seus seguidores uma sensação de alegria, proporcionando uma oportunidade para despertar a integração espontânea dos jovens e de toda a família. Como bem afirma Silva et al. (2021, p.19), "esperamos transmitir um pouco do que ouvimos, vimos e sentimos da grandeza, riqueza e beleza que envolvem as Folias de Reis nestas distantes plagas".

Metodologia

A metodologia utilizada nesta pesquisa sobre a história cultural da Folia de Reis da Fazenda Tapera foi baseada na pesquisa etnográfica de André (1995). Essa abordagem incluiu o acompanhamento do giro e a entrevista com 12 membros da comunidade relacionados à folia. Além disso, para a realização das entrevistas gravadas, utilizou-se a metodologia da História de Vida Temática (MEIHY, 2005), a qual consiste em explorar os temas e questões que emergem da narrativa do entrevistado.

Percebe-se que o método etnográfico é apresentado como uma solução para a efervescência do momento e para a compreensão mais aprofundada do contexto investigado. A pesquisa de um determinado grupo social exige um verdadeiro "mergulho" em seu universo, e a etnografia é uma ferramenta que possibilita isso. Por meio da etnografia, as pesquisadoras puderam não apenas registrar as situações de interação entre os sujeitos, mas também compreendê-los em seu contexto social, cultural e histórico. Dessa forma, foi possível obter uma visão mais completa e complexa da dinâmica das folias de reis e dos grupos que as praticam.

Depois de coletados, os dados das entrevistas foram transcritos integralmente e apresentados aos narradores, que os leram e concordaram ou propuseram mudanças e acréscimos de algumas outras lembranças. Os sujeitos participantes da pesquisa assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e concordaram com a divulgação de suas identidades.

As entrevistas foram transcritas com uma breve revisão ortográfica, mantendo a escrita próxima da fala do entrevistado para respeitar o universo cultural dos narradores. Com isso, buscou-se compreender a história e a importância da Folia de Reis na construção da identidade cultural dos pinheirenses, a partir das perspectivas e vivências dos próprios foliões (MEIHY, 2005).

De acordo com a explicação dada por Le Goff (1996), a opção por utilizar a História Oral como método de pesquisa se justifica pelo fato de que a memória desempenha um papel crucial no estudo da história regional. É por meio da memória que as tradições, costumes, histórias e experiências dos habitantes de uma região são transmitidos de geração em geração, tornando-se um elemento fundamental do que se chama de identidade, seja individual ou coletiva. Le Goff (1996) destaca que a busca pela identidade é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades, sendo realizada na febre e na angústia. Essas lembranças são importantes para a compreensão da identidade cultural e social de um povo, permitindo a análise da evolução dos costumes e valores de uma sociedade ao longo do tempo.

A memória engloba um conjunto de práticas, saberes e experiências compartilhadas que são transmitidos de geração em geração, contribuindo para a construção da identidade e história das comunidades locais. É importante destacar que a memória é um processo de reconstrução contínua do passado, que é influenciado pelo presente e pelas relações sociais e culturais, como afirmado por Silva, Gonçalves e Silva (2011).

O início, as raízes deste ritual

A partir deste ponto, iniciaremos o relato de uma história etnográfica sobre a origem do festejo comunitário e do Terno de Folia da Fazenda Tapera, além do seu desenvolvimento ao longo de quase 60 anos de existência. Inicialmente, entrevistamos o precursor dos foliões, um dos primeiros a aderir ao grupo e que ainda é muito respeitado pela comunidade, apesar de não ter participado da Folia nos últimos anos devido a problemas de saúde. Ele sempre faz questão de estar presente todos os anos, movido pela fé aos santos. O nome dele é Benedito Batista de Souza, conhecido como "Benedito Preto", que foi folião do Terno desde a sua fundação em 1957, quando tinha vinte anos de idade, até o ano de 1984.

Benedito Preto se lembra de todas as datas e nomes envolvidos na fundação do Terno, e nos conta detalhadamente como tudo aconteceu.

O nome da Folia começou com esse nome mesmo, Fazenda Tapera. Não tinha folia na época aqui. O capitão Geraldo Gomes tinha deixado a folia lá de cima e estava sentindo falta. O Jovenço chamou para unir e montar a folia. Mas não tinha folião, porque os foliões ficaram lá em cima, no Riacho Fundo, porque a folia era de lá. O motivo que acabou foi a implicação deles uns aos outros. Aí largou lá, mas na época ele ainda queria foliar. Jovenço chamou ele para ser o capitão e ele veio como capitão. (Entrevista com Benedito Batista de Souza: folião, de quando iniciou)

Na narrativa de Benedito Preto, podemos perceber que a Folia da Fazenda Tapera surgiu após o fim de outra folia da região, a Folia da Fazenda Riacho Fundo, que acabou devido a desavenças entre os membros. Jovêncio Luiz Gonzaga, morador da Fazenda Sangue próxima à Tapera, viu uma oportunidade de criar uma nova folia e convidou Geraldo Gomes para ser o capitão. Geraldo aceitou com entusiasmo, mas ainda faltavam outros membros para compor o grupo. Benedito Preto nos conta os nomes dos primeiros integrantes e como foi o primeiro ano de existência da Folia da Fazenda Tapera.

Aí, Jovenço chamou todos, e aí começou. Juntou Ricardo Gonçalves, que era reposta, Osvaldo Ferreira, João Ferreira, Venâncio Cardoso, Zé Cardoso, Manoel Cardoso e Tonho Baguaçu, que era o caixeiro, e eu, que era o quarto voz. Foliávamos de 57 até 84, quando eu me afastei. Todo mundo era daqui da Fazenda Tapera, não veio nenhum folião do Riacho Fundo, só Geraldo Gome. A primeira festa foi na casa do Taviano Ismera, lá na Maiadinha. Jovenço fez a saída da folia aqui, mas a festa foi lá. Naquela época tinha gente demais, na saída era igual a uma festa de reis de hoje, tinha gente demais. Tinha ano que nós foliávamos do dia vinte e cinco

até dia três, dormia uma noite e andava outra noite, a pé, para parar nessa época, dia dois, três de janeiro. Nós iniciamos com doze foliões, que é o certo, mas depois já estávamos com dezoito. Mas hoje não tem uma folia que tenha doze foliões. (Entrevista com Benedito Batista de Souza)

A Folia da Fazenda Tapera iniciou com doze integrantes, mas posteriormente esse número aumentou. Segundo Benedito Preto, eles eram moradores das fazendas vizinhas. No primeiro ano, realizaram a saída e a festa de Reis. A festa de Reis foi realizada no distrito de Malhadinha e a saída foi feita pelo fundador da folia, Jovêncio. Naquela época, havia uma multidão de pessoas até mesmo na saída, e todos participavam assiduamente.

Após a saída, o giro era feito do dia 25 de dezembro até 3 de janeiro, dormiam uma noite e giravam em outra, a pé. Essas informações são frequentes nas narrativas dos foliões mais velhos, evidenciando a importância do ritual das Falias de Reis na construção da identidade do pinheirense. É interessante destacar que, segundo Stuart Hall (2006), a identidade não é algo fixo ou natural, mas sim um processo que é influenciado pelas relações de poder e pela forma como as diferenças são representadas na sociedade. Para Hall (2006), a identidade é formada por múltiplos aspectos, como raça, etnia, classe social, cultura, sexualidade, entre outros. Sendo assim, a identidade é vista como um processo dinâmico de "tornar-se" e de "ser reconhecido como", em constante transformação e influenciado pelas relações sociais. O ritual das Falias de Reis, portanto, pode ser entendido como um elemento importante na construção da identidade do pinheirense, uma vez que ele envolve e representa muitos desses aspectos que formam a identidade das pessoas.

Durante uma conversa com um folião que possui boa memória, foi afirmado que a Folia da Fazenda Tapera foi bastante rigorosa durante seus anos de existência. Em 1978, o capitão Geraldo Gomes faleceu, e o capitão "Didico" assumiu por um ano. Em seguida, Francisco Borá, mais conhecido como "Chico Borá", tornou-se o capitão em 1979, mas afastou-se do cargo por motivos de saúde, passando a liderança para o Sr. Elizeu Pereira Batista em 1997, que ainda é o capitão da Folia hoje. Em 1984, Sr. Benedito abandonou a folia, sendo o único folião ainda vivo entre os membros fundadores da Folia de Reis da Fazenda Tapera.

A análise da foto abaixo revela aspectos importantes relacionados à Folia da Tapera, uma festa com raízes culturais em uma comunidade específica. Primeiramente, a resistência da tradição é evidente, já que a festa continua sendo realizada após mais de seis décadas de sua criação, mantendo suas características e significados. Além disso, a foto destaca a importância da memória na manutenção dessa tradição, uma vez que a casa antiga onde a festa

começou em 1957 ainda está presente na imagem, reforçando a ideia de que a história da festa está presente na mente dos participantes e da comunidade em geral. A imagem também mostra a continuidade da tradição, que se renova a cada ano e é transmitida de geração em geração, reforçando a identidade e a cultura da comunidade. Por fim, é possível perceber que a tradição da Folia da Tapera é fortemente baseada na comunidade, em suas relações sociais e culturais, o que reforça a importância da festa como um evento de coesão e identidade para aqueles que a celebram.



Figura 1 Casas da realização da festa de Santos Reis. **Acervo:** Angelita Aparecida Ferreira de Souza-02/01/2023.

Antes de deixar a Folia, o Sr. Benedito relembra que durante os giros não havia meio de transporte, nem mesmo animais como cavalos ou bois. A forma de girar era muito rigorosa e as ordens do capitão deveriam ser cumpridas estritamente. Nas suas reminiscências, era assim que acontecia:

"Diapé, diapé, debaixo de muita chuva, não tinha cavalo, diapé, molhando, ficando na beira de córrego cheio esperando baixar as águas, era desse tipo direto. Não podia tomar banho nem trocar de roupa, nós tomamos uma vez, e o capitão brigou para danar com nós, aquilo ali você suava, mas tinha que tolerar. Não podia passar os instrumentos debaixo da cerca e nem as toalhas, como nós andávamos diapé, chegava na cerca e tirava as toalhas. Não ia e voltava com a folia não, não podia ir e voltar do meio do caminho não, sempre para a direita, que não podia voltar. Diziam eles que andava uma perseguição atrás, se voltasse, topava briga. Não podia topar uma folia

com a outra que dava problema, e nós evitávamos. Aqui para toda banda tinha folia, nós íamos no Justino ali, e eles iam também. Aconteceu de ir e eles estavam chegando, e nós voltamos. E Venâncio Cardoso era bem de idade e ele sempre corrigia isso aí." (Entrevista com Benedito Batista de Souza: folião)

Durante a conversa com o Sr. Justino, ele explicou como foi sua inserção no terno da Folia da Fazenda Tapera. Anteriormente, ele participava da Folia do Espírito Santo e morava do outro lado do rio. Ao se casar e mudar para o lado onde a Folia da Tapera pertencia, ele desejava que cantassem em sua casa. No entanto, na primeira vez que o terno da Tapera chegou para apresentar seus cantos de Folia, foram surpreendidos por outro grupo de Folia que já estava lá. Isso obrigou o terno da Tapera a voltar para evitar que suas superstições fossem concretizadas. O Sr. Justino explicou que, depois desse episódio, ele foi convidado a participar do terno da Tapera e assim passou a fazer parte da tradição. A história do Sr. Justino evidencia como a Folia de Reis pode unir comunidades e como a participação em uma tradição cultural pode levar à formação de novas relações sociais.

Eu comprei uma viola novinha, fiquei esperando a folia lá em casa, eles ia até a casa de "Martinzão", sua tia "Maria Chata", e de lá eles voltava e não acabava de chegar aqui, aí a folia de Zé Caixeta de lá do rio cruzava o rio e veio cantar aqui, aí eu dei a viola pra folia de Zé Caxeta, no outro ano, a folia da tapera, foi até Maria Chata de novo e não veio até aqui, aí eu peguei a esmola e mandei levar onde eles estava, aí eles acabaram de chegar, foi lá em casa, e foi indo eu passei a acompanhar eles e eles me chamou pra ser folião, mas eu foliei só uns quatro, cinco ano.

De acordo com os entrevistados, havia regras que precisavam ser cumpridas. Os relatos do Sr. Justino corroboram com a fala do Sr. Benedito, que evitava visitar a casa do Sr. Justino por medo do encontro das duas folias. É possível que a visão do morador tenha sido distorcida pelas atitudes do terno de folia. Para dar continuidade a este assunto, que possivelmente não foi resolvido na época, um terceiro entrevistado, Elizeu Pereira de Batista, conclui com um possível motivo para a exclusão do Sr. Justino na rota do giro da Folia Fazenda Tapera.

Então, antigamente tinha essa burocracia mesmo, que uma pessoa, por exemplo, eu morava do lado de lá do rio, casei com uma moça do lado de cá do rio, tá entendendo, então eu fiz uma casa do lado de cá do rio, então às folia não ia naquelas casa, lá era desse tipo, tinha as reservas, os setores, podia sair não. Igual, a minha vó morava ali perto do Valdemaro, pouco por baixo de onde tem uns pé de macaúba, pode olhar dentro do pasto tem uns pé de macaúba, ela morava ali, então eles ia ali, e não ia vinha cá no Justino, porque o Justino tinha casado com uma moça de cá do rio, então,

porque a dona “bastiana” era do lá de cá do rio, casou e morava lá onde o “laore” mora, então, como a moça era do lado de cá do rio, eles numa ia na casa deles, tinha essa burocracia, então a folia de cá, ia lá no Justino e não ia no Valdemaro. (Entrevista Elizeu Pereira de Batista)

Conforme mencionado anteriormente, os membros e líderes das Folias de Reis mantinham e ainda mantêm certa resistência em misturar a folia com a comunidade. Essa atitude pode ser vista como uma forma de respeito, mas, segundo os relatos dos fiéis, também pode ser vista como uma forma de impedir essa mistura. Durante a participação do Sr. Benedito neste terno de Folia, ele relatou as dificuldades enfrentadas para a realização da festa. A falta de doações foi um grande obstáculo e, mesmo aqueles que tinham melhores condições financeiras, negaram ajuda.

Antigamente não tinha contribuição de ajuda não, inclusive a gente passava muito aperto, como eu mesmo passei, meu pai passou, a prioridade que existia numa festa para nós na época, era vaca, o povo o povo disse que tinha, e os que tinha, não vendia as vezes fiado para a gente, aconteceu com nós dois, não tinha ajuda, tinha ajuda assim, de esmola, de mantimentos, um frango tinha, agora hoje não, hoje ninguém não faz conta de vaca, qualquer um dá, não tá nem aí, na época era difícil. Hoje ajuda, hoje todo mundo ajuda, até quem não é da comunidade de dentro, que é mais de fora, ajuda, contribui. (Entrevista com Benedito Batista de Souza: folião)

Assim Sr. Benedito vai comparando a realidade atual com a do passado, onde a ajuda era escassa e muitas vezes limitada a esmolas e mantimentos básicos. Eles mencionam que a prioridade na época era ter uma vaca, mas mesmo quando havia, as pessoas não vendiam fiado para sua família. No entanto, eles notam que agora as coisas mudaram e que há mais ajuda disponível, não apenas de dentro da comunidade, mas também de fora. Ele está fazendo referência à algumas parcas políticas públicas de preservação das Folias de Reis no município de João Pinheiro (MG).

Além das dificuldades, desabafa o Sr. Benedito, nem sempre eram bem recebidos pelos moradores enquanto giravam, segundo ele ouvia reclamações e conversas “travessadas” para servir para eles desta forma, “Ah! Isso aí, até hoje é assim, muitos recebiam de braços abertos, e agora muitos cê via que não. Quando nós chegamos na casa de “fulano”, um dia ele falou: ixi, mundo vei de home andando atoa e eu apertado de serviço. Cê via que.... Falou com nós”. (Entrevista com Benedito Batista de Souza: folião)

As dificuldades foram sendo superadas ao longo do tempo. As festividades eram um espetáculo à parte e ocorriam nos arredores da casa da festa, sempre com muitos cavalos adornados com arreios bonitos, forrados com "cachonilo" de confecção artesanal. As pessoas

que não iam a pé usavam carroças, carros de bois ou, na maioria das vezes, seus próprios animais. Nos dias de hoje, é raro encontrar animais amarrados nas cercas dos currais, pois foram substituídos por centenas de carros.

As pessoas que tinham alguma função na festa, como cozinheiras, foliões, serventes, floristas, fogueteiros e rezadores de terço, geralmente chegavam à festa uma semana antes para ajudar nos preparativos. A cada vez que alguém se aproximava da festa, os foguetes eram soltos para anunciar a chegada. Tudo era feito com muita devoção, sem abusos, eram servidos vinho durante a semana, a alegria era a marca da festa. Mas, tudo isso foi se dissipando, os foliões foram substituindo uns aos outros, muitos deles faleceram, a zona rural estava sendo trocada pela cidade, a festa que antes era uma das maiores da comunidade, foi sofrendo alterações, as pessoas da comunidade que tinham mudado para a cidade, encontrava dificuldades para regressar na data da festa, eram estradas de chão, mal cuidadas, sempre na época chovia muito, as estradas alagavam, nem todos tinham condições de carro próprio, sua única condição da cidade até a fazenda era o ônibus circular, que não tinha boas condições de uso, trazendo muita cansaço a quem utilizava.



Figura 2: Giro da Folia Tapera em 2023. Acervo: Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 02/01/2023.

Apesar das mudanças e transformações que a Folia da Tapera passou ao longo do tempo, ainda é evidente a preservação da tradição das Falias de Reis do mundo rural de Minas Gerais. Os foliões continuam a fazer o giro a pé, enfrentando as chuvas típicas do mês de dezembro/janeiro, passando por córregos cheios e trovoadas, demonstrando sua resistência e perseverança em manter viva essa importante manifestação cultural. Essa resistência é um exemplo da força das tradições populares e sua capacidade de sobreviver e se adaptar ao longo

do tempo. A Folia da Tapera é uma forma de manter viva a história e a cultura de uma região, e é um testemunho do compromisso dos foliões em preservar suas raízes e tradições.

A fé repassada por gerações

Durante todo o processo de pesquisa, foram realizadas diversas perguntas aos entrevistados com o intuito de compreender melhor a função e a motivação que os levou a participar da Folia de Santos Reis. A seguir, apresentamos alguns trechos das entrevistas realizadas com os foliões.

90

Com doze anos, eu via meu pai cantar, meu avô cantar, eu fui invocando com aquilo, meu tio cantar, e fui invocando com aquilo, meu tio era capitão da folia, era primeiro capitão daquela folia lá, meu pai cantava quinta voz, cantei na sexta voz, cantava na sexta voz, o último lá, depois foi mudando, mudando, cantando resposta, mudando de lugar até chegar a ser capitão. (Entrevista com Elizeu pereira Batista: Capitão)

Desde menino, desde criança, ouvindo folia, eu criança lá em Olhos D'Água, acompanha a folia do Filipe, não era folião mas acompanhava desde menino, acompanhava de manhã, de dia, tarde e noite, de dia saía para as roças com eles, passava a noite toda com eles, giro de folia inteiro. Na verdade, papai era folião, hoje é folião, mas na época que eu era criança e que eu seguia, ele não foliou, ele não foliava. Ele até veio foliar agora já, bem depois, que eu já tinha ingressado na folia, foi que ele voltou a foliar de novo. Aí, mas foi mesmo chamado de Deus mesmo, chamado de Santos Reis mesmo, gostar e pronto. (Entrevista com Mailton Oliveira Santos: Capitão regente)

Ambos os depoimentos destacam a influência da tradição familiar na participação na folia de Santos Reis. Elizeu conta como desde menino ele viu seu pai, avô e tio cantando e isso o inspirou a seguir a tradição. Já Mailton conta como acompanhou a folia desde criança junto com seu pai, mesmo que na época ele não fosse folião. Ambos destacam também o papel da devoção religiosa como fator importante na escolha de participar da folia e ser chamado de capitão. Nos relatos dos entrevistados é muito comum perceber que os foliões das Falias de Reis ingressarem nas Falias seguindo o exemplo de familiares, principalmente pais, avós, tios, irmãos e outros parentes que já fazem parte da tradição. Isso ocorre porque as Falias de Reis são uma tradição familiar e comunitária que é transmitida de geração em geração.

Herança do meu avô, minha avó era capitão de folia, assim que eu dei de entender para gente, minha vontade era foliar mesmo, está com quarenta e dois anos que eu tô na folia. Simplesmente eu entrei na folia né, comecei

assim sem às vezes até nem saber bem direitinho o que que era folia, na verdade eu entrei muito novo, eu entrei na folia eu estava com quatorze anos, quinze anos por aí que eu estava. (Entrevista com Adão Soares Silva: Caixeiro)

A participação na Folia de Reis é uma prática cultural que tem grande importância na transmissão da cultura e tradição popular, assim como na formação de laços familiares e comunitários. As crianças crescem observando seus familiares participarem das folias, aprendendo as músicas, danças e tradições, o que naturalmente acaba despertando o interesse em participar também. Além disso, muitas famílias têm o hábito de formar grupos familiares de folia, reunindo parentes e amigos próximos para participar da tradição juntos. Essa participação ativa na tradição ajuda a manter viva a cultura popular, transmitindo-a de geração em geração. A pesquisadora Gonçalves (2011), ao estudar as Folias de Reis de João Pinheiro, destacou essa importância da participação familiar e comunitária na tradição, e esse fato também se aplica à Folia de Reis da Tapera.

Comecei no ano de noventa e dois, quando tinha dezessete anos, o que me incentivou a participar da folia foi o nosso gesto de fé, a devoção aos três reis santos, cada um tem um santo da sua devoção, e a gente, claro que a gente respeita todos os santos, mais tem os três reis santos o nosso santo da nossa devoção, o nosso santo que é a nossa tradição religiosa aqui da tapera né, e do município de João Pinheiro inteiro né, é um dos santos mais falado aí, e a gente quer dar continuidade a essa devoção aí. E por incentivo de outros foliões, são várias as funções: sanfoneiro, capitão, 1º voz, 2º voz e outros. (Entrevista com Célio Ferreira de Souza: Sanfoneiro)

Primeira vez que eu participei, foi porque eu tinha um problema na perna, meu pai fez uma promessa, deu andar na folia, carregando um instrumento, qualquer instrumento de folia, dia todo, de a pé, aí eu andei, graças a Deus valeu, eu nunca mais senti, depois disso pra cá eu continuei sendo folião. Eu já fui quase tudo na folia, mas hoje eu sou terceira voz, mas só tem uma voz que não faço na folia, o resto tudo eu faço, só a cinco. (Entrevista com Silvano Alves da Silva: 3º voz:)

As histórias contadas pelos foliões evidenciam que a devoção religiosa é um dos principais motivos que levam as pessoas a participar da Folia de Reis. A tradição de honrar os três reis santos é algo muito importante para a comunidade, e muitos foliões cresceram ouvindo seus familiares cantarem e participarem da festa. Além disso, o convívio com outros foliões e o incentivo deles também é um fator importante que leva as pessoas a se juntarem à folia. Muitos foliões começaram com uma função específica, como carregar um instrumento ou cantar uma determinada voz, mas com o tempo foram se envolvendo cada vez mais e aprendendo novas funções na folia.

Quando eu entrei na folia de reis, assim que eu casei, com meu marido que é folião né, sempre eu incentivando ele na folia, porque, eu acho que é o que esposa de um folião tem de estar sempre fazendo, porque é uma grande obra de estar evangelizando as pessoas. Porque, desde o nascimento do menino Deus, naquela casinha de palha numa manjedoura, que tem as tradições de estar sempre levando o nome de Jesus, dos três reis, da família de Nazaré, de São José e Maria. Então é uma tradição muito importante, que a gente tem de estar sempre incentivando as pessoas, e principalmente a gente que é esposa, tem que tá assim ao lado né, porque não é fácil, eles enfrentar chuva, sol, pra tá levando essa evangelização pra cada um, então é isso aí que eu acho que me incentivou mais, foi à tradição religiosa. (Entrevista com Vicentina de Fatima Quintino: Cozinheira e Florista)

92

Sou filha de capitão de Folia de Reis, e por coincidência ou ironia do destino, esposa de folião (Entrevista com Edneia Tolentino dos Santos: Cozinheira)

As respostas dos entrevistados corroboram com o que foi teorizado por Gonçalves (2011) quando ela afirma que a fé é um elemento fundamental para os foliões das Folias de Reis, pois a tradição está profundamente ligada à religiosidade e à devoção aos Santos Reis, também conhecidos como os Três Reis Magos. Acreditando na figura dos Reis Magos, os foliões buscam na tradição das Folias de Reis um meio de expressar e fortalecer sua fé. Para os foliões, a participação nas Folias de Reis é uma forma de demonstrar sua devoção aos Santos Reis, bem como agradecer por graças alcançadas e fazer pedidos e preces. A tradição envolve orações, cânticos e danças que são realizados em homenagem aos Santos Reis, além de uma peregrinação pelas casas da comunidade em busca de bênçãos e proteção.

Assim, a importância da fé para os foliões das Folias de Reis está ligada não apenas à crença nos Santos Reis, mas também ao fortalecimento dos laços comunitários e à preservação de uma tradição cultural e religiosa que é passada de geração em geração. Para os foliões, participar da tradição é uma forma de manter viva a memória dos Santos Reis e celebrar a fé em comunidade (GONÇALVES, 2022).

Sem dúvida, existem dois motivos que levaram os entrevistados a participar pela primeira vez na Folia de Reis, um ritual religioso. Um dos motivos foi o incentivo da família ou amigos que, como participantes, incentivaram outras pessoas com suas atitudes. O outro motivo foi a fé religiosa, a devoção aos Santos e o respeito por esses protetores milagrosos, a vontade de ser um seguidor dos Santos Reis. Isso está em consonância com o que Brandão (1981) afirmou, onde há crianças, sempre existem possibilidades e capacidade para acompanhar e experimentar tudo que seus pais têm a ensinar, seja qual for o ensinamento, e elas não precisam de muita inspiração para buscar por si mesmas.



Figura 3: Foliões da Folia da Tapera. **Acervo:** Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 06/01/2023.

As culturas são mantidas e as memórias construídas através dos espaços de convivência e das relações humanas. Os costumes e tradições de um povo são transmitidos de geração em geração, e ao longo do tempo, vão se ampliando e enriquecendo com a incorporação de novos saberes e práticas. As manifestações culturais são uma forma importante de expressão e de transmissão de saberes. Elas ajudam a preservar a história e as tradições de uma comunidade, além de promover a identidade cultural e o sentimento de pertencimento. Por meio das manifestações culturais, é possível transmitir valores e conhecimentos, além de promover a cooperação, a solidariedade e a coesão social (BRANDÃO, 1981).

Assim, a valorização e preservação das manifestações culturais e dos espaços de convivência são fundamentais para a construção e preservação da memória coletiva, além de serem importantes para o desenvolvimento social, cultural e educacional das comunidades. A Folia de Reis é uma manifestação cultural que transmite valores e crenças religiosas, mas também está associada a outros aspectos da cultura popular, como a música, a dança e a culinária. Ela é um exemplo de como a fé pode ser transmitida de geração em geração através de práticas culturais, e como essas práticas podem ser importantes para a preservação da identidade cultural de um povo.

Além disso, a Folia de Reis também pode ser vista como uma forma de resistência cultural, já que ela é uma manifestação popular que sobreviveu ao longo do tempo, mesmo

em um contexto de mudanças culturais e sociais. Por isso, é importante valorizar e preservar essas manifestações culturais, que são parte fundamental da história e da identidade de um povo.

Perguntamos aos entrevistados como a Folia de Reis da Tapera contribuiu na sua educação. Abaixo categorizamos as respostas.

Trouxe muita educação sim para os jovens, porque se não tivesse, tinha acabado. Se não tivesse assim, tinha acabado mesmo. Se ninguém influenciasse naquele assunto, ia acabando. Os velhos acabavam. Então teve educação e nunca vai acabar. Acredito que não, e sempre vai influenciar alguns e tomar atitude. Você falando em esses trens de pessoa incentivar, você pode tirar por você mesmo. Eu te perguntei muitas vezes quem é que pegou a coroa porque eu fiquei uns anos sem vir. Você falou "eu não sei, vim na festa para dançar, não presto atenção em nada disso não". Você falou muitas vezes isso. Hoje você está por dentro porque você incentivou naquele assunto e contribuiu com sua educação. (Entrevista com Benedito Batista de Souza: folião, desde quando iniciou)

Traz ensinamentos não só pelas as crianças, mas também pelas as outras pessoas também, que lá era meio bagunçado, cê sabe que era, aí a gente entrou lá, através de conversa, com o pessoal tudo, mudou demais, que hoje cê chega na casa parece que todo mundo é irmão, que antigamente era igual cachorro cum gato, agora todo mundo é irmão graças a Deus. E através da vocação, aquelas pessoas que por exemplo, o pai, o avô, o parente já é folião, então eles já vêm com aquela vocação, parece que de sangue né, então já vem de sangue, aí já vai passando para as crianças, vai passando para as outras crianças, e já vem seguindo, é muito importante as crianças nas folias. (Entrevista com Elizeu Pereira Batista: Capitão)

Tem muito jovem que vem para se divertir, mas quando chega e vê os cantos da folia, acaba atraindo eles e eles ficam prestando atenção, fica muito ali, acaba gostando e já se oferece e já não quer perder mais, já não vem por conta de diversão, mais vem também para a devoção. Não só jovem não, mas muitas pessoas que vem e às vezes até para divertir na festa, porque tem muita diversão, acaba, vê os cantos da folia, tem admiração por eles, e acaba cedendo, e se coloca à disposição de querer ajudar, aí acaba se apaixonando pela festa e se dispõe. Temos muitos jovens hoje na folia, quem ouvi a folia de Reis gosta e acaba sendo seguidor da folia. (Entrevista com Célio Ferreira de Souza: Sanfoneiro)

É notável que a tradição da Folia de Reis não apenas sobrevive, mas também é transmitida de geração em geração. Os foliões entrevistados enfatizam a importância da educação e do incentivo da família na preservação dessa tradição. Além disso, é evidente que a Folia de Reis tem um papel significativo na comunidade, não apenas como uma expressão de devoção religiosa, mas também como um meio de união e amizade entre os moradores (GONÇALVES, 2022). Outro aspecto que merece destaque é o poder que a Folia de Reis

possui em atrair pessoas, especialmente os jovens, que inicialmente comparecem para se divertir, mas acabam se envolvendo com a devoção e a tradição da festa. Isso revela como essa manifestação cultural é capaz de despertar interesse e fascínio em pessoas de diferentes idades e origens.



Figura 4: Foliões da Fazenda Tapera- giro de 2023. **Acervo:** Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 02/01/2023.

É importante destacar o papel dos foliões como agentes ativos na preservação da Folia de Reis. Eles não só mantêm a tradição viva, mas também a renovam e a adaptam às novas gerações, garantindo que ela continue sendo uma parte importante da cultura e da identidade da região. Como pode ser observado nas narrativas de Adão e Solano.

Educação trouxe sim uai, e muita, com certeza que trouxe, porque né, a gente morava lá nas roças lá, não conhecia quais nada, através da folia que foi pegando religião, entendendo o que que era religião, essas coisas, sendo que esse santo é um santo muito milagroso. (Entrevista com Adão Soares Silva: Caixeiro)

Eu acho que sim, 30% servia de educação, porque ali, nos estava talvez brincando, tomando uma pitiula de trás da moita, as vezes jogando bola, quando falava que ia rezar, ia orar, a mãe da gente ali chamava a gente largava aquilo ali tudo e ia rezar, ou se não, entre aspas, se a gente não fosse rezar, a gente ficava ali de fora ouvindo ali, aquelas oração, então eu acho que é um ato de obediência, de educação, porque nos dias de hoje, na cultura de hoje, ninguém não respeita nada, ninguém não tá nem aí por

nada.se falar alguma coisa, a mãe ou pai, meu fio larga isso aí vem aqui orar, rá, é muito difícil alguém obedecer, naquela época não, agente obedecia ou então entrava na “peia” e também no dia 24 da saída de folia daquela tradição de não comer carne, a mãe falava pra gente não comer, agente obedecia, porque? Porque se não obedecia entrava na “peia” então era um ato que a gente estava se obedecendo a palavra da mãe da gente, dos mais velho, então é ato de educação. (Entrevista com Solano Ferreira de Souza: fiel)

Estes relatos destacam como a tradição da Folia de Reis pode ter um papel importante na educação e formação de valores das pessoas envolvidas. Alguns foliões mencionam que a Folia ajudou a mudar a cultura de suas comunidades, criando um senso de união e irmandade entre as pessoas. Outros ressaltam a importância da obediência e do respeito aos mais velhos e às tradições, valores que foram aprendidos através da participação na Folia. Além disso, a tradição também é apontada como uma forma de aprendizado sobre a religião e a fé, mostrando aos participantes o poder da devoção e dos milagres.

A folia da fazenda tapera para mim foi onde eu cresci vendo e participando das festas onde eu adquiri minha vocação por folias. O que me levou foi acreditar e ter fé nos três reis, adquirido pelo os meus pais avós, esse ritual é uma linda formação religiosa, pois você gosta de folias, você está envolvido com a igreja e resgata muitas orações do passado, aí muitas crianças escolhe o caminho católico por causa de folia que aprende a gostar com os pais. (Entrevista com Gezo Silviamar Gomes Tavares: Fiel)

As Falias de Reis também contribuem para o fortalecimento da identidade cultural e religiosa das comunidades onde são praticadas. Elas representam uma forma de expressão da fé católica popular, misturando elementos do catolicismo com as tradições locais. As festividades envolvem não só as apresentações das Falias, mas também a preparação dos enfeites, das comidas típicas e da decoração das casas (GONÇALVES, 2011).

Por fim, as Falias de Reis também possuem um aspecto solidário, já que os integrantes visitam diversas casas pedindo esmolas e doações para ajudar na realização das festividades e para distribuir entre os mais necessitados. Essa tradição de solidariedade também ajuda a fortalecer os laços comunitários e a promover ações de caridade e assistência aos mais necessitados.

Os integrantes das Falias de Reis são geralmente pessoas simples e humildes, muitas vezes ligadas ao campo e às tradições populares. Eles aprendem a cantar, dançar e tocar instrumentos por meio da tradição oral, passando de geração em geração. Assim, as Falias de

Reis têm um papel importante na transmissão de conhecimentos e habilidades de forma não formal (GONÇALVES, 2011).

Além disso, as Folias de Reis também podem abordar temas como a solidariedade, a fé, a justiça social e a esperança, por meio das músicas e das encenações que realizam. Dessa forma, elas podem promover valores e ideais importantes para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Por esses motivos, as Folias de Reis podem ser vistas como um espaço de educação popular, onde são transmitidos conhecimentos e valores importantes para a cultura e a sociedade brasileira.

Momentos do ritual que propagaram a Festa de Santos Reis

Durante todos estes anos de realização da Festa de Reis, muitos foram os fatores que deixaram saudades, sejam eles bons ou ruins. Nenhum deixou de ser memória, como o clarear da luz de lampiões e lamparinas a querosene ou óleo queimado, hoje substituídos pelo sistema de luz elétrica para todos. Também há saudades do forró pela madrugada, feito apenas por instrumentos usados na folia, como a sanfona, violão, caixa e pandeiro, regados por pequenas doses de pinga que sustentavam a garganta de quem arriscava cantar uns versos. Sentimos falta das fogueiras que aqueciam as noites durante toda a madrugada e das despedidas mais esperadas do ano, onde cada um dos participantes reservava seu lugar em destaque para assistir o palhaço "Boneco" se despedir dos festeiros e foliões. Não havia emoção maior: as lágrimas corriam, as lembranças dos familiares e foliões falecidos eram fortes. O "boneco" era cercado por uma roda de pessoas, e os festeiros e foliões ficavam em lugares que ele tinha acesso. Assim, ele se despedia pegando na mão de cada um à sua volta, balançando o corpo e cantando. *“Adeus meu irmão, até o ano que vem, adeus meu irmão, até o ano que vem, se Deus não mandar o contrário, nossa Senhora também, se Deus não mandar o contrário, nossa Senhora também”*. (Entrevista com Angelina Fagundes dos Santos)

Assim, ele prosseguia até se despedir de cada colaborador desta festa. Hoje, não temos esse sentimento tão puro, pois os palhaços brincam, fazem palhaçadas e trocam a emoção pelos risos. Faltam até mesmo os temidos "valentões", causadores de confusões sempre que uma moça usava o direito de dizer não a uma dança. Esse "não" era encarado como abuso durante essas festas de fazenda, como conta a Sra. Angelina Fagundes dos Santos, a anfitriã mais antiga deste festejo e também dona da casa onde são realizadas as festas anuais.

Dava franga aquela moça assim, que era saudável, moça simples, que prestava atenção todo mundo, então ali vinha um mal-arranjado, ou veio, elas não iam dançar cum eles, chamavam “franga”, e aí aquelas pessoas ficava nervosa, arrastava revólver, restava garrucha para atirar nas moças, cortava o vestido das moças. Um dia, Joãozinho de Esteve, é porque eu comecei a dançar cum rapaz, que não sabia dançar, aí nós estávamos esperando o toque firmar, e ele disse que tinha me chamado, e não tinha chamado, e foi e falou que eu tinha dado nele uma franga, aí ele restou um revólver para o outro rapaz. (Entrevista com Angelina Fagundes dos Santos)

Além desses tipos de confusões, também ouvimos causos de um outro conflito nos primeiros anos de deste festar, pessoas que segundo os guardiões ficavam “possuídos” por algo de outro mundo, veja

Pelo ao menos uma vez aconteceu, aconteceu que eu pelo ao menos quando vi aquilo, eu peguei minha mochilinha e casquei fora, fui embora, o capitão estava, sei lá sô, ele estava dopado, esquisito, então, um folião, revoltou aquele, queria bater nele, foi e pegou a viola, quebrou tudo, viola novinha, só que ele não estava vendo nada daquilo. (Entrevista com Benedito Batista de Souza)

Algumas décadas atrás, a participação de certas pessoas nas festividades de Santos Reis causava problemas. Algumas compareciam com o objetivo de serem desagradáveis, enquanto outras se consideravam privilegiadas por serem parentes dos foliões ou festeiros, tentando furar a fila ou obter outros favores que não lhes eram de direito. Era comum ouvir que essas pessoas “faziam figura”, e se orgulhavam de serem conhecidos como “bigode de ouro”, um apelido dado tanto aos poderosos da região, respeitados por sua posição social, quanto àqueles que causavam problemas e abusavam de sua autoridade. Todos temiam esses indivíduos, que usavam a situação para menosprezar os menos favorecidos. Felizmente, com o passar do tempo, esses comportamentos foram sendo eliminados, permitindo que as festividades sejam celebradas de forma mais pacífica e inclusiva.

Essas lembranças trazem à tona a importância da memória coletiva na construção da história de uma comunidade. Como afirmou o historiador francês Jacques Le Goff (1996), a memória coletiva é um processo social em constante evolução, que reflete as preocupações, os valores e os desafios de uma sociedade em determinado momento histórico. No caso da Folia de Reis da Tapera, as memórias dos foliões e organizadores sobre as tradições e regras, mas também sobre as situações difíceis e os personagens marcantes, contribuem para a preservação e a renovação dessa manifestação cultural ao longo do tempo. Além disso, a lembrança dessas situações pode ser uma oportunidade para refletir sobre as relações de poder

e as desigualdades que podem ocorrer em um contexto festivo e buscar formas de tornar a celebração mais inclusiva e participativa para todos.

Comportamentos como estes podem ter contribuído para a desmoralização desta festa, fazendo com que grupos diferentes se sintam relutantes em participar, devido ao medo de violência, que foi uma ocorrência constante durante vários anos. Assim, este evento festivo frequentemente esteve à beira do abismo, prestes a chegar ao fim. As pessoas foram se afastando, e a saída só era frequentada pelos foliões, que jantavam e logo depois iam embora, sem ter pessoas suficientes para formar pares de dança. Alguns preferiam voltar para casa e retornar no dia seguinte para o início do giro, enquanto outros dormiam na casa da saída mesmo.

Durante anos, a festa perdeu o prestígio e o nome, e tornou-se pequena diante de tantas outras próximas à cidade, com muito mais entusiasmo e diversão. Muitos obstáculos impediam as pessoas de participar, e às vezes, alguns foliões seguravam a coroa para o ano seguinte, para não ver a festa que fez parte de toda a sua vida acabar. Adão Soares da Silva relata: *"Eu já peguei a coroa duas vezes para que a festa não acabasse naquele dia, porque eu não queria vê-la acabar, a festa não vai acabar."* (Entrevista com Adão Soares da Silva)

Estes relatos, ao mesmo tempo que entristecem, também renovam uma das maiores manifestações religiosas deixadas pelos ancestrais locais, que devem continuar sendo realizadas para manter viva a memória da comunidade de alguma maneira. Durante a minha vida adulta, eu ouvia comentários nesse sentido. Era doloroso para quem tinha como referência de toda a sua infância aquela festa. Mas Santos Reis tinha força naquela região, e um grande número de fiéis o tinham como pilar em suas vidas. Assim permaneceu por alguns anos a tradição, parada, quase encerrada, mas nunca houve um ano em que os foliões não cantassem e fizessem cumprir a devoção dos anos atrás.

Mas a fé nos santos era maior. Os foliões e suas famílias viraram guerreiros ao sustentar esta festa, independentemente de quantos participassem. As promessas de fazer a festa de Santos Reis em troca de uma graça recebida nunca deixaram de existir, mas as pessoas preferiam fazê-las em locais de fácil acesso e com mais glamour, com maior fluxo de pessoas. Foi aí que surgiu uma alternativa vinda dos seguidores: trocar a data da realização da festa, uma vez que no dia 05 de janeiro havia muitas outras festas nos arredores da cidade com maior acessibilidade e com maior número de pessoas. Assim, acordado entre os organizadores e foliões, a data foi alterada e este festejo passou a ser realizado sempre um final de semana após o dia de reis.

No primeiro ano, surpreendeu a todos com o número de pessoas, chegando até a ser "motivo de preocupação" para todos. Ou seja, a participação foi além do esperado e não havia comida suficiente preparada. Então, na concepção dos entrevistados, mais uma vez, os milagres de Santos Reis se fizeram presentes. As pessoas continuavam chegando, a todo instante havia filas de carros apontando no alto da fazenda. Os foliões, festeiros um tanto assustados e preocupados, receberam algumas críticas dos próprios organizadores quanto à mudança de data. Mas o jantar foi servido, as tradições como de costume foram seguidas, e para os narradores, Santos Reis abençoou e multiplicou aquela ceia que era servida pelos serventes fiéis que usavam a toalha bordada no pescoço com as iniciais dos Santos em ato de devoção. Nas representações dos entrevistados graças aos Santos, a comida ficou a noite toda em cima da mesa.

Os narradores seguem desfilando suas lembranças

Entre saídas de folias e festas eu fiz oito, teve duas festas que foi promessa que fiz, todas elas a gente recebeu a graça, as outras, é mesmo porque a gente gosta, a gente tem fé e a gente gosta. (Entrevista com Benedito Batista de Souza: ex folião)

Graças eu já recebi foi muito, quase direto eu recebo graça, não só por mim, mas por toda pessoa que eu peço a Santos Reis, todo mundo é valido, graças a Deus. Já fiz festa, já foi concluída graças a Deus, primeira festa que eu fiz foi para pagar promessa do meu sogro que eu nem conheci, que ele morreu devendo uma promessa, então os filhos dele não quiseram fazer a festa, foi quando eu casei, ele vivia atormentando a família dele, aí eu fiz promessa a Santos Reis, se eu fizesse a festa ele largasse a família dele, ele nunca mais perturbar, participar, ele ficava descendo, era só juntar eles tudo, ele descia, ficava brigando cum todo mundo. Daí para cá depois da promessa nunca mais graças a Deus. A outra promessa que eu fiz foi para o meu fio formar sem nós ficar devendo ninguém, graças a Deus foi formado e eu fiz a saída, graças a Deus foi formado, trabalhar hoje e nós não deve uma prata. Só comigo e com meu filho, com a família, não foi comigo, eu pedi pelos os outros e fui valido. Eu pedi para uma outra dona que estava doente, até é a Belcholina de João Preto, aí nós cumprimos a promessa lá na casa do Valdeci, esses tempos o Valdeci me ligou contando que ela ia fazer uma cirurgia do útero, tinha dado câncer, eu pedi para ela, ela fez o almoço, foi valido, foi fazer exame não deu nada, para você ver, isso é uma graça que a gente recebi né? Então eu agradeço demais aos Santos Reis, que tudo que eu peço eu sou valido, não só por mim, mas por todos que eu peço sou valido graças a Deus. (Entrevista com Elizeu Pereira Batista: Capitão)

Já recebi muitos milagres, inclusive eu fiz a festa três a quatro ano, promessa que eu fui valido e tudo eu fiz. Santos Reis é milagroso e não tenho dúvida, protege a gente muito, pessoa tenho fé ele é valido. (Entrevista com Adão Soares da Silva: Caixeiro)

As Folias de Reis são conhecidas por serem um ritual religioso que envolve promessas e graças recebidas pelos fiéis. Como mencionado pelos depoimentos, muitos foliões fazem promessas aos Santos Reis, acreditando que receberão uma graça em troca, e muitos afirmam ter recebido essas graças após a realização das festas. Essas promessas podem ser feitas por si próprio ou em nome de outras pessoas que precisam de ajuda ou cura. (GONÇALVES, 2011)

Para os fiéis, a importância das Folias de Reis não está apenas na tradição cultural, mas também na crença de que os Santos Reis têm o poder de conceder milagres e bênçãos às pessoas que acreditam e buscam sua intercessão. Essa crença é reforçada pelos depoimentos dos foliões que afirmam ter recebido graças após as festas e promessas cumpridas.

Dessa forma, as Folias de Reis são uma maneira de expressão da fé popular e um exemplo de como a religiosidade pode ser vivenciada de maneiras diversas e criativas, envolvendo tradições culturais e devoção religiosa. Fato que pode ser verificado nas narrativas dos entrevistados:

Já fiz promessa de fazer festa de reis, fiz né, quando eu fiz a cirurgia eles fizeram a promessa né, foi belezinha, senti nada, e graças a Deus tô bão até hoje. (Entrevista com Justino Luíz Nogueira: ex folião)

Graças? E como recebi, por isso enquanto tiver vida quero dar o meu suor para os três reis, e o que tem a oferecer. Tive no fundo do posso com depressão, pedi a eles que me dessas forças para seguir em frente e só achei graças. (Entrevista com Gezo Silviamar Gomes Tavares: fiel)

Uma graça não, várias, todos os dias eu recebo, ontem mesmo eu recebi. Eu tinha que cortar minha perna, hoje eu era para ter só uma perna só, graças a Santos Reis eu tenho as duas boas. Sempre recebo graças de Santos Reis. O meu fio quando era novinho, passou de 40° graus de febre e desmaiou, pedi a Santos Reis que se ele voltasse, eu ia fazer uma saída de folia, graças a Deus voltou e nós fizemos. (Entrevista com Silvano Alves da Silva: 3º voz)

Ante o exposto acima, Brandão (1981, p.22) afirma que "a educação participa do processo de produção de crenças e ideias, de qualificações, especialidades que envolvem as trocas de símbolos, bens e poderes que, em conjunto, constroem tipos de sociedades. E esta é a sua força". Para o autor, a educação envolve uma série de fatores que garantem a identidade de uma sociedade, entre eles o envolvimento e a interação das pessoas entre si para fortalecer essa construção, seja através de crenças ou gestos simbólicos, ideologias e saberes.

Durante todo esse processo de construção da comunidade, as festas e costumes foram chegando e se permeando aos poucos. A Folia de Reis era a mais majestosa, por permitir um maior número de famílias reunidas. Isso não desmerece as comemorações de outros santos,

que também eram exuberantes em suas respectivas datas, mas a festa de Santos Reis se destacava mais. Talvez pelo fato de iniciar na véspera de Natal, envolvendo duas datas e a espera pelos guardiões em suas casas, no nascimento de Cristo, onde geralmente os chefes de família, tanto quanto as crianças, recebem férias e pode participar toda a família, mesmo morando em áreas urbanas.

Essa construção está baseada em crenças e nos milagres atribuídos aos Santos Reis, que foram responsáveis por conceder muitas graças aos fiéis, conforme abordado em episódios anteriores. Embora muitos não consigam distinguir a diferença entre um milagre e uma graça recebida, há convicções de que ambas têm definições distintas. A graça recebida é resultado de uma promessa que o indivíduo faz, geralmente envolvendo algum tipo de sacrifício pessoal, com o objetivo de receber algo em troca, especialmente em situações em que a solução para um problema de saúde delicado é limitada. Embora, se essas graças forem concedidas pelos Santos, também podem ser consideradas milagres. No entanto, em outras concepções, os milagres podem ser definidos como resultados instantâneos que são presenciados por muitos, mas acreditados apenas por poucos, especialmente aqueles que possuem a fé dentro de si. Isso fortalece ainda mais as afirmações de fé nos milagres atribuídos aos Santos Reis.

Durante o período etnográfico, foi perguntado aos entrevistados se já presenciaram algum milagre de Santos Reis. Abaixo, elencamos fragmentos dos relatos dos foliões.

Aqui, na folia de São Felipe, um milagre, que um não gostava do outro, não podia ir na casa dele, ele não queria ir, e o capitão fez ele ir. Ele apanhou uma espingarda e puxou várias vezes, não saiu nada, foi lá por riba da bandeira, puxou e não saiu nada, e foi e o outro agiu e deu nada, só porque aí ele convenceu, ele pediu perdão, e ele deu mão de amigos e depois daí acabou. Aconteceu outro entrevisto também, eles estavam rezando o terço, os foliões, fulano chegou, pegou um foguete, soltou, estava bêbado, alcoolizado, fazendo os filhos de menor beber, pegou um foguete soltou lá, as bombas ficaram no meio deles lá, e não estourou, ficou lá, eu cheguei vi elas lá, que na hora eu não estava, cheguei vi elas lá, não estourou, só pode ser milagre de Santos Reis. (Entrevista com Benedito Batista de Souza: fiel)

As Falias de Reis são cercadas de muitos relatos de milagres e intervenções divinas, como descrito nas histórias compartilhadas pelos fiéis. Esses milagres podem ser interpretados de diversas maneiras, dependendo da crença e da perspectiva de cada pessoa. Para os fiéis, eles são prova da proteção e da intercessão dos Santos Reis em suas vidas, enquanto para outros, podem ser vistos como coincidências ou eventos fortuitos. Independentemente da interpretação, os milagres são parte integrante da tradição das Falias de Reis e contribuem para a sua riqueza e diversidade cultural.

Olha um dos milagres de Santos Reis, em uma festa de Santos Reis, que presenciei, foi o seguinte: o pessoal em oração com a tradição, depois da chegada da festa, começaram a rezar o terço de Santos Reis, então, um moço embriagado, queria um tira gosto na cozinha, e as cozinheiras falou que ainda não tinha, então ele não gostou, porque em uma festa de reis, o que mais tem é comida, tudo, é muita fartura com a graça de Santos Reis, então, ele embriagado, nervoso, pegou dois foguetes, dois fogos, daqueles rojão mais grosso, e foi pra sala, lá onde estava todos em oração, quando ele apontou e riscou o isqueiro, ele apontou no lado do altar, para que estourasse aquela bomba dos foguetes nos foliões e no altar, para que parassem de rezar, ele riscou o isqueiro, os foliões continuaram a rezar, e ele virado com aquele rojão, o rojão pegou fogo e não estourou, a bomba ficou dentro do rojão, ele jogou aquele rojão no chão, o fogo apagou e não estourou, ele pegou o outro, fez a mesma tentativa e nada do rojão estourar, ou seja, um grande milagre naquela hora estava acontecendo, porque dois rojão falhar assim, sendo que todos os outros que foram estourados durante o terço, todos estouraram, mais esses dois que ele tentou. E eles continuaram em orações, os foliões juntos com aquelas pessoas ali ao lado, aí eles guardaram a caixa de fogos para que aquele moço não voltasse lá, novamente e pegasse, mas eu acredito que naquele momento foi um ato de grandeza, e de divindade de Santos Reis, foi uma graça presenciada. (Entrevista com Vicentina de Fátima Quintino: cozinheira e florista).

Quando Sidneys operou, chorando para ir pra Patos fazer uma ligação, chegou em Patos na rodoviária, ele deu vontade de ir no banheiro, que ele obrava pela sonda né, deu vontade de ir, a tripa escapuliu e ligou sozinha, sem operar. Sidneys era capitão de folia, indo para Patos para operar deu vontade de ir no banheiro dentro da rodoviária, ir no banheiro, fazer cocô, foi e obrou, chorava coitado, foi no doutor e ele disse: quem é que ligou essa tripa? Milagre de Deus, cê pode ir embora, já está ligada, ele contava, aí cê chorava viu, fé e milagre dos três reis santos. Santos Reis é muito milagroso, muito milagroso. (Entrevista com Severiano Pacheco: Ex folião).

Os relatos de milagres nesta comunidade evidenciam a presença divina na vida das pessoas, na concepção dos entrevistados. Durante uma festa, dois narradores compartilharam o mesmo acontecimento milagroso, reforçando a ideia de que aqueles que protegem e respeitam a fé são abençoados pelos santos, enquanto aqueles que desrespeitam as tradições enfrentam a fúria divina. Esses momentos se tornam inesquecíveis e servem como apoio e fortalecimento para o grupo, além de serem exemplos para aqueles que são rebeldes ou estranhos às crenças.

Na comunidade, muitos se mobilizam em defesa da fé e das tradições, valorizando a cultura e impedindo que ela seja esquecida. Isso mostra como a comunidade preserva sua identidade coletiva e destaca o papel dos personagens que representam os Santos Reis dentro das folias. Conforme enfatizado por Gonçalves (2011), as folias contribuem para (re) elaborar

identidades e incluir pessoas ignoradas pela sociedade, tornando as práticas performáticas desses atores sociais elaboradas e cautelosas.

Desta maneira, esses personagens assumem o papel de destaque durante todo o giro. Um grupo de no mínimo doze pessoas saem visitando as casas, levando orações, encenando o nascimento de Cristo e seus visitantes, deixando os moradores na expectativa da visita para que sejam abençoados por Santos Reis por mais um ano. Esses personagens fazem a diferença neste lugarejo, pois são os mesmos que giram do dia 25 até próximo à data de Reis e retornam à casa da festa para preparar a maior parte da organização. Agindo assim, eles são forçados a ignorar muitas regras que os identificariam como "diferentes" dos demais, regras que serão motivo de discussão nos próximos parágrafos.

Durante a pesquisa de campo, foi observado que alguns detalhes da organização da festa foram modificados. As flores de papel crepom nos instrumentos musicais e nas coroas dos festeiros foram substituídas por artificiais, alegando que as flores originais eram frágeis e não suportariam água de chuva ou suor. As toalhas das mesas, antes de tecido chitão, foram substituídas por TNTs e os utensílios esmaltados foram trocados por descartáveis. As bebidas quentes, como vinho, foram substituídas por cerveja vendida no bar da festa. O som mecânico foi utilizado em vez do toque da sanfona e outros instrumentos da folia, e durante os momentos de oração, as pessoas não respeitam o silêncio.

Apesar de as mudanças algumas permanências ainda se mantêm, fato que pode ser comprovado com a arte de fazer as Flores de Reis que se mantêm na fazenda Tapera.





Figura 5: Flores para a festa de Reis da Fazenda Tapera 2023. **Acervo:** Angelita Aparecida Ferreira de Souza 02/01/2023

As pessoas ainda se preparam para a festa, comprando novas roupas para ficarem bem apresentáveis. Até mesmo o palhaço "boneco" era acostumado a esse modelo de tradição, recebendo uma nova fantasia todos os anos. No entanto, nos últimos anos, algumas tradições são deixadas de lado em prol da organização e preparo da festa, já que a falta de voluntários para eventos religiosos torna o trabalho árduo para os poucos presentes. Dessa forma, um pequeno grupo de pessoas trabalha arduamente para preparar a festa, e qualquer coisa que possa facilitar esse processo é aceita pela maioria, mesmo que isso signifique deixar de lado algumas tradições passadas de geração em geração. O folião e principal organizador, Célio Ferreira de Souza comenta sobre esse assunto.

Pode dizer que não tem dificuldade, tudo que a gente faz, a gente faz com muito amor e carinho, então a gente não chama de dificuldade, tem algumas coisinhas que são difícil a organização, a organização é um pouco difícil, mas tudo que a gente faz com amor e carinho não tem nada difícil, a gente faz é por amor a Deus e aos Três Reis Santos. (Entrevista com Célio Ferreira de Souza)

Segundo ele, as dificuldades são superadas, porque a fé que os move se torna maior diante de qualquer problema. Assim, perguntamos se existiam tradições no grupo desta folia de Reis que por algum motivo foi quebrada, e quais eram elas. Segue parte das respostas

Nós antigamente nós não comíamos, carne não, eles diziam que aquele dia era de respeito, de jejum, mas no outro dia Jesus tinha nascido, já podia comer. Aqui na região toda já come, eu não. A mesa dos Foliões antigamente era separada, agora não separa mais. Porque na época que Jesus andava com os apóstolos dele, era 12, andava com os apóstolos dele, então a ceia deles era separada, tinha outras comitivas mais a deles era separada, era só ele com os 12. (Entrevista com Benedito Batista de Souza: Ex folião)

A mesa dos foliões é o seguinte: ela representa a mesa dos 12 apóstolos, ela tem que ser separada, então, muitas vezes, por conta que estava juntando pouca gente, então nós fazíamos tudo junto para não ficar separado, agora, como está juntando muita gente, vai ter que tornar a separar as mesas, a mesa da janta dos foliões tem que ser separada, já conversei com eles, está todo mundo de acordo. Que na verdade, agora vai ter que ser separado, já conversei com eles e eles todos está de acordo. A bandeira, onde a bandeira dormir os foliões tem de dormir, eu só durmo onde a bandeira dorme, do dia que sai com a folia eu só durmo onde a bandeira dorme. Muitos vão para casa deles, dorme cum as mulheres deles, e não podem. Isso aí mudou muito, eles teriam de dormir junto cum nós. Banhar pode banhar, não pode é trocar de roupa, eu tomo banho todo dia, eu não troco de roupa, eu banho nesse calorão, até três vezes, mais visto a mesma roupa, eu levo a roupa, não é porque eu não levo, eu levo, porque assim está nas escrituras, a limpeza do corpo é normal, agora trocar de roupa durante o giro num pode não. (Entrevista com Elizeu Pereira Batista: capitão)

Estes depoimentos mostram algumas das tradições e costumes ligados à celebração dos Santos Reis na Fazenda da Tapera. No primeiro depoimento, Vicentina de Fatima Quintino relata um suposto milagre ocorrido durante a festa de Santos Reis, quando um homem embriagado tentou interromper a oração com fogos de artifício, mas estes falharam em explodir. A narrativa indica a forte crença na intervenção divina por meio dos Santos Reis. Já o segundo depoimento, de Benedito Batista de Souza, fala sobre a tradição de se jejuar no dia da festa dos Santos Reis e de se separar a mesa dos foliões, que representa a mesa dos doze apóstolos. Ele também relata a mudança nessa tradição, com a junção das mesas dos foliões. Por fim, Elizeu Pereira Batista menciona a importância de se manter a higiene do corpo durante a festa, mas sem trocar de roupa, o que seria contrário às escrituras. Esses depoimentos mostram a riqueza e complexidade das tradições ligadas aos Santos Reis, que variam de acordo com a região e as crenças locais. Como pode ser observado nas narrativas a seguir

Na véspera não podia comer carne, era nascimento de Cristo, na véspera do dia 24 não podia, não comia não. Comia era mistura, jiló, macarrão, verdura, abóbora verde, angu, arroz, feijão, não comia carne não. Véspera de nascimento de Cristo, dia 25 já comia, eu não como até hoje. Dia 25 tinha o almoço né, era frango, tudo quanto era tipo de comida, rumava na mesa, primeiro era os foliões é que comia, depois comunidade, mesa dos foliões era separar, festeiro era junto com os foliões, era muito

bem organizado, nossa senhora. (Entrevista com Severiano Pacheco: ex folião)

Ah! Foram várias quebradas, está saindo fora totalmente do que tem de ser a nossa folia, não serve mais mesa dos foliões, não tem horário de rezar terço, não tem compromisso com Santos Reis, com sinceridade, está fazendo festa para agradar o povo e não com Santos Reis, para seguir as tradições. Girando em ordem contrária. (Entrevista com Silvano Alves da Silva: 3ª voz)

Conforme descrição acima, os entrevistados estão convictos que algumas mudanças que ficaram ausentes a este festar podem ser resgatas novamente, uma vez que ficou transparente a insatisfação dos mesmos. Mas assim se constrói tudo que envolve pessoas, com diálogo, renúncia, sujeitar-se em prol de um objetivo, esta comunidade não é diferente, sempre estão habituados a novas escolhas, bons exemplos e acolhimento das ações que beneficiam toda a comunidade.

Com certeza, o diálogo é fundamental para que se possa chegar a um consenso em relação às mudanças que serão realizadas nas festividades. É preciso ouvir as opiniões de todos os envolvidos, respeitando as tradições e crenças de cada um, mas também considerando a evolução e as necessidades da comunidade. A renúncia e a sujeição em prol de um objetivo comum são atitudes muito importantes para o sucesso dessas mudanças. É necessário que as pessoas estejam dispostas a abrir mão de algumas coisas em nome do bem-estar coletivo e da continuidade das tradições. Com um bom diálogo e disposição para mudanças, é possível resgatar e preservar as tradições culturais, ao mesmo tempo em que se adapta às novas realidades da sociedade.

Aos poucos, as mudanças vão acontecendo. A cada ano, algo novo aparece e as gerações não conseguem acompanhar e manter o mesmo padrão de costumes deixados como herança pelos seus pais, seja por falta de dedicação ou mesmo por opção pela mudança. Nada nem ninguém consegue ser igual o tempo todo, nem mesmo a si próprio, senão o mundo ficaria padronizado, sem diferenças, trocas de cultura, sem novidades, sem avanços. O papel das gerações congelaria no tempo.

Conforme observado por Gonçalves (2011), a Festa de Reis em João Pinheiro preserva elementos de uma forma tradicional de devoção e não está fechada nem vulnerável às transformações provenientes de um mundo urbanizado. Nesse contexto, as histórias são significativamente recriadas e, por vezes, contrapõem-se às interpretações ortodoxas.

Se analisarmos as Festas de Reis produzidas há alguns anos e as mais recentes, percebemos mudanças nos enfeites, comidas, bebidas e formas de organização, o que

corroborar com a afirmação da autora anterior. Os costumes variam de folia para folia. Desde 2011, a comunidade da Fazenda Tapera vem realizando essa festa no mesmo local, buscando entender essa mudança. Antigamente, as festas eram realizadas na casa de quem pegava a coroa, ou seja, o local variava dentro da comunidade. No entanto, a Sra. Angelina Fagundes dos Santos, proprietária da fazenda onde a festa tem sido realizada consecutivamente desde 2011, explica que o importante é manter a tradição viva e preservar a cultura local.

É porque não tinha mais como fazer, que de primeiro tinha muita coisa, buriti, cada um fazia seu barraco, então hoje, os buritis e as florestas tão cabano tudo, então quem pegou não tinha onde fazer, e o Célio foi e me pediu para fazer aqui, sempre ele pede, e agora não precisa pedi mais que eu já deixo. (Entrevista com Angelina Fagundes dos Santos)

Esta fazenda é um ponto de referência para a Festa de Reis, e a cada ano, novas ideias são adicionadas aos costumes para melhorar a experiência dos participantes. Banheiros, casas com telhado, cozinha e enfeites nas cercas são adicionados ao pátio, onde os foliões chegam. Mesas fixas são colocadas para servir toda a comida da festa, diminuindo o trabalho de um grupo mínimo de pessoas.

Durante a semana anterior à festa, tudo é feito com muito carinho e detalhamento. Os organizadores são receptivos e calorosos, trabalhando desde a madrugada até que o corpo peça socorro. Geralmente, um grupo de 15 pessoas consegue preparar de duas a três vacas, três a quatro porcos, cortando, moendo, fritando, fazendo linguiças, frangos caipiras, granja, pelotas e enlatando. Cerca de 60 kg de doce de leite são preparados na mesma semana, além de flores, bandeirinhas e correntes. Eles lavam, passam, varrem e limpam com sorriso no rosto. Este trabalho não é definido por sexo e é feito no momento da precisão, independentemente da posição ou sexo ocupados.



Figura 06: Cozinheiras preparando o doce de leite. **Acervo:** Angelita Aparecida Ferreira de Souza 02/01/2023.

Os voluntários são agentes de múltiplas performances e são enriquecidos pela força da fé. Além de participar do terno de folia, atuam como destaque desde o preparo da comida até fazer com que a ordem durante este período de 24 dias até o dia de Reis aconteça. Alguns acusam esses personagens de serem privilegiados, mas o Sr. Benedito, pioneiro dos foliões, explica: “*Eles dizem isso porque a mesa dos foliões era separada, aí eles diziam que os foliões eram privilegiados. Isso é até hoje, os foliões são uma autoridade na festa e têm a responsabilidade de corrigir a festa e ajudar a manter a ordem.*” Esses papéis são desenvolvidos dentro do grupo. Alguns têm afinidade com um tipo de serviço e são motivados a participar através da família ou observação, enquanto outros têm melhor desempenho na cozinha, como diz Edneia Tolentino dos Santos.

No início do meu casamento, eu simplesmente era mais uma das tantas pessoas que iam na festa apenas por diversão, com o passar dos anos, tudo foi mudando, eu que ia na cozinha para pegar um prato de comida que minha amiga e comadre me servia, fui aos poucos me tornando íntima dos tachos de comida, acho que na verdade, é porque as cozinheiras mais antigas, foram deixando a cozinha aos poucos, e eu que gosto de cozinhar, fui me encaixando ali, hoje, é como se eu fosse uma espécie de líder da cozinha, uma vez que meu marido, é o principal responsável pela organização e realização da Festa de Reis fazenda Tapera, apesar que não sou e nem me acho melhor que as outras, acho que em uma comunidade todos são e devem agir por igual. (Entrevista com Edneia Tolentino dos Santos.)

Como vimos, os papéis vão se encaixando de maneira que vão participando e deixando de ser meros expectadores. Não houve relatos de que os foliões tenham feito algum tipo de cursinho ou aula instrumental para atuar com seus instrumentos dentro do terno de folia. Mas sim, que vão se aproximando e sendo curiosos ao observar como são operados. Chega a ser intrigante esta observação, uma vez que, se há boa intenção e humildade, a sabedoria vai sendo construída para desenvolver um papel dentro da comunidade. Existem pessoas que desenvolvem um dom e fazem dele uma ferramenta para servir a Santos Reis, como a Sra. Angelina.

A primeira vez que cozinhei foi em 77, eu fiz comida para a folia de reis, voluntariamente, com fé em Santos Reis, trambulava para o santo, e depois passei a ser florista, cozinhei uns 7 anos, tem uns dez mais ao menos que sou florista. Ninguém nunca me ensinou, fiz por conta própria, toda vez que eu pedia alguém me ensinar, caçoava de mim, eu aprendia fazer sozinha, olhando pelos buracos, fazendo conta própria. Ensinei para o cêis, para muita menina jovem, toda menina aqui que tinha em volta, toda menina que quis eu ensinei. (Entrevista com Angelina Fagundes dos Santos)

Para fomentar essa discussão, mais uma vez, Gonçalves (2011, p. 220) argumenta que "observa-se uma grande importância atribuída às Folias por parte desses atores sociais. Os foliões percebem a folia como um "desígnio de Deus" e não medem esforços para cumprir suas obrigações dentro delas". Isso explica o motivo de tanto esforço e renúncia de muitas outras atividades para se manter a serviço dos Santos. Segundo a autora, ser um folião é o mesmo que ser escolhido para desempenhar um papel importante solicitado por alguém que também se tornou importante em suas vidas. Assim, eles se tornam dispostos a cumprir com seu papel dentro da comunidade e aplicam com responsabilidade o mesmo.

O Sr. Benedito, com sua memória infalível nos traz também quem foi a primeira florista desta festa, "*Foi Joaquina Ferreira, foi a primeira florista desta festa, depois passou para fia dela, Vicentina, depois Maria Chata fez alguns anos também junto cum Joaquina, sempre era junto, Joaquina era parente de dois folião e meu também, depois sua mãe Angelina e agora parou*". (Entrevista com Benedito Batista de Souza)

Podemos relacionar as informações fornecidas por Sr. Benedito com o conceito de identidade proposto por Stuart Hall (2006). A identidade é uma construção social e cultural que é formada e transformada ao longo do tempo e é influenciada por fatores como gênero, raça, classe social e cultura. Através das informações fornecidas por Sr. Benedito, podemos ver como os papéis de gênero na festa mudaram ao longo dos anos e como as mulheres desempenhavam diferentes funções na celebração. Isso nos mostra como a identidade dos

participantes da festa foi moldada e transformada pela cultura e pelas mudanças sociais ao longo do tempo.

Por meio dessa memória, podemos perceber que a tradição da Folia de Reis é uma prática dinâmica e que sofreu mudanças ao longo dos anos. As informações fornecidas pelo Sr. Benedito sobre as mulheres que desempenharam o papel de florista ajudam a dar vida à história da festa e a mostrar como a tradição foi passada de geração em geração. (GONÇALVES, 2010)

A comunidade fazia trabalhos ricos e artesanais somente com folhas de papel crepom e cola. Durante o festejo, a participação da comunidade era acolhedora, desde o acolhimento aos foliões no momento do giro até a preparação para o dia da Festa de Santos Reis, com isoladas exceções. Embora boa parte dos moradores resida na área urbana atualmente, muitos mantêm suas fazendas com algum parente morando, ou os que já não possuem terras, nesta época se abrigam na própria casa da festa ou vizinhos mais próximos, mas fazem questão de manter o vínculo participativo durante essa programação do festar.

Além de buscar informações sobre a participação da comunidade na Festa de Reis da Fazenda Tapera, é importante destacar o papel social desse evento. A celebração da tradição cultural não se limita apenas à diversão e entretenimento dos participantes, mas também é um momento de união e fortalecimento dos laços sociais e culturais entre os membros da comunidade. Por isso, entender como a comunidade se envolve e participa dessa festa é crucial para compreender a importância da preservação da tradição e da cultura local. Nas representações dos entrevistados:

Tem pessoas que vem por obrigação, que é obrigado, tem pessoas que vem por gostar, trabalha por amor, tem pessoas que não conseguem ficar sem o serviço a disposição de trabalhar nas festas de Reis, e é assim por diante, aquelas pessoas que trabalha acho que é mais é por amor, já acostumou a todo ano, já fica reservando aquele tempo para trabalhar pros Santos Reis, igual é o meu caso, já tiro o mês de dezembro, quando vejo que tá aproximando o natal, já me coloco a disposição, o meu trabalho é dos Três Reis Santos, ajudou na construção das casas, ajudou a juntar mercadoria de fazer a festa, acho que a gente faz, a gente faz é por amor, acho que todo mundo faz é por amor. (Entrevista com Célio Ferreira de Souza: Sanfoneiro)

Uai, comunidade com muito respeito, que a hora que a gente vai com a folia nas casas todo mundo para o que eles estão fazendo para receber as folias. Para nós é um orgulho muito grande, que a gente chega cum as folias lá na casa deles, todo mundo para o está fazendo para receber os foliões e só para depois que a gente sai. (Entrevista com Elizeu Pereira Batista: capitão)

Muito participante, constante na festa, tudo participa bem, toda comunidade lá é presente. (Entrevista com Adão Soares da Silva: Caixeiro)

Pessoa que descobri isso, cada vez fica mais surpreendido com o tanto que é bão. A pessoa que não tem noção, acha que isso é uma brincadeira, é uma palhaçada, é uma farra, é pra cachaça e não tem nada disso, uma pessoa que põe uma toalha dessa no pescoço, e sai no giro, a responsabilidade dela é representando os doze apóstolo, é tudo uns irmãos. (Entrevista com Silvano Alves da Silva: 3ª voz)

Eu acho bão demais, se eu pudesse ficava dirá cantando folia né. (Entrevista com Justino Luiz Nogueira: ex folião)

Significado é tudo. Pra mim é tudo, porque eu largo tudo que eu tenho que fazer pra ir lá né, então pra mim representa tudo lá, então eu tenho grupo de folia aqui de João Pinheiro, larguei tudo aqui, nós tinha 22 folião aqui eu larguei tudo pra servir a eles lá porque lá era mais pouco, e não estava tendo quem assumisse compromisso né, tinha os folião, mas não assumia o compromisso, aí eu fui pra lá e assumi, aí o Célio apareceu pra mim ajudar também e graças a Deus nós vai levando a vida, então foi uma graça grande demais. Parece que Deus estava me falando pro cê ir lá, que lá eles tá precisando mais que aqui, nós só temos que dar graças a Deus. (Entrevista com Elizeu pereira Batista: Capitão)

Para mim significa a minha formação religiosa e o gosto pelos Três Reis foi onde aprendi que Deus é tudo em nossas vidas, sem ele jamais seremos felizes tudo que já me aconteceu sempre agarrei nas mãos de Deus e pedi aos Três Reis e Nossa Senhora Aparecida que intercedesse a Deus por mim. (Entrevista com Gezo Silviamar Gomes Tavares: fiel)

As respostas dos entrevistados revelam a profunda importância da Folia de Reis em suas vidas, indo além de uma simples tradição cultural ou festa religiosa. Para Silvano, a Folia de Reis representa uma grande responsabilidade de representar os doze apóstolos, e destaca a importância da união entre os irmãos do grupo de folia. Justino expressa seu amor pela Folia de Reis, afirmando que cantaria o dia todo se pudesse. Já Elizeu relata que a Folia de Reis se tornou uma missão em sua vida, deixando tudo para servir os foliões da fazenda Tapera. E para Gezo, a Folia de Reis é fundamental em sua formação religiosa e representa a intercessão dos Três Reis e Nossa Senhora Aparecida junto a Deus em sua vida.

Conforme apontado por Gonçalves (2011), a Folia de Reis não se limita à dimensão cultural e religiosa, sendo também um elemento de união, amor, missão e fé para seus participantes. A autora destaca que fazer parte dessas manifestações populares requer habilidade, dedicação e, acima de tudo, crença no milagre que envolve toda a razão de ser e de perpetuar da Folia de Reis, como uma força divina que anuncia prodígios e realiza milagres. Segundo a autora, a participação nessa festividade é um sinal de Deus e exige ouvir o chamado e acreditar Nele

Ministrar esta dedicação que desemboca na fé aos Santos, traz a esta comunidade segurança e sensação de dever cumprido. A população que tem como alicerce os santos de devoção e são a eles que se apegam pelo simples fato dos santos não especificar o poder aquisitivo a que ela pertence, sua humildade se torna o seu maior tesouro.

Esta folia provocou sentido nesta comunidade, uniu gerações, desencadeou princípios e respeito às pessoas, a fé religiosa. Este grupo viveu e ainda vive momentos de expectativas e devoção à espera dos milagres recebidos dos santos. Esta comunidade encontra na fé motivos para servir, ser um operário a serviço de Deus.

De gerações a gerações, saberes foram repassados, a educação religiosa ligada ao respeito, simplicidade, amor, união. Bases como essa que identificou esta comunidade e a fez diferente das demais. Os jovens carregam em suas atitudes o respeito ao próximo, aos pais, devido a participação contínua dentro deste processo que foi a base religiosa e devoção ao Santos.

Ano a ano muita coisa pode ser variada, transformada, inclusive as memórias e tradições, independentemente do costume, nada permanece inalterado, pois o sistema rigoroso do avanço tecnológico engloba toda uma nação, mesmo que as mudanças sejam por menores, elas têm que acontecer para que esta mesma geração possa deixar suas marcas na história. Enquanto algumas tradições deste grupo foram quebradas, outras foram colocadas no lugar, talvez com maior facilidade de conduzir, resguardar e temporalizar, assim, foram identificadas muitas quebras da natureza real da tradição da festa e seus preparos, mas a memória está protegida nos corações de quem nele se insere.



Figura 7 : Pagamento de Promessa durante a Festa de Reis na Fazenda Tapera. **Acervo:** Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 06/01/2023.

A elaboração deste trabalho teve como objetivo viajar pelas gerações de legado da comunidade Fazenda Tapera. Para isso, foram recordadas e especificadas as manifestações religiosas que nortearam a mesma, com destaque para a Folia de Reis. Essa tradição permaneceu por quase 60 anos na comunidade, trazendo em seu contexto guerreiros que se mantiveram presentes mesmo diante das dificuldades, protegendo a identidade do grupo.

Além disso, a Folia de Reis também exerce um importante papel social, unindo e fortalecendo os laços comunitários. Ao longo dos anos, essa tradição tem sido uma forma de manter viva a cultura e a história da região, contribuindo para a preservação do patrimônio cultural brasileiro.

Portanto, esta mesma comunidade cumpriu e ainda o faz de resguardar o papel cultural dentro desta manifestação, e tem o cuidado em preservar a memória através das gerações e garantindo os direitos fundamentais da educação dos jovens e adultos que nela se insere, tornando-os homens e mulheres, educados nos princípios e bons costumes neste processo histórico.

É interessante notar como a tradição da Folia de Reis na Fazenda Tapera não se limita apenas a uma manifestação religiosa, mas também possui um papel cultural importante para a comunidade. A preservação da memória e dos costumes através das gerações é uma forma de manter viva a história e a identidade desta comunidade. Além disso, a educação transmitida por meio da tradição ajuda a formar indivíduos com valores e princípios que contribuem para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. É importante reconhecer e valorizar a importância da cultura e da tradição em nossas comunidades, pois elas são fundamentais para a nossa identidade cultural e para a preservação da diversidade cultural do nosso país.

Considerações finais

A pesquisa realizada sobre a tradição cultural da Folia de Reis da Fazenda Tapera revelou a importância da transmissão da educação pelos idosos às crianças por meio da memória. Através deste estudo, foi possível compreender que a Folia de Reis é mais do que apenas uma manifestação cultural, mas também um ambiente de aprendizagem constante. Essa tradição é um exemplo da riqueza cultural do país e deve ser preservada para garantir a identidade e a memória da comunidade.

A teoria do historiador francês Jacques Le Goff sobre a memória coletiva pode ser aplicada neste contexto. De acordo com Le Goff (1996), a memória coletiva é uma das principais ferramentas que as sociedades usam para construir e manter sua identidade cultural. É através da memória que a história é mantida viva e transmitida às gerações futuras. A Folia de Reis da Fazenda Tapera é um exemplo desse processo, onde a memória é transmitida de geração em geração.

Além disso, a identidade cultural de uma comunidade é fundamental para a valorização da cidade e de seus habitantes. Como afirmado pelo sociólogo Stuart Hall (2006), a identidade cultural é um processo contínuo de construção e reconstrução, que se adapta às mudanças sociais e históricas. A Folia de Reis da Fazenda Tapera é um exemplo de como a identidade cultural pode ser preservada mesmo em uma comunidade que passou por mudanças significativas, como o êxodo rural.

Embora a comunidade da Fazenda Tapera seja atualmente reduzida, a força inabalável, cheia de qualidades e humildade dos seus membros, que se unem quando necessário, faz com que a tradição da Folia de Reis continue viva e se adapte às mudanças sociais. É essencial que

essa tradição seja preservada para garantir a identidade cultural da comunidade e para que a memória coletiva seja transmitida às gerações futuras.

Referências

ANDRÉ, Marli Eliza D.A. **Etnografia da Prática Escolar**. Campinas, SP: Papirus, 1995.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Sacerdotes de Viola: Rituais Religiosos do Catolicismo Popular em São Paulo e Minas Gerais**. Petrópolis: Vozes; 1981.

GONÇALVES, Maria Célia da Silva. Os palhaços e as manifestações do excêntrico na religiosidade popular das folias de reis em João Pinheiro (MG) **Revista Humanidades e Inovação**. ISSN 2358-8322 - Palmas - TO - v.9, n.16. p.163-176. 2022. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadesinovacao/article/view/7972>. Acesso em 01 de dez. 2023.

GONÇALVES, Maria Célia da Silva. O papel social dos foliões nas folias de Santos Reis em João Pinheiro (MG): significados e representações. In: SILVA, Vandeir José da. *et. al.* **Culturas e sociedades: religiosidade, identidades e territórios**. Patrimônio Cultural de João Pinheiro: João Pinheiro, 2022. p. 212-234. Disponível em: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7734881>. Acesso em: 9 abr. 2023.

GONÇALVES, Maria Célia da Silva. **As Folias de Reis de João Pinheiro: Performance e Identidades Sertanejas no Noroeste Mineiro**. Patrimônio Cultural de João Pinheiro: João Pinheiro; 2011.

GONÇALVES, M. C. S. Sensibilidades e Performances Femininas nas Folias de Reis de João Pinheiro (MG). **MOSAICO (GOIÂNIA)**, v. 3, p. 05-21, 2010.

GUIMARÃES ROSA, J. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

IBGE. **João Pinheiro**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/joao-pinheiro/panorama>. Acesso em: 01/2023.

LE GOFF, Jaques. **História e memória**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1996

MEIHY, J. C. S. **Manual de história oral**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005.

SILVA, Avacir Gomes dos Santos, et.al. **Os guardiões dos Santos Reis no Vale do Guaporé**. Porto Velho: Editora Temática, 2021.

SILVA, Giselda Shirley da; GONÇALVES, Maria Célia da Silva; SILVA, Vandeir José da. **Histórias e Memórias: Experiências Compartilhadas em João Pinheiro**. João Pinheiro: Patrimônio Cultural de João Pinheiro, 2011.

Capítulo VI

CONTATO LINGÜÍSTICO EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ: a relação histórica da língua portuguesa com línguas africanas no Brasil

DOI 10.5281/zenodo.10511480

117

Davidson Martins Viana Alves

Introdução

De maneira primordial, inicia-se este texto informando seu *locus* de investigação e discutindo os principais aspectos constituintes de sua natureza interpretativista e observacional sobre o objeto de estudo. A partir da concepção do antropólogo e líder quilombola de Saco do Curtume (São João do Piauí, PI) Nego Bispo, um dos maiores pensadores negros do século XXI, é necessário contracolonizar as mentes para se compreender o seu real lugar no mundo, suas práticas e sua performance interseccional (sua identidade racial, de gênero e de classe). Bispo (2015) reforça com veemência a máxima “quando a favela perder o medo do quilombo e o quilombo se aliar às favelas (que também é quilombo em sua essência), o asfalto derrete.” e, ainda, Bispo (2023, p. 14) estabelece que “preenchem a língua portuguesa com palavras potentes que o próprio colonizador não entende, falam português na frente do inimigo sem que ele entenda. A favela adestrou a língua, a enfeitiçou. Temos que enfeitiçar a língua”.

Não se estuda nem se documenta substancialmente uma língua descrevendo apenas seu sistema intralingüístico e os aspectos gramaticais de análise, porque uma língua não existe por si só, não é autossuficiente, não subsiste, nem é homogênea. As línguas não existem sem seus falantes, que possuem a missão de vivificar e preservar os usos linguísticos, portanto é de suma importância que as pesquisas linguísticas versem sobre os sujeitos, seus costumes, suas experiências e sua realidade psicológica. Institui-se, então, que a Linguística compõe o rol dos estudos sociais e que somente na interrelação e no contato profícuo entre as ciências dessa área que o conhecimento humano se materializa, se consolida e se renova.

Há muitos trabalhos de descrição linguística sobre a realidade dialetal do Rio de Janeiro e da Bahia (*vide* os trabalhos de pesquisa do Atlas Linguístico do Brasil), contudo há poucos que levam em conta o contato inter e intradialetal desses estados, sobretudo das regiões de seu interior e periferia, no caso desta pesquisa, Baixada Fluminense e Recôncavo Baiano. Quase não se encontram, na historiografia bibliográfica desses estudos, trabalhos que versem sobre a realidade linguística do Brasil em contato com línguas africanas ou variedades de uma língua portuguesa negra, encontrada em diversas partes do estado, como em terreiros de candomblé, comunidades quilombolas e outros territórios negros como as favelas. Além disso, este trabalho justifica-se por sua abordagem original, pois nunca se estudou a linguística dos terreiros de candomblé *jeje* e raros são os trabalhos sobre o contato entre línguas africanas e variedades de uma língua portuguesa negra.

Nesta seara, se afilia este trabalho de investigação sobre a realidade linguística do Candomblé, que, por sua vez, pode ser compreendido como território remanescente de quilombo, de resistência negra e de manutenção da cultura africana e afro-brasileira. Baseando-se no fato de que se precisa dar a nós mesmos nossa agência, como sujeitos participativos da construção de nossa história, da história do Brasil, esta pesquisa caminha em um processo de reconstrução do ser negro a partir do compartilhamento, do reconhecimento e do respeito à coletividade ancestral e humanizada em territórios pretos afrodiaspóricos e contra a corrente colonial de tentativa de apagamento de nossa memória. Usam-se as armas do inimigo em defesa e contra-ataque ao bem maior, à manutenção da riqueza da ancestralidade linguística, cultural e social, através da confluência de práticas circulares (começo, meio e começo), no estilo *Sankofa*²¹, reconhecendo a oralidade como primordial mecanismo de fortalecimento de nosso povo, que se constitui por trajetórias rotacionais e remissivas e não teorias engessadas que buscam padrões, pureza e homogeneidade.

²¹ De acordo com a sabedoria popular e com a filosofia africana, Sankofa (etimologia: *san* (voltar, retornar), *ko* (ir) e *fa* (olhar, buscar e pegar)) é um símbolo Adinkra (Gana, África) representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental e nas grades de muitos portões e portas de ferro de casas do Brasil. Assim, tem-se a máxima: “nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás”.

DISCUSSÃO TEMÁTICA

Esta pesquisa traz discussões e análises linguísticas e socioculturais sobre questões que relacionam elementos dos estudos sobre Africanidade com base nos pressupostos da Sociolinguística de Contato e da abordagem autoetnográfica das ciências sociais. Sobre o aporte teórico, se pode afirmar que Weinreich (1953) inaugura a temática com esta denominação específica de Contato, mas sabe-se que há muitos trabalhos anteriores com enfoque contrastiva e comparativo entre línguas ou dialetos, como o de Bopp (1816) sobre o sistema de conjugação da língua sânscrita em comparação com o das línguas grega, latina, persa e germânica; o de Humboldt (1838), que tratava sobre a diversidade da estrutura da linguagem humana e sua influência sobre o desenvolvimento espiritual da humanidade, em que concebia a língua sob a perspectiva do indivíduo, do modo como ele recebe as sensações do mundo; Schleicher (1862) com os estudos comparativos das línguas indoeuropeias e Schuchardt (1885), que defendia “a inclusão do espontâneo” na língua, a heterogeneidade na essência dos idiomas, tratando a gramática a partir das influências externas e não somente de regras internas, conforme defendiam os neogramáticos.

Para esses autores a língua já estava sendo observada e analisada como produto social do meio, através, sobretudo, do método histórico-comparativo, mas só com o advento da sociolinguística de contato que esse e outros aspectos se desenvolveriam com maior destaque, com Uriel Weinreich (pioneiramente), mas também com William Labov, Charles Ferguson, Joshua Fishman, Einar Haugen, Heinz Kloss, Peter Trudgill, Suzanne Romaine, entre outros.

Em consonância à teoria deste trabalho, adota-se a abordagem metodológica da autoetnografia, termo cunhado por Carolyn Ellis em seu livro *The Ethnographic I: A Methodological Novel About Autoethnography*, de 2004. Em Ellis (2004) observa-se que a autoetnografia se desenvolveu a partir de abordagens mais tradicionais da pesquisa qualitativa, como a etnografia e a história oral e é influenciada por perspectivas pós-coloniais. Nesse desenho metodológico, o pesquisador utiliza sua própria experiência pessoal como parte de seu objeto de estudo, a partir de uma reflexão crítica sobre sua vivência e buscando compreender questões mais amplas relacionadas a grupos linguísticos, sociais, culturais e históricos dos quais ele faz parte.

A escolha de tal metodologia para essa pesquisa linguística também pode ser vista como uma forma de desafiar a hegemonia dos métodos tradicionais investigativos, que com muita frequência privilegiam a objetividade exacerbada e a neutralidade cega, em detrimento

da subjetividade constitutiva dos seres que formam um corpo social, um coletivo que preza pelas experiências pessoais compartilhadas entre si. Ao valorizar a perspectiva do pesquisador como fonte legítima de conhecimento, a pesquisa autoetnográfica na linguística pode contribuir para uma maior diversidade epistemológica na área, rompendo com o tão enraizado paradigma positivista, cartesiano, sistemático e engessado, que coloca tudo em séries individuais, imutáveis, sem influência de fatores externos e que não se correlacionam nem dialogam entre si, entre séries/grupos.

Postulados como os da autoetnografia são movimentos intelectuais que constroem o falar de si, o dizer-se com fins de resistência em um campo de análise de dados assumidamente subjetivo. A partir de Versiani (2005, p. 19) que diz: “há uma tendência ao apagamento da presença do sujeito nos discursos produtores de conhecimento considerado formal”, questiona-se práticas falaciosas e problemáticas de desejos de neutralidade, típicas do que se sacralizou como discurso acadêmico (lê-se aqui discurso ocidental, do norte global, branco, masculino, da classe alta/da norma culta, heterossexual, cristão, europeu e colonizador, porque possuir estas características é no que se configura a academia em sua essência, de suas origens aos dias de hoje, de forma geral [sabendo que a exceção prova a regra]).

Assumem-se os riscos a críticas conservadoras, na confiança de uma prática intelectual mais viva, que não deixa de ser intelectual porque não segue o paradigma positivista ou qualquer outro viés analítico fundacional das ciências. Este trabalho apoia-se no paradigma contracolonial dos povos originários, da africanidade e dos povos autóctones, das primeiras civilizações da Terra, dos primeiros pensadores da Humanidade como Imhotep. Além disso, apoia-se na importância do conhecimento e da sabedoria popular dos povos ameríndios astecas, maias e incas com a força estratégica e de resistência de Tupac Amaru e a espiritualidade milenar indiana, com a trimúrti, as três formas do ser, Brahma, Vishnu e Shiva, que simbolizam respectivamente a criação, a conservação e a destruição/renovação, indicando à noção de circularidade já dita anteriormente. Imhotep foi o primeiro médico, filósofo e arquiteto da história, ele foi o idealizador da primeira pirâmide de Kemet (Egito) e deixou como legado mapas de constelações e a ideia de energia vital, alinhamento dos chacras, como caminho alternativo de cura integral. Imhotep viveu durante o Antigo Império Egípcio, entre os anos de 2686 – 2613 a.C, possuía o título de nobre hereditário e seu nome significa *aquele que vem em Paz*.



Figura 1: Estatueta de Imhotep, 332-30 a.C, Período Ptolomaico. (Fonte: Metropolitan Museum of Art/Domínio Público).

A produção de conhecimento dessas culturas ocorre de maneira cíclica e subjetiva, sobretudo pelo ciclo que é compreendido pelo passado como força propulsora do presente e único tempo existente, pois a última palavra dita agora neste segundo já passou e constitui-se como passado. Já o aspecto do fator subjetivo, compreendido não através da concepção ocidental egóica de individualidade, mas de valorização dos sentidos, sensações e sentimentos do ser, que são compartilhados em comunidade, tendo o fator coletivo como o maior pilar da subjetividade, a coletividade vista como um mosaico da construção de saberes e fazeres de cada sujeito de um povo. Toda essa ação, “que ensaia com saber e sabor a difícil travessia entre gestos subjetivos, atos empíricos e opções de sua descrição e teorização” (VERSIANI, 2005, p. 13), é uma produção autoetnográfica e sabe-se que está ganhando cada vez mais espaço e aderência no meio acadêmico nas perspectivas contracoloniais, tratando-se de uma prática na qual se unem teorização intelectual transdisciplinar, empreendimentos analíticos não-canônicos e, fundamentalmente, re/desaprendizagens de si.

A partir disso, nesse vazio de estudo científico é que se deseja observar, analisar e divulgar este estudo. Baseando-se em Spivak (2010, 86), que diz “devemos acolher também toda recuperação de informação em áreas silenciadas, como está ocorrendo na antropologia,

na ciência política, na história e na sociologia”, este trabalho busca colaborar para a inserção da Linguística nesse rol de ciências que são, de fato, humanizadas e conscientes racialmente. Esta pesquisa configura-se como uma voz de dentro dessas comunidades negras tradicionais, que foram e são silenciadas historicamente, sobretudo na academia, pois sim pode o “subalterno” falar. Ademais, este trabalho – guiada pelo cumprimento e difusão da Lei nº 10.639/03, que torna obrigatório o ensino da História e Cultura da África e Afro-brasileira nas escolas, em todas as disciplinas da educação básica - objetiva ser referência para a promoção, o fomento e a preservação das manifestações culturais negras.

Desse modo, analisa-se a situação etnolinguística de comunidades-terreiros de Candomblé *jeji mahi* do Brasil. Essa vertente das religiões de matriz africana tem sua origem na atual República do Benim (antigo Daomé), área de etnia fon, na costa oeste africana. Nestas comunidades, estão presentes o português, como língua de superestrato, e o fongbé (origem Benim), o yorubá (origem Nigéria) e o kimbundu (Origem Angola), como línguas de substrato. Baseando-se em Couto (2002), a língua destas comunidades pode ser descrita como um *anticrioulo*, pois apresenta o léxico de línguas africanas e a gramática do português, derivando de intensa erosão linguística, não sendo língua materna de ninguém dentro da comunidade, mas possuindo o *status* de língua sagrada, código secreto destinado somente aos iniciados ao culto ancestral.

Baseando-se em Mudimbe (2013, p. 26), que discute sobre o etnocentrismo epistemológico, “a crença de que cientificamente não há nada para aprender com os negros, a menos que já seja do ou venha do branco”, esta pesquisa surge a partir da necessidade urgente de investigação científica sobre estes territórios pretos marcados pelo contato, principalmente, entre as línguas fon e portuguesa. Em relação ao uso linguístico do Fongbé em terras brasileiras, sabe-se, a partir da experiência pessoal do pesquisador, que é iniciado ao culto em uma casa tradicional, que esta língua é fortemente encontrada em terreiros de candomblé *jeji maxi*, de origem ewe-fon, do Benim/Togo, até os dias de hoje. Os praticantes desta fé falam em fongbé (principalmente no nível lexical), sobretudo para manter segredos, preservar o sagrado. Muitas vezes, na história do povo fon essa era uma estratégia de proteção de seus valores e sua riqueza simbólica, não informar nada ao estrangeiro, não passar nada ao diferente, ao estranho, ao branco, porque esse bem nas mãos erradas poderia ser deteriorado e extinguido, intencionalmente, pois até então brancos eram vistos, pelas suas práticas históricas, como inimigos, algozes, o sinônimo de dor e perdas para o povo negro.

Sobre as comunidades de prática investigadas, cabe informar que inicialmente o contato se dá com os principais e mais tradicionais terreiros deste segmento de religião de matriz africana, alguns com fundação em cerca de 1680. São eles: *Zògbódó Bògún Málé Sèjáhùndé* (Roça do Ventura, instituída pelos africanos Ludovina Pessoa, Seu Tixareme e Seu Zé do Brechó, em Cachoeira-BA), *Zògbódó Bògún Málé Hundó* (Terreiro do Bogun, também instituída pelos africanos Ludovina Pessoa, Seu Tixareme e Seu Zé do Brechó, em Salvador-BA) e, mais tarde, o novo terreiro tradicional ao vodun Sakpata, o *Hùnkpámè Ayíonò Hùntoloji* (Inaugurado por Gàyakú Luiza de Oyá, sob as mãos de Doné Romana de Kposu com a ajuda de muitas *vodunsì* (pessoas iniciadas ao culto) do Seja Hundé e do Bogun, em Cachoeira-BA). Vale ressaltar que o *Acè Kpo Eji* (Terreiro Cacunda de Yayá, edificada pela africana Gàyakú Satu) foi um terreiro criado no tempo daqueles dois primeiros citados, mas que infelizmente não prosseguiu a dinastia, com a dissipação de seus descendentes. Assim, os africanos *jeje* antigos tiveram o intuito de criar três grandes casas, uma para cada panteão de vodun Dan, Hevioso e Sakpatá.

Outro dado histórico importante a ser mencionado, com base nos estudos e nas pesquisas de Carvalho (2006) e Parés (2007), trata-se da unificação da Roça de Cima à Roça do Ventura, dando origem ao que hoje conhecemos como Kwe Seja Hunde. Inicialmente eram duas roças vizinhas, tendo aquela um vínculo grande com o calundu da rua do pasto, com o Obitedô (quilombo Obá Tedô, dirigido por Tiraxeme, localizado na antiga estrada de Belém acima da Recuada e primeiro espaço onde se estabeleceram os fundamentos da nação *jeje* de Cachoeira) e com a Casa Estrela (localizada no centro de Cachoeira, rua Ana Neri, n 41, era o quartel-general da comunidade negra *jeje*, sede de Irmandades negras católicas e onde se iniciavam os novos membros da religião que faziam as obrigações rituais no Obitedô).

Posteriormente, entra-se em contato com três terreiros do Rio de Janeiro, um terreiro filial a cada casa matriz da Bahia citadas acima. São eles, o terreiro de Hùngbónò Dado de vodun Olisá, Hùnkpámè Danmifidó (descendente da Roça do Ventura, *Zògbódó Bògún Málé Sèjáhùndé*), o terreiro de Hùngbónò Antony de vodun Odé, Kwèrègbètán Kpósú Húnjèkán (descendente do Terreiro do Bogun, *Zògbódó Bògún Málé Hundó*) e o terreiro de Mèjító Marcos de vodun Gbésèn, Hùnkpámè Hùndàngbèna (descendente do Terreiro de Gàyakú Luiza, *Hùnkpámè Ayíonò Hùntoloji*).

Assim, a partir de uma delimitação geográfica e demográfica das comunidades de práticas mencionadas, esta pesquisa se baseia nos dados linguísticos dos terreiros:

1. *Zògbódó Bògún Málé Sèjáhùndé* (Roça do Ventura), fundado em 1858 (ramificação da antiga Roça de cima, cuja liturgia remonta ao século XVIII), cidade Cachoeira, Recôncavo da Bahia. Possui cerca de 30 membros.
2. *Zògbódó Bògún Málé Hundó* (Terreiro do Bogun), fundado em 1719, bairro Engenho Velho da Federação (uma das maiores favelas da cidade), cidade Salvador, Capital da Bahia. Possui cerca de 30 membros.
3. *Hùnkpámè Ayono Huntoloji* (Runtoloji), fundado em 1952, Cachoeira, Recôncavo da Bahia. Possui cerca de 30 membros.
4. *Hùnkpámè Danmifidó*, sub-bairro favela Carobinha, bairro Campo Grande, Zona Oeste do Rio de Janeiro. Possui cerca de 100 membros.
5. *Kwèrègbètán Kpósú Húnjèkán*, fundado em 15/04/2012 por Sinhá Tókwènsi, Deré do Bogun e do 3º barco de Doné Hunhó, localizado atualmente no sub-bairro Rancho Fundo, bairro de Santa Rita, cidade Nova Iguaçu, Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Possui cerca de 30 membros.
6. *Hùnkpámè Hundangbena* (Ninho da Serpente), fundado em 09/01/2011 por Gàyakú Regina de Avimaje, sobrinha carnal e herdeira legítima do trono de Gàyakú Luiza, bairro localizado em Jardim Barro Branco, distrito Imbariê, cidade Duque de Caxias, Baixada Fluminense do Rio de Janeiro. Possui cerca de 100 pessoas.

DESENHO METODOLÓGICO

O foco de investigação desta pesquisa é interdisciplinar, seja pelo viés histórico, político e de contato linguístico que há no processo de escravização de negros africanos multilíngues, seja pelo viés social e da configuração de comunidades de práticas antropológicamente situadas (ECKERT, 2000).

Desse modo, sabendo que o conjunto de técnicas de coleta e de análise de dados se molda a partir dos objetivos específicos de cada pesquisa, esta pesquisa pode ser caracterizada de cunho etnográfico, com análise documental e de descrição linguística, com ênfase no nível lexical.

Em relação ao *corpus* (1) *Documentação dos arquivos da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios*, observam-se os livros do Compromisso da referida Irmandade, destacando, principalmente, as características linguísticas e, em paralelo, os aspectos culturais, sociais e antropológicas dos membros negros africanos de nação *Jeji Maxi*.

Esta pesquisa documental se refere aos arquivos da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, associação dos irmãos negros africanos *jeji* que foi fundada em 1765, ereta no Convento de Nossa Senhora do Monte do Carmo, Cidade de Cachoeira, Recôncavo da Bahia. Será analisado, principalmente, o livro de assentamento e a ata da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Martírios, que deu origem à famosa Irmandade da Boa Morte.

Sobre o *corpus* (2) *Documentação dos arquivos pessoais dos sacerdotes do culto ancestral*, analisa-se parte do vocabulário de terreiro, categorizando-o em grupos temáticos e dando as possíveis traduções ao português, de acordo com os ensinamentos dados pelos mais velhos nas comunidades em questão. Serão observados os itens lexicais e as expressões idiomáticas das línguas africanas presentes nesses documentos, de acordo com o conceito de etnoterminologia.

A partir da coleta desses arquivos pessoais dos representantes principais do culto, poderá se observar melhor em que estágio de preservação linguística estão as línguas africanas e até que ponto há interferências de outras línguas, como o português, o francês e o árabe. Já se tem em mãos do pesquisador alguns dados cedidos pela sacerdotes, suas anotações sobre vocabulário diverso, rezas e cânticos. (In)felizmente alguns trechos terão de ser omitidos pela não-autorização da divulgação de determinadas informações do culto, que é genuinamente restrito, haja vista a premissa basilar *o sagrado é segredo*.

ANÁLISE DE DADOS INICIAIS

Analisa-se partes do livro do Compromisso da Irmandade Bom Senhor Jesus dos Martírios, ereta no convento de Nossa Senhora do Monte Carmo, na cidade de Cachoeira - Recôncavo da Bahia - em 1765, pelos pretos da *Nação Gege*, destacando, principalmente, as características linguísticas e, em paralelo, os aspectos culturais, sociais e antropológicas dos membros negros africanos de nação *Jeji Maxi*.

As Irmandades de Homens Pretos fizeram parte do cotidiano da Bahia Setecentista e eram controladas por africanos e crioulos. Essas irmandades buscavam ajudar os irmãos com a demonstração de sua fé sincrética entre catolicismo e candomblé, através de manifestações culturais como festas, procissões e ritos fúnebres. A irmandade do Bom Senhor Jesus dos Martírios, fundada pelos *Jeji*, uma nação africana que englobava os *maxi*, *mina*, *mudubi*, *savalu* e *mussurumi* e que convivia com outras nações como ao nagos, os bantu e os sudaneses,

buscava acima de tudo estar perto dos indivíduos de uma mesma nação, objetivando a união e a solidariedade entre seu grupo étnico-racial.

Neste documento analisado constam as obrigações que os irmãos tinham com a Irmandade, os cargos e suas atribuições, a organização e a participação nas festas e, sobretudo, a regulamentação administrativa da Irmandade. Assim, analisam-se e discutem-se os modos de vida social dos membros dessa agremiação, observando o perfil antropológico, político, econômico e sociocultural desses irmãos pretos *Jeji* com base nas fontes históricas encontradas. Desse modo, analisa-se o perfil linguístico, uma vez que nesta pesquisa a Linguística é concebida como mais uma ciência social e a noção de língua perpassa substancialmente os componentes científicos das Humanidades mencionados acima.



Figura 2: Compromisso da Irmandade. (Fonte: Arquivo do presidente da Irmandade cedido à pesquisa).

No início do livro há o seguinte dizer latino *In illo tempore: Postquam confummati sunt dies ohto, ut circunderetur peur: vocatum est nomem ejus Jefus, quod vocatum est ab Angelo priuifiquam in utero conciperetur*, que, de modo geral, significa que naquele tempo, depois de alguns dias se pôde invocar o nome de Jesus, juntamente com o anjo purificador do útero de sua concepção. Por este trecho, pode-se analisar a filiação total ao Catolicismo que estes

negros africanos precisavam demonstrar. Era preciso possuir a devoção a santos católicos, ser homem de boa fé e boa conduta para ser respeitado na sociedade setecentista.

Na figura 2, tem-se a apresentação do livro da Irmandade, com as informações de região geográfica (Villa de Nossa Senhora do Rosário da Cachoeira, que hoje equivale ao município de Cachoeira-BA), o ano de fundação (1765) e a especificação da etnia e raça dos membros da associação.

Seguindo a observação das três funções da filologia – adjetiva, substantiva e transcendente, percebe-se nesta análise a importância principal da codicologia, que é a disciplina filológica que tem por objeto o códice, ou seja, o livro manuscrito, além do apoio do critério filológico de contextualização histórica ao perceber a citação do ano de datação do documento.

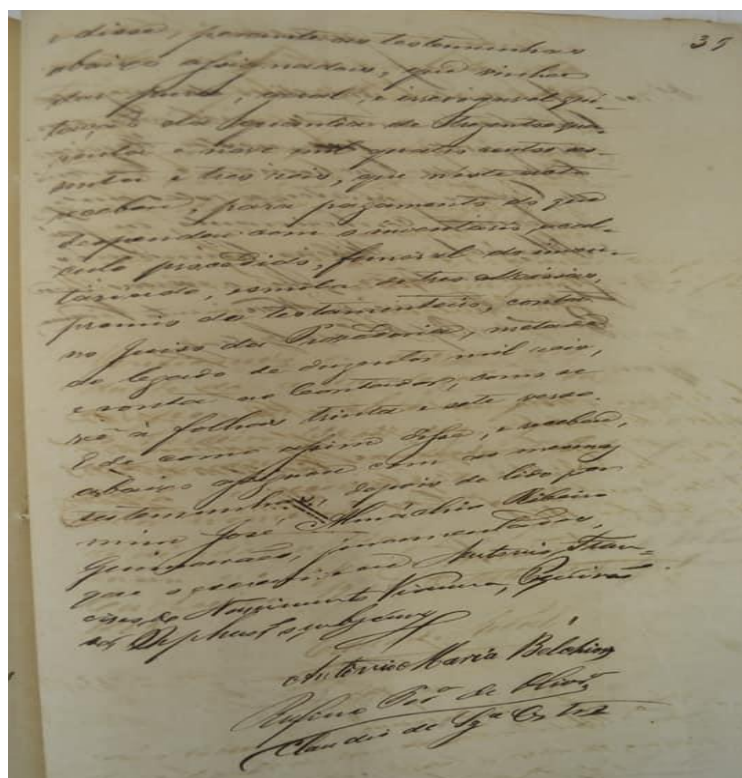
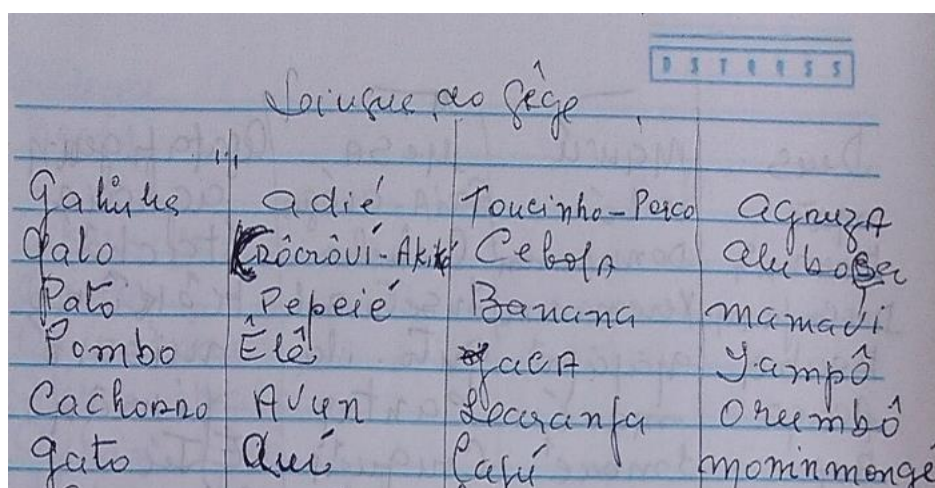


Figura 3: Evidência de autoria. (Fonte: Arquivo do presidente da Irmandade cedido à pesquisa).

Na figura 3, o critério filológico de análise adotado se refere à etapa de autoria. No documento consta o nome do presidente José Maria Belchior. Este senhor é uma figura popularmente conhecida pelas comunidades de terreiro *jeji* de Cachoeira como Zé do Brechó, *salakó* (aquele que nasceu com o cordão umbilical preso ao pescoço).

Sabe-se que as irmandades tinham uma forte organização hierárquica, que pode ser percebida pela composição da mesa, ficando cada irmão a cargo de uma função determinada e específica, fato que repercute até hoje nas comunidades-terreiro de candomblé *jeji maxi*, em que a Gàyakú/Hùngbònò ou a Doné/Doté ou a/o Mejitó assumem a posição de líder daquela comunidade associativa e seus filhos e descendentes lhes devem respeito, admiração e submissão, até certa medida.

A seguir, há um exemplo de um documento do acervo pessoal de uma das sacerdotisas dos terreiros investigados, nesse caso, Gàyakú Regina de Avimaje, do Terreiro Hùnkpámè Huntoloji.



Língua do Gêge			
Galinhas	Adié	Toucinho - Porco	Aguzza
Galos	Kôcrôvi-Akik	Cebola	Alibôber
Pato	Pepeié	Banana	mamadi
Pombo	Élé	jacar	Yampô
Cachorro	Avun	Securanfa	Oreembô
Gato	Qui	Café	mominmenge

Figura 4: Língua do Gêge. (Fonte: Acervo pessoal).

Na figura 4, pode-se observar uma categorização léxico-semântica do vocabulário em animais e frutas. Além disso, em outras partes do documento notam-se também outras categorias de substantivos, como partes do corpo, utensílios de casa e alimentação.

A seguir, na tabela 1, há as principais palavras relacionadas às áreas temáticas (1) Alimentação, (2) Partes do corpo e (3) Fauna/Flora do vocabulário dos terreiros aqui estudados. Foi necessário fazer um recorte para este trabalho, pois posteriormente a totalidade dos dados será publicada como resultado de pesquisa da Tese de Doutorado do autor.

Neste breve glossário, os critérios de classificação léxico-semântico foram seguidos, desde a organização por grupo de itens lexicais de mesmo domínio cognitivo e campo semântico à designação entre parênteses da origem do vocábulo, se é de origem fongbè (língua da nação Jeje), yorubá (língua da nação Ketu/Nagô) ou bantu (kimbundu, kikongo, umbundu,

línguas da nação Congo-Angola). Além disso, foi colocada a tradução ao português ao lado da palavra de língua africana utilizada na roça de candomblé.

	<u>VOCABULÁRIO DE TERREIROS JEJE MAHI</u>					
	<u>Alimentação</u>		<u>Partes do corpo</u>		<u>Fauna/Flora</u>	
<u>1</u>	<u>mavé (fon)</u>	<u>acaçá</u>	<u>itá (fon)</u>	<u>cabeça</u>	<u>avun (fon)</u>	<u>cachorro</u>
<u>2</u>	<u>cucuruesin (fon)</u>	<u>ovo</u>	<u>eti (yoruba)</u>	<u>orelha</u>	<u>auí (fon)</u>	<u>gato</u>
<u>3</u>	<u>frevi (fon)</u>	<u>quiabo</u>	<u>afó (fon)</u>	<u>pé</u>	<u>adié (yoruba)</u>	<u>galinha</u>
<u>4</u>	<u>oran (fon)</u>	<u>manteiga</u>	<u>ofó (yoruba)</u>	<u>boca</u>	<u>akikó (yoruba)</u>	<u>galo</u>
<u>5</u>	<u>lobassa (yor.)</u>	<u>cebola</u>	<u>vi (fon)</u>	<u>dedo</u>	<u>êlê (yoruba)</u>	<u>pombo</u>
<u>6</u>	<u>arikun (fon)</u>	<u>feijão</u>	<u>oló (fon)</u>	<u>mão</u>	<u>agutan (yoruba)</u>	<u>carneiro</u>
<u>7</u>	<u>arefin (fon)</u>	<u>farinha</u>	<u>nokun (fon)</u>	<u>olho</u>	<u>pepeié (fon)</u>	<u>pato</u>
<u>8</u>	<u>areia (fon)</u>	<u>arroz</u>	<u>ekanã (fon)</u>	<u>unha</u>	<u>degun (fon)</u>	<u>camarão</u>
<u>9</u>	<u>oín (yoruba)</u>	<u>mel</u>	<u>pakó (fon)</u>	<u>costas</u>	<u>ajapá (yoruba)</u>	<u>cágado</u>
<u>10</u>	<u>epô (yoruba)</u>	<u>azeite</u>	<u>adun (fon)</u>	<u>dente</u>	<u>agruzá (fon)</u>	<u>porco</u>
<u>11</u>	<u>ahan (fon)</u>	<u>cachaça</u>	<u>dé (fon)</u>	<u>língua</u>	<u>dan (fon)</u>	<u>cobra</u>
<u>12</u>	<u>amakró (fon)</u>	<u>café</u>	<u>okan (yoruba)</u>	<u>coração</u>	<u>imbuê (bantu)</u>	<u>boi</u>
<u>13</u>	<u>dengué (bantu)</u>	<u>mingau</u>	<u>nodun (fon)</u>	<u>osso</u>	<u>amã (fon)</u>	<u>folha</u>
<u>14</u>	<u>jessupó (fon)</u>	<u>açucar</u>	<u>jiká (fon)</u>	<u>ombro</u>	<u>atin (fon)</u>	<u>árvore</u>
<u>15</u>	<u>zeperê (fon)</u>	<u>sal</u>	<u>aiá (yoruba)</u>	<u>peito</u>	<u>esin (fon)</u>	<u>água</u>

Tabela 1: Vocabulário de terreiro “Alimentação”, “Partes do corpo” e “Fauna/Flora”.

Além dessas 45 entradas lexicais, desses três grupos linguísticos, nesses terreiros de candomblé observam-se outros vocábulos que tem sua origem no francês e no árabe, como as expressões “petite”, que designa criança ou algo pequeno; “gbenoi”, que vem do *benoît*, abençoado em francês, e é utilizado para um determinado grupo de iniciados ao vodun dan pedir e tomar sua benção aos seus irmãos de fé; a expressão “majeroá”, que vem do francês *manger roi*, usado para quando se come e oferece o alimento a seus irmãos, fazendo alusão que naquela casa deve-se comer bem, como um rei; “merê”, que designa as mulheres da casa, as mães do culto, com origem na palavra *mère* do francês, que significa mãe e, ainda, “momimonger”, que equivale à fruta caju, fruto brasileiro, inexistente em terras africanas no período escravocrata e por isso a alusão à cor dele, clara, esbranquiçada, como de uma múmia. Assim, *momie manger*, comer a múmia. A seguir, é possível ver todas essas informações sistematizadas na tabela 2.

<u>VOCABULÁRIO DE TERREIROS JE,JE MAHI</u>			
	Língua do terreiro	Origem francesa	Tradução ao PB
1	petite	<i>petit</i>	Criança, algo pequeno
2	gbenoi	<i>benoît</i> ,	A benção
3	majeroá	<i>manger roi</i>	Servido? Bom apetite.
4	merê	<i>mère</i>	Mulher, mãe
5	momimonger	<i>momie manger</i>	caju

Tabela 2: Vocabulário de terreiro, contribuição da língua francesa.

Por fim, produziu-se o gráfico 1 para melhor explicitar algumas informações dos dados lexicográficos da tabela 1.

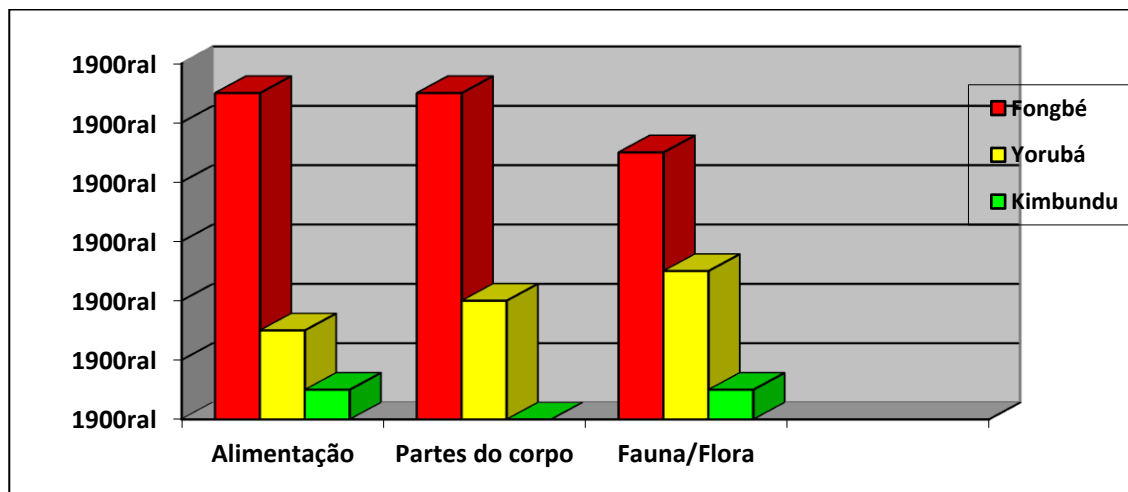


Gráfico 1: Vocabulário de terreiro “Alimentação”, “Partes do corpo” e “Fauna/Flora”.

Pode-se observar que dentre os 45 vocábulos analisados na tabela 1, 31 são de origem fongbê, 12 são de origem yorubá e 2 de origem bantu. Sendo assim, 70% dos itens lexicais são de origem jeje, 25% de origem Nago e 5 % de origem Congo-Angola. A partir disso, comprova-se a hipótese de que os yoruba tiveram muito mais tempo em contato com os fon no decorrer da história desses povos no território orinário dessas nações do candomblé, ou seja, na cidade de Cachoeira, no Recôncavo da Bahia. A influência bantu será mais expressiva nas casas yoruba do sudeste, no Rio de Janeiro e em Minas Gerais, onde esses dois grupos etnolinguísticos mantiveram maior tempo de convívio e troca simbólica.

OBSERVAÇÕES FINAIS

Como produto da observação-participante do trabalho de campo, ouvindo os membros dos terreiros produzirem os vocábulos nesses 10 anos de convívio com estas comunidades e participação ativa e efetiva nos últimos 7 anos, esboçou-se uma importante consideração: o uso linguístico do fongbê – como língua ritual – manteve-se preservado porque os mais velhos recorriam a esse código linguístico em suas práticas sagradas, as quais eram protegidas na clandestinidade dos espaços mais diversos. Ou seja, a premissa de salvaguarda da língua do terreiro como um precioso bem simbólico, imaterial, foi comprovada e determinante para seu uso ainda permanecer vivo.

Em curto prazo, considera-se que esta pesquisa contribui ao povo de santo, fornecendo um organizado mosaico de informações das línguas de terreiros jeje mahi, até então espaços multilíngues não estudados e muito menos observados em conjunto, por haver sempre

problemáticas questões pessoais envolvidas entre seus membros. Desse modo, este trabalho fará o povo de terreiro suspirar de felicidade pela possibilidade concreta de união entre as casas irmãs e, sobretudo, cumprirá com o papel de toda pesquisa acadêmica, que é atravessar os muros da universidade, transpor os limites entre o científico e o social, relacionar intimamente esses dois construtos e criar uma efetiva e real contribuição para camadas periféricas e subalternizadas da população.

Nessa perspectiva de observação e análise final deste estudo, em longo prazo, espera-se que este trabalho contribua para minimizar o racismo estrutural na medida em que, ao trazer esse novo projeto científico para a academia, promova a valorização da heterogeneidade dos sujeitos e desloque o foco das pesquisas da universidade para as resistentes manifestações da potente cultura afro-brasileira.

Referências

BISPO, Antonio. *Colonização, Quilombos. Modos e Significações*. Brasília:INCTI/UnB, 2015 [2007].

_____. *A terra dá, a terra quer*. São Paulo: Editora Ubu, 2023.

BOPP, Franz. *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*. Nebst Episoden des Ramajan und Mahabharat in genauen metrischen Uebersetzungen aus dem original texte und einigen Abschnitten aus den Veda's. Herausgegeben und mit Vorerinnerungen begleitet von Dr. K. J. Windischmann, Frankfurt am Main: Andreäische Buchhandlung, 1816.

CARVALHO, Marcos. *Gayaku Luiza e a trajetória do jeje-mahi na Bahia*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2006.

COUTO, Hildo H. do. *Anticrioulo: manifestação linguística de resistência cultural*. Brasília: Thesaurus, 2002.

ECKERT, Penelope. *Linguistic Variation as Social Practice*. Oxford, U.K.: Blackwell, 2000.

ELLIS, Carolyn. *The Ethnographic I: a Methodological Novel about Autoethnography*. Lanham, Maryland: AltaMira Press, A Division of Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. Berlin: Königliche Bibliothek, 1836.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *A invenção de África. Gnose, Filosofia e a Ordem do conhecimento*. Lisboa/Luanda: Edições Pedagogo/Edições Mulemba, 2013.

PARES, Nicolau. A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2006.

SCHLEICHER, August. *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1862.

SCHUCHARDT, Hugo. *Ueber die Lautgesetze. Gegen die Junggrammatiker*. Berlin: Oppenheim, 1885.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar*. Tradução: Sandra Regina G. Almeida, Marcos P. Feitosa e André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. *Autoetnografias: conceitos alternativos em construção*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.

WEINREICH, Uriel. *Languages in Contact*. The Hague: Mouton, 1953.

Capítulo VII

ENCONTROS CULTURAIS: A MISTURA DE IDENTIDADES NA OBRA AY KAKYRI TAMA: EU MORO NA CIDADE, DE MÁRCIA KAMBEBA

DOI 10.5281/zenodo.10511484

134

Maurício Rodrigues
Jessica Campos

Introdução

A literatura poética desempenha um papel fundamental ao compartilhar a subjetividade do autor, tornando-se um meio de comunicação capaz de dar voz a diferentes povos, revelando suas identidades e as relações estabelecidas entre indivíduos de diversas culturas por meio da identidade e da diferença. Nesse contexto, a obra *Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade* (2018), escrita por Márcia Kambeba, destaca-se como um conjunto de 32 poemas que convidam o leitor a refletir sobre a identidade indígena em meio à vivência urbana.

A autora, Márcia Wayna Kambeba, pertencente ao povo Omágua/Kambeba do Alto Solimões (AM), nasceu na aldeia Belém do Solimões, do Povo Ticuna, e atualmente reside em Belém (PA). Em seus poemas, ela retrata a importância de manter sua identidade indígena. Por meio de suas palavras, o leitor é levado a explorar as diversas camadas de identidade, levantando questões cruciais sobre pertencimento, preservação cultural e o confronto entre tradição e contemporaneidade. Essa ideia é esclarecida já na apresentação do livro, quando a autora afirma:

A luta do povo Omágua/Kambeba e dos demais povos não se resume apenas a defender seus limites territoriais. Lutam também por uma forma de existência presente no modo diferente de viver, ver, sentir, pensar, agir e de seguirem construindo sua história, exigindo seus direitos, tendo como um dos objetivos o ensino da língua materna. (Kambeba, 2018, p.08)

Fica evidente o objetivo da autora em reafirmar a identidade da população indígena diante do convívio com a cultura colonizada e colonizadora da cidade urbanizada. Essa obra

engloba narrativas que transmitem um sentimento de resistência e denúncia, pois nas entrelinhas é possível perceber as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas em preservar suas culturas em meio ao "encontro cultural", que muitas vezes acaba encobrindo a cultura do outro. A obra enfatiza a resistência dos povos Omágua/Kambebe e de outros povos indígenas na defesa de sua forma de existência e identidade.

O presente artigo tem como objetivo analisar como a autora retrata os conceitos de identidade e diferença em sua obra, buscando preservar e reafirmar a cultura indígena frente às influências urbanas. A análise da obra proporciona espaço para reflexões sobre temas culturais, como o modo como o indivíduo lida com questões de pertencimento e como as tradições culturais se transformam para formar uma identidade híbrida que seja autêntica, através da obra.

A análise da obra será realizada por meio do poema "*Ay kakyri tama*", que retrata o choque cultural entre o indígena e o homem branco. O poema explicita o diálogo cultural através da subjetividade do ser indígena presente na obra. Para embasar essa análise, serão utilizados teóricos dos estudos culturais, como Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003) e Tomaz Tadeu (2000), juntamente com outros autores relevantes nessa área.

A estrutura deste artigo segue a seguinte ordem, inicialmente, serão abordadas as teorias e os conceitos sobre identidade e diferença, apresentando os principais autores para uma melhor compreensão da análise que será realizada. Em seguida, será feita uma leitura atenta do poema, destacando versos e estrofes para análise, com apoio nos teóricos supraditos. O objetivo é evidenciar o foco deste estudo, que é a relação entre identidade e diferença e os resultados que surgem dessa interação.

CONCEITOS SOBRE IDENTIDADE E DIFERENÇA

Compreender a identidade humana é uma tarefa complexa, porém fundamental para o desenvolvimento social, uma vez que promove o reconhecimento da cultura do outro, valorizando a diversidade cultural presente em nossa sociedade. O estudo da identidade está intimamente relacionado à forma como nos percebemos e nos relacionamos com os demais, reconhecendo a heterogeneidade social. Por sua vez, a diferença se manifesta por meio das diversas expressões de identidade que existem no contexto social em que vivemos.

Como mencionado anteriormente, compreender a identidade individual é de suma importância. No entanto, percebe-se que devido à colonização profundamente enraizada na

psique humana, torna-se mais desafiador incorporar uma nova cultura, devido às diversas falácias disseminadas de maneira pejorativa, resultado da falta de interesse no assunto, causada pela persistência da colonização ao longo do tempo.

Conforme delineado por Da Silva (2000), a identidade se define como a expressão da própria essência, refletida em declarações como: "sou homem", "sou negro", "sou homossexual", "sou jovem". Nessa perspectiva, a identidade é delimitada, referindo-se exclusivamente ao indivíduo. Sob essa ótica, ela é percebida como algo constante e inalterável, uma espécie de "fato" sobre o sujeito. No exame da concepção da diferença. Ao contrário da identidade, a diferença é compreendida como a caracterização do outro, expressa em afirmações como "ela é italiana", "ela é branca", "ela é homossexual", "ela é velha", "ela é mulher". Em resumo, a identidade representa quem eu sou, enquanto a diferença refere-se à caracterização do outro. (Da Silva, 2000, p.74).

Essa concepção da diferença como uma entidade existente, assim como a identidade, negligencia as relações de poder e as hierarquias sociais que permeiam as interações humanas. Fica evidente, a partir da perspectiva de Da Silva (2000), que a identidade e a diferença estão interligadas, pois quando um indivíduo se identifica como parte do grupo "x", implica que existem outros indivíduos que não pertencem ao mesmo grupo. Como afirma Da Silva: “Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido” (2000, p.75).

Portanto, compreende-se que a identidade e a diferença são construídas por meio das interações sociais, permitindo uma troca cultural. Pratt (1999), aborda esse espaço de troca cultural como "zonas de contato":

“Zonas de contato”, espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo (Pratt, 1999, p.27).

Pratt (1999) destaca que nessas zonas de contato, as culturas podem se chocar e se entrelaçar, resultando em uma mistura de elementos culturais. No entanto, é importante reconhecer que essas interações nem sempre são igualitárias, e muitas vezes há relações de poder desequilibradas, onde uma cultura domina e subordina a outra, isso nos faz refletir sobre a complexidade das relações culturais e a importância de abordar o diálogo intercultural de maneira respeitosa, valorizando as contribuições de todas as culturas envolvidas.

Bhabha (1998) defende a relevância do contato entre culturas diferentes, pois é nessa interação que emergem novas expressões culturais, desde que haja uma postura respeitosa em relação às diferenças. Sobre esse assunto, Bhabha argumenta:

O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais (Bhabha, 1998, p.20).

Essa perspectiva desafia a noção de existência de identidades puras ou essências culturais, destacando a natureza fluida da nova identidade que surge a partir das interações culturais, resultando no fenômeno conhecido como hibridismo. É importante ir além das noções fixas de identidade e valorizar os processos de interações que acontecem nessas fronteiras culturais. Bhabha (1998), enfatiza que esses momentos de articulação são ricos em possibilidades de transformação, desafiando a ideia de cultura estática.

Ao abordar as identidades unificadoras e hegemônicas, Hall (1992) propõe uma nova abordagem para pensar essas culturas, argumentando: “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” (Hall, 1992, p.61-62).

Assim como a perspectiva de Bhabha (1998), essa abordagem também questiona a noção de uma cultura nacional única e estável, reconhecendo a complexidade, diversidade e influências múltiplas que permeiam as culturas. Ela sugere que a identidade cultural não é uma entidade fixa, mas sim uma construção discursiva que busca unificar e representar a diversidade dentro de um contexto nacional.

As perspectivas desses autores são de grande relevância para a próxima seção deste trabalho, juntamente com outros estudiosos que serão abordados. Ao compreender a dinâmica da identidade e da diferença, bem como a relação entre elas e o conceito de hibridismo na vivência cultural, é possível perceber como a identidade é representada na obra objeto deste artigo.

ANÁLISE DA OBRA *AY KAKYRI TAMA*

O poema *Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade* (2018), nos convida a refletir sobre a identidade e a diferença experimentadas por aqueles que vivem na cidade, mantendo ao mesmo tempo uma conexão com suas raízes culturais indígenas. Através de uma narrativa poética, o poema aborda diversos elementos que exemplificam a experiência dessa identidade

e as complexidades da relação identitária que se estabelece em um contexto urbano, como pode ser observado na primeira estrofe:

Ay kakyri tama
Ynua tama verano y tana rytama
Ruaia manuta tana cultura ymimiua
Sany may-tini, iapã iapuraxi tanu ritual
[tradução]
Eu moro na cidade
Esta cidade também é nossa aldeia
Não apagamos nossa cultura ancestral
Vem, homem branco, vamos dançar nosso ritual
(Kambebe, 2018, p.24)

Desde o início, o poema destaca a identidade da pessoa que reside na cidade. Ela expressa que a cidade também é sua aldeia, revelando uma consciência de pertencimento e uma tentativa de integrar a cultura ancestral na realidade urbana. Essa afirmação aponta para a ideia de que a identidade não é fixa, mas sim construída em relação ao ambiente em que se vive.

Ou seja, um conjunto vivo de relações sociais e patrimônios simbólicos historicamente compartilhados que estabelece a comunhão de determinados valores entre os membros de uma sociedade, com cada uma das quais poderíamos nos identificar, ainda que temporariamente (Ritzel, 2016, p.139).

Essa perspectiva enfatiza a importância de reconhecer a diversidade de identidades culturais existentes em uma sociedade, permitindo que cada indivíduo se conecte e se identifique com diferentes grupos e valores ao longo de sua vida. A identidade cultural, portanto, é um processo contínuo de pertencimento e de relação com os outros, refletindo a complexidade e a fluidez das experiências humanas.

A autora reforça a conexão com a cultura ancestral ao mencionar a importância de preservar sua cultura e trazer à tona rituais tradicionais. Ao convidar o homem branco para participar do ritual, há um diálogo entre a identidade indígena e a presença de outras identidades, indicando uma abertura para o reconhecimento e a valorização das diferenças culturais. Da Silva (2000) aborda a formação e negociação das identidades em um contexto cultural diverso.

A personagem que reside na cidade, mas mantém sua identidade indígena juntamente com outras identidades, protagoniza uma narrativa que caminha em direção à criação de uma

identidade híbrida, resultante da combinação de elementos culturais diversos em uma única identidade. A origem indígena da personagem se revela nas estrofes seguintes do poema, quando ela descreve sua vida na aldeia.

Nasci na Uka sagrada
Na mata por tempos vivi
Na terra dos povos indígenas
Sou Wayna, filha de Aracy
Minha casa era feita de palha
Simples, na aldeia cresci
Na lembrança que trago agora
De um lugar que nunca esqueci
(Kambebe, 2018, p.24).

A narradora revela sua origem indígena ao mencionar que nasceu na "*Uka Sagrada*" e viveu na mata por um longo período. Essa conexão com a terra e com os povos indígenas estabelece uma base sólida para sua identidade, mesmo que agora ela resida em um ambiente urbano. Essa base é o que a diferencia de outras identidades, ao mesmo tempo em que reafirma sua própria identidade diante das demais diferenças, conforme argumenta Da Silva (2000), a identidade e a diferença são elementos interdependentes, influenciando-se mutuamente.

A transição da vida na aldeia para a cidade é retratada como uma mudança significativa. A autora menciona que sua casa era feita de palha, destacando o contraste com a realidade urbana, onde a natureza é substituída por construções de pedra. Essa transformação física é um reflexo simbólico das mudanças vivenciadas pela narradora, que também afetam sua rotina e percepção de si mesma. Essas transformações são consequências da diáspora, que, conforme Hall (2003), resulta em uma multiplicidade de identidades.

Hall (2006), ao abordar a relação entre identidade cultural e diáspora, destaca a importância da identidade como um processo contínuo de construção e negociação. No poema, a protagonista enfrenta o desafio de equilibrar sua identidade com as influências da sociedade urbana. Podemos considerar esse processo de negociação como uma forma de resistência cultural, pois ele preserva e valoriza sua cultura ancestral, apesar das pressões assimilacionistas da sociedade urbana.

É possível perceber a hibridização da identidade nas seguintes estrofes:

Meu canto era bem diferente
Cantava na língua Tupi
Hoje, meu canto guerreiro
Se une aos Kambebe,
aos Tembé, aos Guarani

Hoje, no mundo em que vivo
Minha selva em pedra virou
Não tenho a calma de outrora
Minha rotina também já mudou
(Kambeba, 2018, p. 24).

A identidade híbrida da narradora é enfatizada ao mencionar que seu canto era diferente, cantado na língua tupi. Essa diferença linguística ressalta sua conexão com sua cultura ancestral e seu desejo de preservá-la, ao mesmo tempo em que sugere, como resultado da diáspora, uma transformação em sua conduta. Esse momento no poema nos convida a refletir sobre as ideias de Hall (2006) quando aborda a construção da identidade:

A identidade não é tão transparente ou desproblematizada como gostamos de pensar. Por isso, em vez de pensarmos na identidade como um facto, que encontra representação a posteriori em práticas culturais novas, talvez devamos pensar na identidade como uma "produção"; algo que nunca está completo, que é sempre processual e sempre constituído no quadro, e não fora, da representação. (Hall, 2006, p. 21)

Ou seja, a identidade não é um fato pré-existente, mas sim uma produção contínua e em constante processo de formação. A identidade é construída no contexto das relações sociais e culturais, sendo influenciada pelas representações que são atribuídas a um indivíduo ou grupo.

A união do canto guerreiro da narradora com outros povos indígenas, como os Kambeba, Tembé e Guaraní, revela a diversidade de identidades indígenas presentes na contemporaneidade, reconhecendo a riqueza dessas diversas identidades e valorizando suas contribuições para o surgimento de novas culturas. Essa relação entre identidade e diferença resulta em uma cultura híbrida, conforme sugerido pelo conceito de "entre-lugar" proposto por Bhabha (1998), que destaca: “Esses entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos no ato de definir a própria identidade” (1998, p.20).

É possível perceber, nos dois versos analisados, que a personagem do poema encontra-se em um espaço de troca cultural, representado como "zonas de contato" por Pratt (1999) e "entre-lugares" por Bhabha (1998). Essa perspectiva demonstra que esse processo não é estático, mas sim em constante transformação, de acordo com as relações estabelecidas pelo indivíduo.

A seguinte ideia reafirma o pensamento de Hall (2006) sobre o processo de surgimento de uma nova cultura:

As interações do eu com o outro (entendendo esse outro também como um fator social) acontecem de diversas formas e são frequentes. As identidades, assim, não se fixam, não são construtos imutáveis, elas estão em constante mudança (Amaro, 2020, p.12).

As interações sociais desempenham um papel fundamental na formação e transformação das identidades individuais e coletivas. Ao nos relacionarmos com os outros, somos expostos a diferentes perspectivas, valores, crenças e experiências, o que pode levar a uma reelaboração de nossa própria identidade. Essa perspectiva desafia as noções fixas de identidade e nos leva a refletir sobre a diversidade e a multiplicidade de identidades possíveis.

Nas duas últimas estrofes, a personagem conclui enfatizando a importância de preservar sua identidade, mesmo diante do diálogo cultural presente:

Em convívio com a sociedade,
Minha cara de “índia” não se transformou
Posso ser quem tu és
Sem perder quem sou
Mantenho meu ser indígena
Na minha identidade
Falando da importância do meu povo
Mesmo vivendo na cidade
(Kambebe, 2018, p 25).

Na conclusão do poema, a narradora confronta o estereótipo negativo associado ao termo “índia”, frequentemente utilizado de forma pejorativa no contexto urbano. Ela rejeita a ideia de perder sua essência indígena ao se relacionar com o outro, enfatizando a possibilidade de ser quem o outro é sem abrir mão de sua própria identidade. Isso evidencia o diálogo cultural híbrido resultante da interação entre identidade e diferença, reforçando a natureza relacional da identidade, construída em constante diálogo com outras identidades.

O poema enfatiza a relevância de preservar a identidade indígena e manter vínculos com sua comunidade, mesmo em um ambiente urbano, onde podem surgir resistência para a cultura urbana em reconhecer e aceitar a nova cultura que se integra ao seu meio, bem como a cultura híbrida resultante dessa interação. Essa mensagem enfatiza a necessidade cultural,

tanto individual quanto coletivamente, de preservar e afirmar identidades marginalizadas em um contexto de diálogo intercultural.

Considerações Finais:

O objetivo deste artigo foi analisar como a autora Márcia Kambeba retratou os conceitos de identidade e diferença em sua obra *Ay Kakyri Tama: Eu moro na cidade* (2018), reafirmando a cultura indígena diante da cultura urbana. O poema apresentou elementos e narrativas que possibilitaram compreender a formação da identidade híbrida, resultante da interação entre diferentes culturas e influenciada pela diáspora vivenciada pela personagem.

Ao longo do poema, são evidenciadas as dificuldades enfrentadas pelo indivíduo indígena ao se inserir em uma sociedade com uma cultura distinta. A personagem ressalta a importância de preservar sua própria cultura como uma forma de resistência, além de apontar para a necessidade de conscientização social e respeito à alteridade dos povos indígenas.

A análise desta obra revelou-se de extrema importância, uma vez que abordou temas relevantes dentro dos estudos culturais, como a diáspora vivenciada pelo indivíduo, neste caso específico, o indígena. Além disso, explorou questões amplamente discutidas, como identidade e diferença, e sua inter-relação no surgimento de uma nova cultura híbrida. É imprescindível adquirir conhecimento sobre esses temas e compreender como são abordados na literatura.

Isso ressalta a relevância da análise literária como ferramenta para desvendar, tanto para leitores acadêmicos quanto não acadêmicos, a importância de compreender essas questões culturais por meio da literatura, compreendendo como acontece os tipos de relações culturais, e como contribuem para a construção da sociedade, proporcionando uma reflexão mais profunda sobre a cultura do outro.

Referências

AMARO, Luiz Eduardo Rodrigues. Construindo Identidades. In: CAPAVERDE, Tatiana da Silva; AMARO, Luiz Eduardo Rodrigues; NOGUEIRA, Mara Genecy Centeno. **Relações Identitárias e Intertextuais**. UFRR, 2020. p. 11 - 15.

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

DA SILVA, Tomaz Tadeu. Do livro: **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000 p. 73-102. Vozes, p. 73-102, 2000.

HALL, Stuart; SOVIK, Livia. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG. Humanitas, 2003.

HALL, Stuart. **Identidade cultural e diáspora**. Comunicação & Cultura, n. 1, p. 21-35, 2006.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay Kakyri Tama:eu moro na cidade**. 2. ed. São Paulo: Pólen, 2018.

PRATT, Mary Louise. **Os Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação**. Bauru, EDUSC, 1999.

RITZEL, Lusilene Mariano de Sá. Identidade Indígena da Amazônia Equatoriana. *In*: FERREIRA, Carlos Roberto Wensing; PISSINATTI, Larissa Gotti; Ferreira, Uryelton de Sousa (Org.). **Pós-Colonialismos: uma leitura política dos textos literários**. São Carlos: Scienza, 2016. p. 139 - 150.

Seção III

144

Cidades e edificações

ARRAIAL DE SÃO LUIZ E SANTA ANA DAS MINAS DO PARACATU: Alguns aspectos da formação urbana setecentista

DOI 10.5281/zenodo.10511488

145

Giselda Shirley da Silva

Introdução

No presente estudo, visamos apresentar elementos para responder a inquietações acerca da formação da malha urbana do arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu, termo da Vila Real de Sabará, posteriormente, Paracatu do Príncipe e, atualmente, a cidade de Paracatu, no recorte específico das obras públicas e equipamentos urbanos construídos entre os anos de 1744 e 1772.

Paracatu localiza-se na região Noroeste do estado de Minas Gerais e foi edificada em terras à margem esquerda do Rio São Francisco, na primeira metade do século XVIII, sendo contemporânea de outras povoações que foram palmilhando o território da capitania de Minas Gerais, uma das principais do território ultramar.

Esta pesquisa é relevante para conhecermos alguns aspectos da formação urbana desse arraial/cidade que foi se despontando no sertão da capitania, possibilitando também relacioná-lo a outros arraiais e vilas do ciclo do ouro na colônia portuguesa ultramarina, podendo fornecer pistas sobre a ocupação do interior e as dificuldades inerentes à formação urbana.

Nesse sentido, percebemos a ocupação do território que se constituiu o termo da Vila de Paracatu do Príncipe e a formação do arraial como aspectos de relevância para compreender o estabelecimento de pessoas e da malha urbana na região.

A criação do arraial foi um ponto representativo no movimento de ocupação do sertão mineiro, bem como a conexão estabelecida com a formação e desenvolvimento ocupacional do território goiano, que foi paulatinamente estruturado com a descoberta aurífera na região centro-oeste da colônia, que viria a constituir um espaço profícuo de atividade mineradora.

Assim, pensar na formação urbana do arraial levou-nos a formular algumas questões, entre as quais, elencamos: como se formou o arraial no que tange à ocupação do espaço próximo às áreas de mineração? Como foram construídas as obras públicas na estruturação desse território? Quem fez essas obras e quem as financiava? Quais eram os critérios adotados na sua construção?

Partindo dessas questões formuladas, estabelecemos como objetivos: investigar como se formou o arraial e a ocupação das áreas próximas à mineração; verificar como foram construídas as obras públicas na estruturação desse território; identificar como eram essas obras e quem as construíam; conhecer quais obras públicas foram apregoadas e arrematadas nos leilões no período em estudo e os critérios adotados na sua construção.

Metodologicamente, o estudo foi realizado na modalidade qualitativa, com análise documental do acervo Arquivo Público Mineiro (APM), mais especificamente, o livro das arrematações das rendas do Concelho do Arraial, remetido para a Vila de Sabará, Cabeça da Comarca, por ordem de seu Doutor Ouvidor. Nesse manuscrito, temos os pregões públicos realizados entre os anos de 1744 e 1782, nos quais há importantes informações sobre os pregões das obras públicas realizadas no arraial nesse período. Nesse livro, há outros pregões de obras públicas que não foram levados em consideração neste estudo, pois utilizamos, como critério de seleção dos documentos, aqueles que se relacionavam com as obras realizadas na área urbana da vila.

Na tessitura narrativa, buscamos entrecruzar dados obtidos na pesquisa documental com a produção historiográfica, notadamente da história cultural e história urbana, estabelecendo um diálogo interdisciplinar, reverenciando a Clio, mas entendendo, também, que o historiador “pode iluminá-la com velas de outros altares”, tal como mencionou a Professora Maria Thereza Negrão de Mello (2002).

Essas análises possibilitaram uma releitura da cidade, a partir do lugar e olhar da pesquisadora, partindo do entendimento de que é um espaço “alterado por aquilo que, dos outros, já se acha nele” (Certeau, 1994, p.110).

Notas introdutórias sobre alguns aspectos da infraestrutura urbana do arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu no século XVIII

No Brasil, as cidades construídas no período colonial estão relacionadas com a história e o passado do país, se apresentando como símbolos de um período, representações de um contexto. Da estrutura urbana dessas antigas

idades coloniais brasileiras, nem tudo se conservou tal como era naquele período, já que a cidade acompanha o ritmo de cada tempo e, com ele, a dinâmica social.

As questões relacionadas à formação das povoações setecentistas na região das Minas Gerais são um tema instigante, logo trazem muitas indagações. Todavia, o debate dessa relação possibilita diferentes modos de ver e interpretar aqueles espaços urbanos, sua estruturação, aspectos físicos e socioculturais.

Para além da vertente histórica, precisamos entender a malha urbana das cidades coloniais no território das minas, na forma como elas se relacionavam com o meio ambiente, o relevo e a hidrografia do lugar em que foi estabelecida a povoação.

Diversos historiadores defendem a ideia de formação espontânea das vilas coloniais, como uma das características do urbanismo português, principalmente no que se refere ao relevo, pois, no principiar das povoações da região das minas, essas povoações eram desenhadas em locais muitas vezes inadequados para a edificação das áreas urbanas, com terrenos desnivelados, tal como defendido por Holanda (1995) e Smith (2012). Bicalho (1998) afirmou que “as características ligadas à situação geográfica, aos aspectos conceituais e à própria morfologia urbana sofreram mudanças”.

Firmino (2021), ao refletir sobre as cidades coloniais, valores e narrativas, afirmou que a criação das vilas na colônia ultramar, pelos portugueses, nas capitanias da região mineradora resultou da descoberta aurífera e causou uma “corrida ao ouro”, tanto de moradores da colônia, quanto do Reino. Esse fluxo migratório para a região de mineração nessa centúria provocou o surgimento e crescimento de áreas urbanas próximo dos riachos, córregos, rios e os morros; os rios foram espaços propícios, sendo locais onde o ouro de aluvião foi encontrado, bem como os morros próximos, onde se realizava a exploração mineral. Com a descoberta do ouro de filão, houve uma ocupação mais acentuada através da construção de ranchos e casas. Observamos, nesse sentido, a importância dos córregos e outros cursos de água nessas áreas, pois possuíam grande importância econômica, sendo fundamentais às técnicas de mineração e abastecimento da população.

À semelhança do que aconteceu em outras povoações que surgiram na região das minas, a atividade mineradora foi, de certo modo, responsável pelo seu caráter urbano no principiar do arraial. A ocupação da área que foi se tornando o embrião do arraial e que hoje consiste no Núcleo Histórico de Paracatu foi se constituindo de forma espontânea, com aclives e vias públicas estreitas, com becos e largos. Dessa forma, podemos perceber a estreita relação

entre a exploração aurífera, o caráter comercial que foi se estabelecendo e a urbanização, tal como ocorreu com outros arraiais contemporâneos de Paracatu no século XVIII, em Minas Gerais. Como exemplo, citamos Vila Rica, atual cidade de Ouro Preto, anterior a Paracatu e cujo processo urbanizatório, segundo estudiosos da região, em seu princípio, deu-se de forma espontânea, resultando das soluções que seus moradores encontraram para superar as barreiras naturais ali existentes, como as serras, morros e os córregos.

A formação dos arraiais e vilas coloniais foram objeto de estudo de diversos autores, entre eles, Sylvio de Vasconcelos e Suzy de Mello, os quais trazem características e elementos comuns à história de outras povoações da capitania, que tiveram a mineração como elemento fundante.

No caso do arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu, levantamos a hipótese de que a história não fugiu muito a esse contexto de formação de outros arraiais que surgiram nas áreas de mineração no interior da colônia. Há indícios de que um pequeno núcleo populacional tenha principiado antes do comunicado da descoberta aurífera em 1944, por José Rodrigues Fróis, por ser ali um caminho que dava acesso às minas de Goiás, sendo este conhecido por *Picada de Goiás*. Todavia, percebemos que o comunicado da descoberta de ouro nos córregos foi crucial para atrair milhares de pessoas para o lugar onde afirmaram ter encontrado o tão desejado metal.

Esse aumento populacional foi mencionado por Gomes Freire de Andrade em correspondência à Coroa dando as boas novas referentes à descoberta. Nesse sentido, a descoberta aurífera foi decisiva para o estabelecimento do núcleo populacional e para a construção de casas de morada próximas às áreas de mineração, bem como para o desenho das vias públicas e, conseqüentemente, a feitura de obras de infraestrutura para os moradores, entre as quais, citamos as pontes e os chafarizes.

A implantação de um espaço urbano foi fundamental para a construção das edificações civis e religiosas, instalação do comércio, dos equipamentos públicos e a posse simbólica do lugar. Silva *et al.* (2009) afirmaram que os calçamentos, as pontes, os chafarizes, as residências oficiais construídas de materiais perenes contribuíram para essa construção simbólica, marcando a presença visual e física do Estado Português. Nesse sentido, o papel desempenhado pelo concelho e o estabelecimento de suas rendas foi fundamental para a estruturação do arraial.

Construções e obras públicas

Fizemos um estudo no manuscrito *Traslado do livro das arrematações das rendas do Concelho deste Arraial e Minas do Paracatu que vão remetido para a Cabeça da Comarca por ordem do Doutor Ouvidor da mesma*, sendo este referente aos anos de 1744 a 1782.

Nesse manuscrito, detectamos informações interessantes sobre o arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu no período estudado.

Estudando sobre a fundação e denominação dos núcleos populacionais da capitania de Minas, Fonseca (2011) detectou que “as povoações fundadas em Minas Gerais pelos primeiros colonos brancos eram designadas, principalmente, pelas palavras ‘arraial’ e ‘rancho’”. Esclareceu a pesquisadora que, em Portugal, o termo “arraial” significava acampamentos militares, ou feiras e quermesses. Já na colônia, a palavra designava uma povoação rústica, uma cidade em sua infância. Em Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso, os arraiais eram os lugares onde havia sedes de concelho. O termo “povoação”, “tanto no Reino como na colônia, era um termo genérico, que podia se referir a todos os tipos de aglomerações, inclusive às cidades e às vilas” (Fonseca, 2011, p.28).

Pensar na estruturação do espaço do arraial, nos equipamentos urbanos e na sua historicidade é uma forma de construir hipóteses e narrativas que possibilitem construir uma história recuada no tempo. A arrematação de várias obras públicas feitas na área urbana do arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu (posteriormente, Paracatu do Príncipe e, por fim, Paracatu) proporciona algumas pistas para essa tessitura narrativa. Assim, ao estudar os processos de construção da área urbana e sua infraestrutura, temos condições de levantar hipóteses acerca da formação do núcleo urbano e a constituição de sua materialidade.

A área urbana do arraial foi edificada próximo à área de extração aurífera, por exemplo, o Córrego Rico, o Córrego Pobre e o Morro Cruz das Almas, além da Picada de Goiás, condicionada pelas lavras auríferas e pelo caminho que dava acesso à capitania de Goiás.

Localizada a oeste da capitania, região com rala urbanização, longas distâncias entre as poucas povoações, e com a falta de recursos financeiros para a execução/construção de obras públicas, a formação do arraial de outrora certamente encontrou muitos desafios. Faz-se mister destacar ainda o Arraial dos Angolas, e o povoado de São Domingos.

Com base nesse mapa e nos demais documentos consultados, pode-se imaginar, portanto, que o arraial de Santana até meados do século XVIII

estivesse limitado ao Sul pelo Largo de Santana, a Leste pelo Córrego Rico, ao Norte pelo Largo do Rosário, e a Oeste pelo Largo da Matriz e pelo Arraial d'Angola. Pelo mapa, podendo-se perceber que o arraial era formado por três ruas principais que o percorriam no sentido Norte-Sul (Paracatu, 2019).

Consideramos um desafio falar da malha urbana de Paracatu nos anos 1700, uma vez que a cidade, como um corpo dinâmico, tem sofrido intervenções e modificações ao longo do tempo.

Com a descoberta aurífera, as primeiras edificações civis e religiosas foram construídas próximo às áreas de mineração e, com o aumento do fluxo populacional, a área urbana foi sendo ampliada e desenhada no contorno dos córregos, de forma espontânea, num relevo de certo modo incerto. Essa característica era comum também em outros arraiais e vilas fundados nas áreas de mineração em Minas Gerais, característica das cidades de matriz portuguesa semeadas no território além-mar, como definiu Holanda (1988), ao apresentar a metáfora do semeador e ladrilhador, comparando o processo de formação urbana das cidades de origem portuguesa e espanhola. Nesse sentido, Smith (1955, p. 7) mencionou que as cidades da América Portuguesa não foram planejadas, mas, sim, semeadas, crescendo “numa espécie de confusão pitoresca que é típica das cidades luso-brasileiras, tanto quanto a ordem e a clareza são típicas do urbanismo da América Espanhola”.

Não encontramos, até o presente momento, um documento que comprove haver um planejamento prévio para o arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu. Percebemos, pelos dados encontrados e pelo próprio testemunho material do legado colonial presente no Núcleo Histórico de Paracatu, que a configuração urbana foi desenhada a partir da relação do homem com o ambiente natural, com a acidentada topografia em alguns locais, a existência dos cursos d'água e a necessidade de os transportar.

Entendemos, também, que o processo de transformação desse ambiente natural e a implantação da malha urbana resultou da própria necessidade, que surgia do aumento populacional, de melhorar o cotidiano da população, como, por exemplo, a feitura do “Rasgão do Nerva”, um canal de mineração nas imediações do Largo de Santana e o Arraial D'Angola. O marco do Rasgão ainda se faz presente no Núcleo Histórico²². A construção desse canal nos

²² No dossiê de tombamento municipal enviado ao IEPHA-MG, em 2020, foi delimitada a área tombada e o seu entorno, ficando o Rasgão do Nerva nele inserido. Defendeu-se a ideia de que a proteção de seu entorno é “importante, não apenas do ponto de vista urbanístico, mas também ambiental, propiciando futuramente que suas margens sejam recuperadas e revitalizadas. Trata-se, ainda, de uma área passível da realização de pesquisas arqueológicas” (Paracatu, 2020).

fornece pistas acerca dos sistemas hidráulicos setecentistas usados tanto para o abastecer o arraial, quanto para a atividade mineradora. Entendemos ser um dos símbolos do esforço humano e da criação de estratégias para solucionar problemas encontrados no cotidiano daquelas pessoas que estabeleceram moradia no interior da Colônia.

Os manuscritos analisados apresentam os termos de arrematação de obras públicas feitas pelo concelho, sendo o critério de seleção documental aquelas realizadas na área urbana. Segundo Fonseca e Venâncio (2014, p.157), as pesquisas acerca do “desenvolvimento das aglomerações de Minas, sobretudo numa perspectiva diacrônica, esbarram em várias dificuldades de ordem conceitual e metodológicas. Estas devem ser explicitadas a fim de justificar nossa abordagem”. Esses documentos resultam de hastas públicas realizadas no principiar do Arraial na porta da casa de morada do juiz ordinário e, posteriormente, na porta da cadeia e/ou Casa do Concelho.

Com a descoberta dos veios auríferos e o aumento populacional, a área urbana do arraial foi crescendo paulatinamente, sendo necessário resolver os problemas do cotidiano, da mobilidade dos moradores e da própria infraestrutura da malha urbana.

Para Fonseca (2011), os elementos da morfologia urbana eram relevantes na constituição das povoações e até pela atribuição de valor dada a elas. Nesse sentido, a autora mencionou o tipo do casario, das edificações públicas e religiosas, mas, também, destacou a relevância das ruas calçadas, de pontes firmes e da canalização das águas nos chafarizes, sendo estes elementos indícios do vigor econômico dos concelhos e da cultura e a urbanidade dos moradores. Destacou ainda que a existência de vias públicas com calçamento, pontes de pedra e chafarizes era vista como símbolo de desenvolvimento e prestígio das povoações.

Essas obras públicas careciam de muitos recursos e foram utilizadas pela elite local como um dos argumentos ao solicitarem a criação da vila nas décadas de 1750 e 1770.

Ao olharmos a cidade contemporânea e vermos as pontes construídas sobre os córregos ali existentes, integrando a paisagem urbana, sendo prolongamento das ruas por sobre esses cursos de água, dificilmente temos condições de pensar em como essas pontes foram importantes para a população que residia no arraial nos anos de 1700, ou que ali essas pessoas desenvolviam atividades de trabalho ou mercantis. Os benefícios trazidos pela construção das pontes eram grandiosos, principalmente no período das chuvas, em que o aumento do volume de água dificultava a passagem das pessoas, por isso era necessário que fossem disponibilizados recursos dos concelhos/câmaras para a execução de obras de construção e/ou

manutenção, e para mantê-las em bom estado, investindo valores significativos das receitas locais.

A construção das obras públicas na área do arraial, principalmente daquelas que eram consideradas de utilidade pública, era publicizada e passava por um ritual de concorrência pública envolvendo a comunidade e os interessados. Essas obras podiam ser de edificação, reforma e ou conservação de pontes, chafarizes, construção de calçadas e/ou prédios públicos, as quais eram pagas com receitas do concelho²³, cujas rendas eram limitadas.

Para garantir a lisura do processo de contratação dos bens e serviços públicos, eram feitos leilões ou hastas públicas. Pela análise documental, vimos que o concelho mandava fixar edital de arrematação para edificação e/ou reparo das pontes, chafarizes e demais obras. No dia previsto, o pregoeiro declarava aberto o leilão em praça pública, gritando sempre em alto e bom tom, para que todos tivessem conhecimento da obra sendo passível de arrematação a qualquer um que se interessasse pelo produto ou serviço em pregão.

Observamos, ainda, pela descrição dos ritos, que vencia o processo público aquele que menor preço oferecesse e se comprometesse a terminar a obra no tempo previamente estipulado, cumprindo condições pré-estabelecidas no edital e no risco, projeto ou desenho de construção apresentados pelo contratante. Quem fazia o arremate eram os envolvidos na feitura desse tipo de serviço, sendo esses empreiteiros, mestres de obras e pedreiros.

Essas obras públicas eram onerosas e de custo alto, por isso, era costume haver fiadores nos contratos resultantes das arrematações²⁴. Esses fiadores assumiam a responsabilidade da construção ou reforma junto com o arrematante. Silva *et al.* (2009), ao estudarem sobre as pontes coloniais, mencionaram que o não cumprimento do contrato, tanto no que se referia à qualidade do trabalho prestado, quanto ao cumprimento do prazo, trazia impedimentos legais tanto para arrematantes quanto para os seus fiadores. Citaram exemplos ocorridos em Ouro Preto, onde o pedreiro foi preso por não terminar no prazo a ponte de madeira que havia se comprometido em contrato, bem como os fiadores do arrematante da obra das calçadas e quartéis foram autuados e presos por não terem concluído as obras de que tinham sido fiadores. A prisão como pena por descumprimento de contrato é descrita no pregão público de rematação que faz João da Mota Fernandes das duas pontes, uma no ribeirão de São Pedro

²³ O concelho era composto por homens bons do lugar.

²⁴ Foram fiadores dos contratados os senhores: Manoel Alvares Maciel, Antônio Pestana Soares e José Pinto da Silva. Foram fiadores no leilão de fiadores Manoel Ribeiro da Silva, Luiz da Silva Francisco e Antônio Ferreira Palmeira, Paulo João da Silva. Os fiadores assumiam compromisso público de empenharem seus bens a fazerem a obra arrematada na falta do arrematante com as condições com que o dito arrematante rematava as obras.

e outra do ribeirão chamado Capetinga, onde foi explicitado que “com as condições também de haver o arrematante, de as dar feitas até meados de dezembro do presente ano, e ficando sujeito na falta do cumprimento, ser castigado com as penas de prisão, e mais as que lhe forem impostas”²⁵.

Todos os processos dos pregões ocorriam em praça pública, geralmente na porta das Casas do Concelho do arraial. O ritual era escrito pelo tabelião em um livro destinado ao registro das “arrematações das rendas do Concelho do arraial”. Por ordem do Ouvidor da Comarca, este livro era enviado para a Vila de Sabará, Cabeça da Comarca do Rio das Velhas, em cujo território estava inserido o arraial²⁶.

Entre as obras públicas, estavam as pontes a serem construídas por sobre os córregos nos arredores e no interior do arraial, construção de calçamento, de prédios públicos, abertura e manutenção de ruas, entre outras.

A construção/conserto de pontes tornou-se uma demanda imperativa e teve, desde o princípio, olhares dos administradores do arraial. Elas eram equipamentos urbanos que viabilizavam a mobilidade e locomoção de pessoas e carros de bois na transposição dos córregos e riachos existentes dentro do arraial e/ou que margeavam a sua malha urbana, interligando o urbano e o rural. O investimento na construção de pontes e manutenção das ruas e estradas era importante na área urbana e na rural, pelos pregões que vimos na documentação, sendo fundamentais também no abastecimento do arraial e na sua área de entorno.

Pela configuração do desenho urbano que foi se formando nas proximidades dos Córregos Pobre e Rico, às vezes no mesmo ribeirão fazia-se necessária a construção de mais de uma ponte de madeira, interligando as duas margens e facilitando a vida das pessoas do lugar.

Conforme escrito pelo tabelião Antônio José da Cunha, em julho de 1750, houve arrematação de uma ponte de madeira na passagem do Córrego Rico, arrematada por Antônio dos Santos Lisboa e Francisco Machado, que deram o lance de 1.500 oitavas. No ano seguinte (1751), foi feito o aumento no comprimento dessa ponte²⁷. Houve outra arrematação do

²⁵ APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

²⁶ Este livro está sob a guarda do Arquivo Público Mineiro, na área dos documentos da Câmara de Paracatu.

²⁷ “Foi acrescentado em cada uma das partes cinquenta palmos de comprimento com a mesma largura da ponte que está feita”. APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

acrescentamento da ponte grande do Córrego Rico e conserto da ponte que fica no meio do arraial, passagem que vai para a Rua de Goiás²⁸.

Foi arrematada, em 1759, uma obra de construção de outra ponte no Córrego Rico, na passagem chamada “Tinoco”²⁹. Analisando ainda o mesmo manuscrito, vimos que em 1764, foi feito o pregão de arrematação visando contratar um profissional para fazer o conserto da ponte do Córrego Rico³⁰, área urbana do arraial. Foi arrematada por Manoel Faleiros por 270 oitavas de ouro, sendo este valor referente à mão de obra do carapina, pois todo o material necessário para a execução da obra seria fornecido.

Em 1766, foi arrematada em hasta pública a obra de construção da ponte por sobre o Córrego Pobre Soberbo e o conserto da outra imediata, que fica no outro Córrego Pequeno, ao pé do muro do Capitão Clemente Simões da Cunha³¹, as duas localizadas na estrada que ia do arraial para as minas. O menor preço foi de 142 oitavas de ouro, lançado por Antônio Rodrigues Rocha. Foi definido no edital que as madeiras velhas que fossem retiradas desta ponte do Córrego Soberbo seriam reutilizadas no conserto da ponte “do outro córrego ao diante imediato ao referido que se há ao pé do muro do Capitão Mor Clemente Simões da Cunha”.

Pela análise dos documentos, possivelmente foram construídas duas pontes no Córrego Rico, uma no Córrego Pobre e outra em um “córrego pequeno”. Partimos, ainda, do entendimento de que, no arraial, houvesse pontes construídas em período anterior ao delimitado no estudo, pois houve pregões de consertos de pontes na área do arraial.

Essas pontes eram construídas de madeira, em sua maioria de cerne e champrões de aroeira e outras madeiras de lei, além dos materiais usados na “cabeça” das pontes. Em alguns

²⁸ Esta obra foi arrematada por Antônio dos Santos Lisboa, pela quantia de 300 oitavas de ouro.

²⁹ Essa ponte teria, de acordo com o termo de arrematação, 75 palmos de comprimento e dezesseis de largura.

³⁰ Esse conserto deveria se compor de 52 vigas de um palmo de grossura, com o comprimento que pedirem os esteios e as que ficarem da parte de fora, mais levantadas que as outras, meio palmo e aterradas de cascalho, e da parte deste arraial, um aterro conforme a obra, um esteio da parte de cima a quatro ou cinco tabuões, ou que forem necessários. APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

³¹ “Terá a ponte do córrego, chamado córrego Soberbo de comprimento setenta e oito palmos (se não de entre) os esteios nas repartições, terá de largo dezesseis palmos, dos esteios para dentro; no meio não de ficar os esteios mais altos dois palmos na forma do risco, não de ser embutidas as cintas nos esteios, e dois destes champrões de estiva, para boa segurança será aterrada de terra, burgalhão ou cascalho pisados com socadores, com os de taipa, com guardas de uma e outra parte, e também será obrigado o arrematante com a madeira velha que sair da dita ponte a consertar a do outro córrego ao diante imediato ao referido que se há ao pé do muro do Capitão Mor Clemente Simões da Cunha, vinte palmos para uma parte e vinte para outra no mesmo nível em que está a ponte, na forma do risco para isso feito. Foram fiadores da obra o Doutor Francisco José de Carvalho Lima e José de Freitas Pacheco”. APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

dos pregões, foi feito o detalhamento dos paus e figas de aroeira, bem como a exigência de ser a feitura da obra conforme o risco.

Foram construídas também outras pontes na área rural, mas sem maiores detalhamentos acerca delas por estarem fora do nosso recorte geográfico, ou seja, fora da área urbana do arraial. O pagamento era realizado conforme descrito nos autos do pregão.

Além das pontes, o feitiço de calçadas também esteve entre as prioridades do concelho na realização de obras públicas na área urbana do arraial. Refletindo sobre a formação urbana, Fonseca (2011, p.522) afirmou que os calçamentos das ruas possuíam grande relevância, conferindo “um caráter civilizado às povoações e contribuía para a delimitação do espaço urbano, distinguindo-o das zonas rurais circunvizinhas”.

Em 1760, foi feito o pregão público que resultou na rematação da obra de feitiço da calçada e entorno do Rasgão do Nerva. A obra principiava na esquina da casa de Alexandre Pereira, onde residia o juiz ordinário, o Doutor Manoel de Brito Freire, no entorno do rasgão, desde a esquina até por baixo da ponte, passando por todas as casas de baixo, e finalizando na porta da casa de baixo do Doutor Francisco de Carvalho Lima, onde morava o capitão João Baptista de Aguiar³². Pelas referências explícitas no ritual, vê-se claramente que o calçamento seria feito em área de moradia de pessoas de poder aquisitivo maior e de influência no arraial.

Assim foi descrito o ritual do ato de arrematação protagonizado pelo porteiro dos auditórios do arraial³³, o qual andava pelas ruas do arraial, de baixo para cima e de cima para baixo, a apregoar em alta voz:

Quem quer se lançar na obra da calçada e encontro do rasgão da esquina das casas de Alexandre Pereira até por baixo da ponte das casas de baixo do Doutor José de Carvalho Lima, para se lançar quem se há de rematar a quem por menos pagar, repetiu uma e muitas vezes em se lançar que na dita obra. Após o primeiro lance de 190 oitavas de ouro, andou o Porteiro pelas ruas, apregoando em voz alta e inteligível e que não haver quem por menos fizesse esta obra³⁴.

Aquele que oferecesse o lance mais baixo recebia, como símbolo público e formal, um ramo verde em sinal da sua vitória no processo, sendo-lhe dito: “como não há quem por menos faça, faça-lhe a vossa mercê muito bom proveito”. Nessa obra, o arrematante foi Manoel da

³² APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

³³ Serventuário de Justiça responsável por realizar pregões de abertura e encerramento e hastas públicas em praças ou leilões. Cf. Vade Mecum Brasil *online*.

³⁴ APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

Silva Rosa³⁵, oficial de pedreiro, pela quantia de 190 oitavas de ouro. No livro de recibos da câmara, conta o pagamento efetuado a Manoel da Silva Rosa pelas obras das calçadas e consertos.

Em 1763, foi feito outro pregão para arrematação de mais obras de calçamento de vias públicas do arraial. Essa obra dava seguimento ao projeto de calçamento, sendo que a calçada iniciaria na ponte do Teotônio e iria até a esquina da casa de morada do médico, alcançando uma braça de cada parte da rua antes das casas dos moradores, bem como o pedaço da calçada do canto da cadeia até a calçada de Antônio Machado da Silva, com 12 palmos de largura de cada parte com pedra e tudo mais necessário. O menor preço foi de 140 oitavas de ouro, ofertadas por Antônio Rodrigues Calçado.

Em 1767, foi feito pregão público de arrematação da obra de feitura da calçada da cadeia, travessões da rua do Calvário e da calçada da ponte pequena da Rua de Baixo, Largo do Rosário e paredão do rasgão, na frente da casa de Alexandre Pereira³⁶. Esta obra iniciaria na porta da cadeira, dando prosseguimento na que já estava feita da porta da dita até

O rego do quintal, aonde é calçada de João Rodrigues Teixeira, correndo linha de vista, até o dito valo, entulhando de terra bem socado o rasgão que se acha feito das águas, por onde hão de ter a mesma calçada, depois de que em tempo algum por mal socada abata a mesma calçada, que terá de largo vinte palmos, na calçada da ponte da rua de baixo se fara do comprimento que de uma parte e da outra, tem o que dar o suficiente, que só suba e desça dela sem violência, três travessões na rua que vai para do Calvário, da largura de uma braça cada um e será um no canto da casa de Manoel da Silva a fixar na casa de sobrado de Antônio José Pereira Cidade, outro no canto do quintal do mesmo Manoel da Silva, atravessando a rua até as casas do Padre Manoel, outro no meio. Outra calçada no largo do Rosário, onde se juntam os gados, que terá de largo dezesseis palmos, a principiar donde as águas cai na rua de Goiás, com o comprimento que se entender de ser preciso, calçadas com as pedras para resistir aos carros³⁷.

Conforme descrito no manuscrito, a obra arrematada por **Manoel da Silva Rosa, preto forro** e mestre do ofício de pedreiro, seria feita com uma braça de largura e colocando pedras grandes bem enterradas, para que os carros não as retirassem. Fonseca (2011), ao escrever

³⁵ O fiador foi o Doutor Francisco José de Carvalho Lima que por estar presente, disse que se obrigava ao complemento desta rematação e finalizar a obra caso o arrematante o não fizesse na forma estabelecida, e de como assim se o pregoou e assinou aqui com o Juiz Ordinário e arrematante e por fiador, José Francisco Pacheco. APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

³⁶ APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

³⁷ APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

sobre os danos causados pela população local à infraestrutura urbana, mencionou que muitos prejuízos eram causados pelos carros carregados de madeira e/ou pedra, fornecendo esse material a particulares que estavam construindo, e que, transitando pelas vias públicas, danificavam o calçamento feito com recursos do concelho. Segundo a autora, em algumas vilas, passaram a taxar os carreiros, visando utilizar esse recurso para reparar os danos causados, como ocorreu em Mariana e Vila Rica.

A construção e ou manutenção das calçadas era uma das preocupações do concelho, que paulatinamente fazia contratos para execução de partes do calçamento das vias públicas do arraial, sendo o material mais utilizado as pedras retiradas da região, transportadas em carros movidos a tração animal até as obras, como se pode ver no recibo referente ao pagamento feito a Manoel de Sousa Nunes pelas carradas de pedra utilizadas nas obras de conserto de várias calçadas.

No principiar do ano de 1769, foi feita a arrematação da obra da calçada do beco da Fraga, que desagua entre as casas de Antônio Rodrigues Fraga e do licenciado Manoel Rodrigues (Teixeira) Franco. A obra foi arrematada por Manoel Álvares de Souza e seu fiador, o Alferes Alberto Duarte Ferreira.

Em 1782, foi feito o pregão público de arrematação das obras das calçadas da Ruas das Flores e da Rua do Ávila. A obra iria iniciar desde o beco da casa de Antônio Netto Carneiro, que vem da rua de Goiás, a Rua do Ávila na calçada da porta do falecido Capitão Manoel Gonçalves de Mattos, ao da rua das Flores, na calçada da porta do Capitão José de Souza Correia Landim. Todas essas calçadas seriam feitas com a largura de 20 palmos. Foi arrematada por Manoel Valério Pereira, pela quantia de uma oitava e quatro vinténs de ouro por braça de comprimento e 20 palmos de largura. Foi fiador da obra Antônio da Mota Pinto³⁸.

Para além das pontes e calçadas, o concelho preocupou-se também com a construção do chafariz para resolver o problema da distribuição da água, facilitando, assim, o acesso a esse bem fundamental para a sobrevivência dos moradores. Um dos indícios da realização dessas obras é o recibo de pagamento efetuado a Manoel Pires no princípio da década de 1770, pelo conserto das bicas do chafariz e outros³⁹.

Em 1766, foi colocada em praça em pregão de venda e rematação a obra de construção da fonte no Largo da Cadeia na área central do arraial de São Luiz e Santa Ana. Cumprido o ritual do pregão, Manoel Faleiros foi quem deu o menor lance, sendo este de 999 oitavas de

³⁸ APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

³⁹ Livro 2. Receitas do Concelho 1770-1772. Fundo: Câmara de Paracatu. APM.

ouro⁴⁰. Assim, ele se comprometeu publicamente a construir a obra no prazo de um ano e executá-la conforme as condições expressas e descritas no mapa que foi feito pelo Capitão José Barbosa de Brito. Ele se comprometeu a fazer a obra com perfeição, sem diminuição alguma da que contém no mapa, retirando água do Tijucal, fazendo correr água pelas carrancas e melhorar a qualidade de vida da população. Nesse mapa, foi descrito o caminho que a água deveria percorrer em bicas de aroeiras desde a sua coleta até a fonte do chafariz no Largo da Cadeia, bem como o material a ser utilizado.

Os chafarizes, pontes e calçadas eram espaços de uso comum e, por isso, fundamentais na vivência nas áreas urbanas. No que tange às construções públicas, em 1751, foram arrematadas, por Luiz de Souza, em pregão público, as madeiras para a construção da cadeia construída defronte à Igreja Matriz de Santo Antônio no arraial⁴¹. Ainda em relação a essa edificação, consta no livro de recibos da câmara que, no princípio da década de 1770, foi efetuado o pagamento a Manoel Pires pelo conserto do telhado da cadeia. Outro pagamento foi feito a Manoel da Silva Rosa pela revisão do telhado da cadeia e telhas, conforme o documento/recibo de número 9. As coberturas das edificações eram construídas com telhas feitas artesanalmente nas imediações do arraial e, por sua falta de uniformidade, era necessário que se fizessem reparos nos telhados.

No mês de janeiro de 1762, foi feito um pregão público de rematação da pintura das janelas, portas e balaústres da Casa do Concelho, localizada na área central do arraial. A obra foi arrematada por Reinaldo Fragoso de Albuquerque e Julião Pereira de Souza, pelo preço de 80 oitavas de ouro⁴².

Pelo que percebemos no estudo dos autos de arrematações e despesas do Concelho, esses serviços eram realizados pontualmente. Não percebemos auto de arrematação para prestação de serviços continuados de conservações de pontes, calçadas e fonte nesse período.

Os materiais construtivos utilizados nas obras públicas que foram construídas ou passaram por obras de reforma foram diversos, sendo eles, tijolos de adôbe, telhas tipo capa e bica, madeira nos travamentos, pedras no embasamento, entre outros. Embora esses prédios públicos licitados no período não existam mais no legado material da cidade contemporânea,

⁴⁰ APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

⁴¹ APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

⁴² APM. Fundo: Câmara Municipal de Paracatu. Livro n.º 1. Livro das arrematações das rendas do Conselho do Arraial, e Minas do Paracatu (1744-1836).

eles foram inseridos no tecido urbano pré-existente, sendo elementos de grande importância para a composição e leitura do centro histórico.

Considerações finais

Ao tecer as considerações finais do presente texto, entendemos serem as reflexões apresentadas importantes para conhecer alguns aspectos da história de Paracatu, outrora, arraial de São Luiz e Santa Ana das Minas do Paracatu, e a formação inicial da sua malha urbana.

Destacamos aspectos da história cultural no diálogo com a geografia, no recorte específico das obras públicas e as transformações do espaço, o que nos permitiu pensar na cidade em sua infância, algumas pessoas que estiveram envolvidas em sua produção e como foi dificultoso o processo em um tempo em que os recursos eram poucos e a administração das obras públicas ficavam sob a responsabilidade do concelho e dos homens bons do lugar.

No que tange à ocupação do espaço próximo às áreas de mineração, vimos que essa atividade econômica foi muito importante para o adensamento populacional e influenciou diretamente na forma como o casario foi sendo implantado próximo à área da atividade mineradora. As obras públicas foram feitas à medida que foi estruturado o território, fazendo surgir novas demandas que se relacionavam à melhoria da qualidade de vida da população.

Os atores sociais envolvidos na construção dessas obras eram pessoas que possuíam o conhecimento da construção ou eram empreiteiros que participavam das obras públicas, não havendo, porém, detalhamento de quem de fato fazia o trabalho braçal, ficando este item entre os silêncios da história. Ficou visível o papel do concelho na gestão dos recursos destinados ao custeio dessas obras e no direcionamento da forma como estas deveriam ser executadas.

Por fim, entendemos que as ponderações aqui apresentadas resultam do nosso olhar e da nossa releitura dessa história, somando-se a outras já produzidas sobre Paracatu, tendo ciência de que outras perguntas podem ser feitas a este mesmo objeto e novas narrativas podem ser produzidas a partir do olhar do historiador.

Referências

BICALHO, M. F. **As Câmaras Municipais no Império Português: O Exemplo do Rio de Janeiro.** *Revista Brasileira de História*, 18(36), 251-580, 1998.

BICALHO, M. F. B. **A cidade e o Império: o Rio de Janeiro no século XVIII.** Civilização Brasileira, 2003.

Bicalho, M. F. B. **O urbanismo colonial e os símbolos do poder: o exemplo do Rio de Janeiro nos séculos XVII e XVIII.** Estudos Ibero-Americanos, XXIV, 31-57, 1998. Recuperado em 5 de setembro de 2020, de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/28196/15825>

CARRARA, Â. A. **Espaços urbanos de uma sociedade rural: Minas Gerais-1808-1835.** Varia História, (25), 144-164, 2001.

Carrara, Â. A. **Espaços urbanos da Capitania de Minas Gerais.** Varia História, (25), 144-164, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano.** Artes do Fazer. Petrópolis, Vozes, 1994.

FONSECA, Cláudia Damasceno, e Renato Pinto Venâncio. (2016) 2021. “Vila Rica E a noção De ‘grande cidade’ Na transição Do Antigo Regime Para a época contemporânea”. Locus:

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil.** 20ª ed. Rio de Janeiro, José Olympio, 1988.

MELLO, Maria Thereza Negrão de. Clio, a musa da História e sua presença entre nós. In COSTA, Cléria Botelho *et alii*. **Um Passeio com Clio.** Brasília, Paralelo 15, 2002.

SMITH, Robert C. “Colonial Towns of Spanish and Portuguese America”, in **Journal of the Society of Architectural Historians**, XIV (4), Philadelphia, dec./1955, pp. 3-12.

SMITH, R. C. (2012). **Robert Smith e o Brasil: arquitetura e urbanismo.** In Reis Filho, N. G. (Org.). IPHAN. (vol. 1). Brasília.

SILVA, Fabiano Gomes da. *et al.* **Pontes coloniais: história e restauração da ponte de cantaria de Antônio Dias em Ouro Preto, Minas Gerais.** In: A Estrada Real e a Transferência da Corte Portuguesa. Programa RUMYS / Projeto Estrada Real.

_____. “Urbanismo Colonial no Brasil”, in **Bem-Estar.** Urbanismo, Habitação. Ano 1(1). São Paulo, fev. - Mar. /1958, pp. 14-22

SILVA, M. S. **Poderes locais em Minas Gerais setecentista: a representatividade do senado da câmara de Vila Rica (1760-1808).** Campinas (SP): Tese apresentada ao Departamento de História/IFCH da Unicamp, 2003.

Arquivo Público Mineiro (APM), **Câmara Municipal de Paracatu (CMP)**, CMP-01. Termos de arrematações e fianças. cx. 22, doc. 63, (1744 – 1836).

PARACATU. Dossiê de Tombamento do Núcleo Histórico. 2020.

Capítulo IX

FONTES E CHAFARIZES NA ALTA E BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA: maneiras de se obter, prover e fornecer água

DOI 10.5281/zenodo.10511490

161

Gisele Freitas Estrela
Mário Jorge Lopes Neto Barroca

Introdução

Após a queda do Império Romano “enquanto entidade político-administrativa” observa-se na Península Ibérica uma espécie de retrocesso em vários setores e nomeadamente no que toca ao bem estar público. Os Romanos dispunham de um sistema qualificado de construção e manutenção de obras hidráulicas e abastecimento de água para a população. Eram conscientes da importância desta e foram os primeiros a aplicar às fontes o conceito de bem comum, podendo dela todos fazerem uso (SEGURA GRAIÑO C, 2006, p.11).

Entre meados do século IV e também durante os reinos suevo e visigodo, o território português assiste ao desinvestimento deste tipo de estruturas. Contudo, recursos hídricos tornar-se-iam a única opção para abastecimento, fator decisivo à reestruturação das vilas e cidades medievais. O sentido público do serviço de águas caíria em desuso – nos reinos cristãos – até a níveis impensáveis no período romano, processo que afetou a construção de novas fontes (e outras obras), drasticamente reduzidas (TRINDADE, 2014, p. 368).

Muitos autores afirmam que as fontes e outras estruturas de distribuição de água estavam longe de serem eficazes ou de significar qualquer coisa relacionada a progresso durante a Idade Média - e quiçá ainda na Moderna - sendo impossível por vezes não traçar um paralelo entre a higiene (ou a falta dela) com a má conservação dos canos e a má qualidade da água (ANGÉL ESPARZA et al, 2006, p.21).

A propriedade das fontes e chafarizes era, durante nosso período de estudo, uma "potestade" régia, ainda que os Concelhos é que gerissem toda a parte legal referente a elas –

obviamente por concessão real. Nas terras senhoriais o cenário difere: a aristocracia e os clérigos é que ficavam incumbidos dos direitos sobre as fontes e águas de seus territórios (ANGÉL ESPARZA et al., 2006, p.21). Questões relacionadas com o abastecimento de água e a construção de fontes, cisternas e chafarizes, tal como as questões relacionadas com a construção de vias, eram de domínio “privado”, isto é, a Coroa não assumia o papel de coordenação; estavam sujeitas a doações testamentárias e outras obras pias; com o século XIV, assiste-se a uma mudança estrutural: a coroa chama a si e aos corregedores, a obrigação de assegurarem a construção e manutenção de obras de bem-estar público, as quais se incluem no nosso objeto de estudo.

Este facto pode elucidar, talvez, questionamentos sobre a proliferação destas estruturas a partir desta sobredita centúria no território português e também na documentação escrita. Assim, percebe-se a presença em quase todas as fontes de armas régias; não porque sejam obras pagas pela coroa, mas, por ser de domínio público – monumentos civis (MARQUES, p.177) – e, portanto, do chamado “direito real”.

A medida que avança a Idade Média e se fixa com o crescimento dos núcleos urbanos como uma estrutura social em desenvolvimento, a preocupação da gestão com os recursos hídricos se torna “meticulosa e especializada até o ponto que começa a integrar-se como elemento valioso numa nova definição governamental que reflita as necessidades da população” (BONACHÍA HERNANDO e VAL VALDIVIESO, 2012, p. 145).

Maneiras de se obter água

A engenharia hidráulica está diretamente ligada às necessidades do homem e aos recursos oferecidos pela natureza. A sociedade que é capaz de captar seus recursos hídricos demonstra sua capacidade em melhor administrar o ambiente natural. Fontes e chafarizes fazem parte de um dos sistemas da Hidráulica e são conhecidas como Pontos de Distribuição, sendo construídas em Castelos, Casas, Hospitais/Albergarias, Jardins, Cidades, Vilas, Aldeias e Caminhos (MAGNUSSON, 2001, p.8).

Leon Baptista Alberti, em 1452, coloca a água como uma das principais necessidades do ser humano juntamente com a casa, a comida e o vestuário; relembra-a sendo o princípio das "coisas e da agregação humana" citada também por Tales de Mileto(c. 624-546 a.C.). Para obtenção de água, enumera quatro pontos básicos que chegam até nosso objeto de estudo: "(...) *como encontrá-la, conduzi-la, selecioná-la e conservá-la*" (ALBERTI, 2011, p. 629; p. 642).

Na Alta Idade Média era difícil encontrar fontes voltadas para o serviço público; as estruturas mais simples, de uso geral, se localizavam em sua maioria por áreas rurais – frequentemente em caminhos e perto das pastagens – quase sempre sobre o domínio dos senhores das terras (LA RONCIÈRE, 1990, pp.203-204). Para chegar até estes pontos de distribuição, a água deveria ser conduzida por dois meios: através de uma conduta ou por meio de canos. Faz-se necessário salientar que nas duas maneiras a gravidade é um ponto crucial; *"(...) a água não se moverá a não ser que o lugar para onde é levada seja mais baixo do que o ponto de onde iniciou o movimento"*. Quando levada por condutas o movimento deveria ser contínuo; através de canos a água pode, eventualmente, encontrar elevações pelo percurso (ALBERTI, 2011, p. 648).

Portugal Medieval, assim como o restante da Europa, herda da época Romana a tecnologia básica de obtenção de água através de sistemas de baixa pressão de canais e de encanamentos. Canos e torneiras também eram, na maioria das vezes, parecidos com os das centúrias passadas, sendo em alguns casos facilmente confundidos. Algumas fontes de nosso estudo são catalogadas e consideradas inadequadamente por muitos como sendo “romanas”, mas são definitivamente do período Medieval – como a Fonte de Linhares (anexo I) por exemplo.

Obviamente isto não basta para dizermos que a engenharia hidráulica do medievo simplesmente provém dos Romanos. A utilização ou apropriação das estruturas vai além da parte física ou tecnológica; era necessária a “adaptação a outros tempos, a outra sociedade, outro modo de vida”. Existiam sim, novas estruturas e novos sistemas em nosso período de estudo, mas alteram-se os “patrocinadores”. As fontes, por exemplo, aparecem na Idade Média construídas – principalmente – por senhores de terra e mais comumente por Instituições Eclesiásticas. Entretanto, a construção de novos sistemas hidráulicos mais complexos parece-nos ter começado somente no início do século XI, tornando-se cada vez mais propagada durante os séculos XII e XIII. As Casas Religiosas foram de facto grandes difusoras na construção destes pontos. Alguns mosteiros eram uma espécie de formadores de opinião: seu “prestígio espiritual” estimulava a propagação de novas tecnologias, bem como de modelos arquitetônicos e decorativos de fontes (MAGNUSSON, 2001, p.7).

Os mosteiros tinham maior probabilidade de construir um canal por intermédio de redes locais de poder bem desenvolvidos e recursos financeiros suficientes para a construção. Funcionavam como canais de comunicação vitais na difusão da consciência tecnológica para a cidade medieval (MAGNUSSON, 2001, p. 19). Assim como terrenos incultos, prados, matas

(apesar destas serem de usufruto comum), as fontes faziam parte das reservas senhoriais, como as que se encontravam em domínios de exploração do Mosteiro de Alcobaça. O mosteiro "acautelava" seus direitos sobre elas (esobre as outras cousas citadas) diante da Coroa, e "proclamava" sua propriedade.

Fornecer uma água de qualidade carecia de soluções tecnológicas. Como nos mosteiros, as cidades passaram a construir sistemas de admissão artificial (CORREIA, 1999, p. 259). A água de rios e cursos d'água alimentavam canais de superfície ou canos subterrâneos que tinham como destino final os sobreditos pontos de distribuição: as fontes e chafarizes (MAGNUSSON, 2001, p. 29).

Tudo isto seguia um padrão comum: a insatisfação com as condições existentes e com o reconhecimento de problemas e necessidades específicas, criou um clima social potencialmente receptivo à uma possível inovação na parte hidráulica. No entanto, era um sistema de distribuição de água extremamente dispendioso e precisava de manutenção constante – vide alguns de nossos anexos documentais, onde é frequente a imposição de reparar, limpar e zelar pelas estruturas.

Alguns pontos sequenciados eram cruciais para moldar este sistema de distribuição. O primeiro deles era a “Aquisição de Recursos”; quem fosse construir um condutor de água teria dois problemas para solucionar: a obtenção de um chão de água fresca e a disposição de um sistema adequado à topografia e a paisagem local. Outra saída para utilizar uma servidão de água era a de “alugar” o chão de terra. Ter permissão de seudono para instalação de um cano que levasse a água a outro local (MAGNUSSON, 2001, p. 36). Numa situação de domínio eclesiástico sobre essas estruturas, encontramos no Arquivo Distrital da Guarda (disponível em: «adgrd.dglab.gov.pt». Acesso em: 18 jul.2017), documentos do século XV e XVI que mencionam emprazamentos de herdades e fontes feitos pelo Cabido da Sé de Viseu a moradores da zona. Nas notas sobre os bens do referido Cabido há também apontado prazos de chãos e chafarizes.

Após a coleta da água diretamente de sua fonte natural – nascentes ou rios – fazia-se necessário levá-la até seu destino. Alguns subsistemas como “condutores primários” eram utilizados. Estes reservatórios também serviriam como uma espécie de purificação da água – por vezes existiam outros tanques secundários, que possuíam dispositivos de filtragem: componentes que regulavam a pressão e a vazão da água, removendo muitas vezes as impurezas. No fim desta rede de abastecimento a recolha imediata da água se fazia por uma Fonte. Drenos também eram frequentemente utilizados juntamente com os sistemas de

abastecimento, mas estes se instalavam na maioria dos casos separadamente do aparato, transportando produtos de resíduos e escoamento superficial, bem como qualquer excesso a partir do próprio sistema de alimentação.

O primeiro componente de um abastecimento de água medieval foi o sistema de admissão, que possuía diferentes formas. As mais comumente encontradas foram as câmaras de ingestão; as nascentes eram as fontes preferidas para utilização destessistemas. Embora as águas subterrâneas estivessem mais sujeitas à adulteração química, não estariam tão expostas à poluição física do que as águas superficiais. Para a retirada das águas de uma nascente, o sistema necessitava de um reservatório de entrada, onde a água coletada atingiria o cano primário; os veios naturais dispersos recebiam canalizaçõessecundárias que distribuíam uma rede paralela para dentro do reservatório principal (MAGNUSSON, 2001, pp. 54-57).

Nas grandes cidades como Paris e Londres, as autoridades utilizavam a tecnologiade aquedutos – que em época tardo-romana eram reservados para a alta aristocracia e paraos grandes mosteiros – levando a água de rios e nascentes a pontos artificiais de coleta: as fontes. Este sistema de captação por gravidade aproveitava um deslize natural do níveldo terreno; muito utilizado igualmente nas cidades espanholas de Castela e de Oviedo. Na altura do reinado de Afonso IV, um aqueduto fora construído para abastecer as fontesda cidade. Este tipo de condução de água manteve-se em uso durante toda a Idade Média,com obras de conservação e reparação quando necessárias (MARTÍN eVILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2012, p. 131).

Quanto aos encanamentos de água medievais – e assim como seus precursores romanos – eram feitos predominantemente de chumbo, terracota e madeira. Canos feitos em cerâmica e madeira também foram utilizados para sistemas de admissão e drenos, embora não tenham sido tão comuns. Nestes sistemas, os canais constituíam a grande parte do sistema de admissão principal (MAGNUSSON, 2001, p. 61)

A quantidade de água potável que estes canos forneciam para poços ou fontes, destinada para o consumo e para a lavagem de roupas, era restrita; os que não exigiam salubridade entregavam um fluxo muito maior (MAGNUSSON, 2001, pp. 63-64).

Usualmente, os encanamentos eram unidos por uma soldadura autógena, num processo de “colagem” com fundição de chumbo. Fazia-se necessário limpar os canos constantemente: o depósito de sedimentos poderia entupir as tubagens e isto variava de acordo com a quantidade do fluxo; se as velocidades fossem demasiadamente baixas, o sistema não seria “auto-limpante” e precisaria de manutenção periódica (MAGNUSSON, 2001, p. 98). Na

documentação medieval em Espanha frequentemente encontramos registrado o profissional “mestre cañeeiro” ou “mouros cañeros”, indivíduos que tinham como única função cuidar dos canos da cidade, sendo a maioria da mão-de-obra para construção e manutenção destas infraestruturas em cidades espanholas de origem árabe (MARTÍN e VILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2012, p.132). Em Portugal existiam magistrados que ficavam encarregados de assegurar a manutenção, limpeza e reparação destes, como abordaremos adiante.

Fontes eram projetadas para fornecer aos usuários a água que eles poderiam transportar em recipientes, vasos, jarros, cântaros, barris e usar em outros lugares. Algumas funcionavam como pontos secundários de abastecimento, alimentando linhas de derivação adicionais com o excesso de água – dividida em canos secundários, que formavam uma rede de distribuição urbana (MAGNUSSON, 2001, p.101)

Estas estruturas eram geralmente para usufruto público e construídas mais por intervenção de pessoas influentes (particulares) do que dos próprios governantes (GUILLERME, 1985, pp. 185-187). A intenção não era apenas viabilizar um abastecimento satisfatório, mas garantir que uma água de qualidade saísse de fontes imponentes, marcando a paisagem urbana com um sinal distintivo de monumentos que causariam admiração (HEERS, 1990, p.323).

A obtenção de água em Paris, por exemplo, era feita por três sistemas: através de nascentes, águas de rio (sendo o Sena o principal) e poços. Era fácil obter poços na cidade já que os lençóis freáticos naturalmente encontravam-se em profundidades que variavam entre 4 e 10 metros, dependendo da margem onde era escavado (BENOIT, s.d., p. 1). Paris também contava com algumas fontes que estavam fora da zona amuralhada, abastecidas por águas de nascente que vinham a partir do Norte e, na maioria dos casos, captadas e administradas por estabelecimentos religiosos monásticos.

Vale ressaltar que as fontes oferecidas ao público sem restrições de uso aparecem mais tardiamente e permanecem escassas. Além disso, as águas eram frequentemente desviadas para usos particulares. Essas capturas, autorizadas ou abusivas, multiplicavam-se; certas famílias fizeram com que lhes fossem atribuídas ramificações dos canos e faziam-no a tal ponto que as fontes tinham uma fraquíssima corrente de água. Mais uma vez, o abastecimento dependia, em última instância, das autoridades e, obviamente, não ir de encontro aos interesses privados (HEERS, 1990, p. 324). No ano de 1392, o rei da França, Carlos VI, lembrava saudoso de seus antecessores, *«pelo grande amor e apoio que sempre tiveram para nossa cidade»*, que tinham em seus feitos a construção de numerosas condutas e canos, *«tais e por tanto tempo*

que não há memória do contrário» para alimentar pelo menos três fontes em Paris (HEERS, 1990, p. 324).

Em Estrasburgo e Rouen (a norte) e em Lyon (zona central da França), qualquer obra de melhoria urbana ou reformas nas habitações era acompanhada, pelo menos até os anos 1300, pela perfuração de novos poços nos cruzamentos de ruas ou em pequenas praças, claustros dos mosteiros ou recintos de hospitais e, obviamente, nas casas. Isso não dispensava que numerosos habitantes explorassem as águas de rios para benefício próprio. Durante muito tempo o abastecimento permaneceu estritamente tributado: era necessário pagar para ter água de qualidade, quer seja em poços, fontes ou em rios (HEERS, 1990, p.325).

Na parte meridional, a exemplo de Provence e Languedoc, eram os príncipes, condes de Provence, que dotavam as suas cidades de canais a céu aberto, por vezes cobertos de telhas; assim como em Marselha e Perpignan. A cidade de Montpellier só possuía pequenas fontes – de pouca água – e condutas construídas por antigos senhores feudais (a dinastia dos Guilhem, no século XIII). Por todo sul da França, belas realizações e até mesmo instalações indispensáveis permaneceram por gerações em teorias e projetos inacabados – por falta de financiamento e meios técnicos. As casas, por exemplo, eram construídas sem que se previsse qualquer abastecimento de água. Localizadas nas colinas, novas cidades seriam depois conhecidas como «cidades secas» cujos habitantes tinham de ir procurar/buscar água fora dos muros (HEERS, 1990, p. 322).

A maior parte da água para consumo doméstico nestas grandes cidades era vendida por transportadores em atividades severamente regulamentadas; estes senhores utilizavam dois baldes grandes, contendo um total de trinta litros; juntamente com uma correia e uma alça tiravam água de fontes públicas e ofereciam-na aos residentes de bairros. Outros iam até o rio e aí enchiam os barris – que transportavam em charretes para longe. Este era um setor ativo que tendia ao monopólio, afastando os simples consumidores e particulares das fontes ou de lugares de captura de água. Em Portugal eram chamados Aguadeiros, somente aparecendo após o século XV nos textos e documentações medievais (HEERS, 1990, p. 325).

Um facto curioso, em França, é que, para todas as utilizações diárias e, certamente para a cozinha, os habitantes da cidade recolhiam água da chuva, através das goteiras dos telhados e mesmo aquelas caídas junto ao pavimento das ruas: em janeiro de 1350 um decreto real proibía – em Paris – varrer ou limpar o espaço em frente às suas portas, «*chuvas, ou quaisquer outras coisas que descessem do céu*», até que a chuva cessasse completamente (HEERS, 1990, p. 325).

As comunas italianas detinham o poder de intervir em espaços privados e por vezes de ameaçar os proprietários a fim de controlar os trabalhos. Consequências mais graves, a partir deste ponto de vista, foram as iniciativas para garantir o fornecimento de água limpa/potável. Já não era apenas fazer valer uma regulamentação para impor quaisquer precauções ou instalações, mas substituir os mestres de grandes propriedades: poços ou fontes da cidade deviam gradualmente sair das mãos das grandes famílias aristocratas (HEERS, 1990, p. 314). As fontes italianas do século XII e XIII jorravam água em abundância, ao contrário de algumas em França. O autor refere-se ao apelido dado a fonte de Saint-Martin em Paris, chamada de Pissotte ou Pissolotte: que basicamente significava um fluxo baixo (GUILLERME, 1985, p. 190).

É interessante observarmos o caso da cidade toscana de Siena durante os anos de 1250-1348; abastecida por uma extensa rede de aquedutos (com aproximadamente 26km de extensão) e fontes, existia nesta região uma rígida legislação, permitindo que este sistema fosse um dos mais completos e eficazes da época medieval.

Evidências documentais mostram-nos que a cidade tentou a um grande custo manter uma água mais pura para o abastecimento. À época da criação desta legislação (séculos XII e XV), Siena registava a sua maior densidade populacional: cerca de 50.000 a 70.000 habitantes. Foram compilados a partir de 1262 até 1545, segundo Kucher (2005), vinte e seis estatutos sobre o uso, limpeza e conservação das águas, que procuravam promover o início de polícia urbana (HEERS, 1990, p. 299; KUCHER, 2005, pp. 504-505).

Nestes estatutos, figuravam também medidas como prevenção a incêndios e as mais corriqueiras como utilização para atividades domésticas e para o consumo, num conjunto de restrições ambientais, políticas, sociais e económicas. Siena era uma cidade com grande escassez de águas e isto ajudou a manter a qualidade de vida de seus cidadãos – algo incomum para a Idade Média. A cidade situava-se na estrada medieval mais importante deste período: a *Via Francigena*, que ligava a Itália a algumas cidades francesas. Isto nos mostra que as autoridades não ficavam indiferentes à vigilância das ruas, praças e às condições das estradas. Esta era uma das principais preocupações, sempre lembradas na implementação de um verdadeiro arsenal de regulamentos e ofícios especializados. Na maioria das vezes, estes regulamentos de vias públicas eram incluídos no conjunto dos estatutos municipais, leis fundamentais que regiam a vida pública (HEERS, 1990, p. 299).

Muito cedo, a cidade de Siena mostrou um forte desejo de construir várias fontes em seus domínios e mesmo nas aldeias dos arredores próximos. Afirmou a natureza pública e até

mesmo caritativa dessas empreitadas através de “generosidades, legados e doações de terrenos” para instalar uma pia ou facilitar o acesso aos moradores; foram consideradas fruto de trabalho pio, bem como aqueles oferecidos para a construção de uma ponte ou manutenção de um hospital. Destas realizações monumentais, os líderes da cidade de Siena, mestres do “governo bom”, não deixaram de retirar dos seus concidadãos, alguns lucros; afinal, as fontes serviam como propaganda e aumentavam o seu prestígio (HEERS, 1990, p. 317).

Como tudo na História, não podemos fazer de casos isolados a generalidade. Nem todas as cidades da Europa Mediterrânea possuíam os mesmos recursos financeiros para construção ou sustentação destas estruturas de abastecimento de água (HEERS, 1990, p. 321).

Na Península Ibérica, principalmente na região da Meseta espanhola, a água era escassa; por isso, várias políticas de implantação de redes hidráulicas foram tomadas a fim de suprir as precisões de abastecimento público. A garantia desta água chegar até a população – em bom estado – se fazia através dos poderes locais, que lutavam para garantir que esta não faltasse. Estas medidas de cuidado e saneamento eram de suma importância em uma época onde as epidemias se alastravam pelas localidades (CARDOSO, 2002, p. 157).

Um destes casos é referido por Plaza de Agustín (2016) nos concelhos de Castela, onde verificamos as casas religiosas como detentoras do direito sobre o usufruto da água. Algo parecido acontece na cidade Valladolid que trazia água do manancial de *Las Marinas* até o interior do Mosteiro de São Bento. Nos inícios do século XVI, as águas deste manancial foram canalizadas para abastecer duas estruturas no interior da vila: a Fonte Argales e a Fonte Dourada. Uma outra fonte foi erigida na praça do mercado, a sudoeste da vila conforme contrato feito em 27 de fevereiro de 1494. O encarregado desta obra era o mestre engenheiro Yuza e seu ajudante Mahomad de Almodóvar, da cidade vizinha de Guadalajara (MARTÍN e VILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2012, p. 132).

Guadalajara também tinha sua principal fonte – “la fuente del Sotillo – nos domínios do Mosteiro de São Francisco situado fora da cerca. Uma canalização foi construída entre esta fonte e o rio Henares de modo que, com a força da gravidade, a água “*pasaba de un punto de consumo al siguiente*”. Estas canalizações permitiam o abastecimento de outras fontes públicas de Guadalajara como a chamada fonte de Santa Maria – local de encontros de alta atividade comercial, nos domínios do convento de Santa Clara – e a Fonte de Santo André, próxima a igreja de mesmo nome. Somente em 1376, há notícias de nobres com fruição da água, a exemplo da família Mendoza, grandes senhores daquele concelho, que receberam doação de um cano de água para suas propriedades.

No século XV, a situação inverte-se: são os nobres da família Mendoza que doam em testamento chãos de água para alguns mosteiros e conventos; um patriarcado urbano que demonstra seu prestígio através da melhoria infraestrutural das cidades onde residiam (cf. FREITAS, 2012, p. 146; PLAZA AGUSTÍN, 2016, pp. 255-256; p. 270).

As Posturas de León, em Espanha, falam-nos de uma Fonte Ornamental na Praça da Regla (XV); a água para abastecer esta estrutura viria de fora da parte amuralhada da urbe, vindo através de canos que distribuíam a água pelos pontos fundamentais da cidade. Os direitos de mandar construir essas "cañarias" e provavelmente da Fonte estavam em mãos eclesiásticas. Documentos da centúria de quinhentos mostram que o Cabido de León recebia alguns maravedis pela construção destes canos e de uma fonte próxima a uma das torres da Catedral: "*Próximo a la fuente de Regla, en puerta OBispo, se hallaba otro caño que fue construido igualmente por el cabido en los años sesenta del siglo XV y por el que pagó, en 1467, cinco mil maravedís*" (ACL, 9813, fol.59. v., in CESAR ALVAREZ, 1992, p. 147).

A construção de fontes, chafarizes e outros instrumentos de distribuição de água revelam-se como um dos fatores principais de uma boa administração nos finais do século XV. Muitas localidades da Europa começam a desenhar o imaginário urbano com conceitos de honra, beleza e enobrecimento e estas infraestruturas passam a ser algo mais do que uma questão de abastecimento para se tornar mecanismo de integração social e de orgulho cívico. Tudo indica que nestas cidades o abastecimento de água e, especificamente, a instalação de fontes foram, no arsenal de intervenções municipais, eficazes instrumentos para afirmar o conceito do "bem público" e de áreas comuns, indo contra antigas tradições e estruturas sociais centradas em grandes particularidades. Neste sentido, o surgimento deste conceito, uma fonte na praça pública, por exemplo, refletia sem dúvida uma mudança das relações de poder político. Por outro lado, a falha ou renúncia não era apenas devido à falta de dinheiro, mas por certas resistências que ainda existiam (HEERS, 1990, p. 317).

Ora, além de ser algo imprescindível à vida, a água era um dos principais bens da cidade. O futuro rei Henrique IV de Castela adotaria, em 1449, medidas para favorecer o abastecimento de Segóvia, sendo uma obrigação dos governos locais de Castela prezar pela boa qualidade destes bens públicos.

Durante anos, a cidade de Sevilha (Andaluzia, Espanha) contentou-se em manter e intervir somente o aqueduto romano (reconstruído pelos Almoadas) que na época medieval encontrava-se dividido em três ramos: um subterrâneo, outro ao nível do solo e o terceiro elevado; a parte de manutenção ficava a cargo de um importante oficial, os sobreditos

cañeros. A população utilizava basicamente o sistema de poços (em pátios decasas ou em pequenos assentos paroquiais), mas, infelizmente, a qualidade não era das melhores.

Do mesmo modo, em Portugal, há um aumento do protagonismo relativo ao abastecimento de água, à medida que se consolida uma nova cultura política nos finais doséculo XIII: o aumento do exercício dos cargos públicos e da prática de um bom governoque buscava o bem comum em prol da cidade. A procura de um bem-estar geral tem simultaneamente o facto dos governantes procurarem reconhecimento e legitimação própria. O historiador francês Jacques Herrs (1990) nos aponta uma indagação sobre tal facto que, obviamente, as fontes e chafarizes fazem parte. Deixa para o leitor elucidar serealmente era da vontade da administração das cidades da Baixa Idade Média a "solicitude" em proporcionar melhorias a seu povo. Neste contexto "*a política municipal sobre a água tem sua importância renovada no cenário de significados ambivalentes depoder*" (HEERS, 1990, pp. 298 e 322; MARTÍN e VILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2012, p. 134).

Os investimentos em questões de hidráulica (condutas e redes de abastecimento)eram tênues e deficientes na Idade Média Portuguesa de um modo geral. Se tratando de condutas para levar água aos pontos de coleta (as fontes), nomeadamente de aquedutos, atentamos uma maior preocupação na altura do reinado de D. João II. Em documentaçãoaparece-nos, no ano de 1487, iniciativas da construção do Aqueduto dos Arcos, em Setúbal, encomendadas para obra do mestre Pero Vaz. Além destas estruturas, num capítulo da crónica sobre o monarca, Rui de Pina conta-nos que para maior enobrecimentoda vila de Setúbal, bem como a melhoria do abastecimento desta, mandou reparar os canos para que a água viesse da Serra até (contra) Palmela. Sabemos assim que dentro dos muros da vila, a água circulava por canos subterrâneos até chegar às fontes e chafarizes, como por exemplo o da Praça do Sapal e do Paço (Crón. D. João II, CapítuloXXXV, p.75). Outras povoações como Torres Vedras, Óbidos, Coimbra, Bragança, Vilarinho (Miranda do Douro), também assistiram à construção de aquedutos. Mas todasjá em finais do século XVI.

Por vezes, nascentes da vila ou da cidade secavam, fazendo-se necessário mandarvir água de outro local. Outro problema também se mostra em relação ao aumento demográfico: mais sujidade e maior dificuldade de controlo do saneamento. Deste modo,a água vinda de outra localidade também poderia ser mais salubre. Temos o exemplo da cidade de Évora com seu aqueduto, eventualmente preconcebido durante o breve reinadode D. João I; mas em decorrência do falecimento deste em 1495 as obras só se finalizaramem outra altura, mais precisamente com D. João III nos meados de 1530. Lisboa, por suavez, era uma cidade com

intenso crescimento demográfico e territorial no desenrolar da décima quinta centúria. Nesta altura já não era possível fechar os olhos para a questão das águas: “*A pressão demográfica, por um lado, a necessidade de dar aguada aos muitos navios ancorados no Tejo, por outro, tornaram inadiável um investimento forte no Campo da Engenharia Hidráulica.*” (TRINDADE, 2014, pp. 374-377).

Novamente temos D. João II como primeiro monarca a iniciar as tentativas de melhorias no abastecimento da cidade, incluindo importantes obras em dois dos chafarizes que figuram em nossa dissertação. No ano de 1487 o monarca manda que se faça uma “profunda remodelação” do Chafariz d’El Rei; o erário régio teria repassado 12\$000 reais para erguer colunas e arcarias de mármore e um grande tanque. Houve uma tentativa – sem sucesso – de levar a água deste Chafariz até alguns pontos elevados de Lisboa. O Chafariz dos Cavalos também passou por reparações, executadas a Pero Vaz Cavaleiro, vedor das obras da Cidade. Entre 1513-1515, anos de grande investimento da parte urbanística em Lisboa, com D. Manuel, conferimos a tentativa da construção de uma queda que levaria água do Chafariz do Andaluz até o Rossio, onde tinham a intenção de construir uma nova fonte. Apesar de orçamentos feitos, do dinheiro já disponível para tal feito e da entrega dos trabalhos a João Fogaça, o projeto simplesmente não saiu do papel (TRINDADE, 2014, pp.379-380)

Dos Cuidados com a Limpeza das Fontes

A limpeza das vilas e cidades durante a Baixa Idade Média Portuguesa existia, mas ainda estava longe de ser eficiente. Alguns esforços foram feitos e podemos ver, tanto nas Ordenações, quanto nas Vereações, medidas preventivas de conservação do saneamento. Isto segundo alguns autores tem base no aumento de epidemias, já que eram alastradas pelo ar e pelas águas.

"Em cidades e vilas encontravam-se algumas normas de limpeza pública e algumas providências no sentido de abastecimento de água. As edilidades faziam construir chafarizes e canalizar as águas de certas fontes." (MARQUES e SERRÃO, 1987, p. 479)

A crescente procura de água para alimentação, consumo e para a limpeza em geral certamente incitou a provisão de recursos desta para a população. Construir fontes públicas com melhores condições também facilitaria a difusão de novos costumes. O desenvolvimento

implícito de novos preceitos comportamentais era evidente no dia-a-dia desta sociedade. Talvez de uma forma não generalizada, mas concretizada por algumas pessoas que começaram a preocupar-se com a saúde dos cidadãos.

O aumento do consumo a nível doméstico e artesanal foi acompanhado, consequentemente, por um crescimento na produção de resíduos urbanos: mesmo a cidade possuindo várias fontes, estas teriam na maioria das vezes água de péssima qualidade. Estatutos municipais abordavam incansavelmente este tipo de problema, como as Posturas e os Regimentos que encontramos.

A água, um dos elementos cujo aproveitamento dinamizou a sociedade urbana da Baixa Idade Média, englobava diversas esferas como a política, a económica e a cultural. Se não fosse sua necessidade geral, estes equipamentos certamente não existiriam. Mas engana-se quem se põe a pensar que esta era somente para matar a sede. A água proveniente de poços e de fontes naturais – as nascentes – eram por vezes demasiadamente insalubres para o consumo. Este andaria pelos 20 litros por habitante – "*a média da altura*" (GUILLERME, 1985, p. 185).

Para além dos prós, as fontes tinham suas desvantagens. O fluxo de água era bem menor em paralelo com rios. As águas que saíam das bicas – mais salubres – eram restritas. Deste modo, transtornos com intensidade e a confiabilidade da água tornar-se-ia um problema muito mais frequente com o aumento demográfico. A utilização inicial de complexos sistemas hidráulicos em cidades medievais confronta-se com este período de crescimento supracitado. Problemas relacionados com a poluição da água retratam a questão de sua qualidade. Na tentativa de diminuir doenças que hoje conhecemos como cólera, febre tifoide, hepatite infecciosa, disenteria e doença diarreica, melhorar a qualidade da água e ter controle sobre ela era o principal argumento para a reparação de muitas fontes (MAGNUSSON, 2001, pp.24-27). Apesar da sociedade medieval ainda não saber ao certo o que causava algumas enfermidades, existem muitos documentos que nos mostram uma grande preocupação em manter as águas limpas. O fornecimento para uso doméstico era feito frequentemente por três meios: aquedutos, poços, cisternas (públicas ou privadas) e fontes simples em meio rural – onde a qualidade da água provavelmente era um pouco melhor, visto que estaria longe da poluição dos meios urbanos já contaminados nesta altura.

Poços e fontes eram instalados nos cruzamentos de ruas e nas praças das vilas; em algumas zonas, cisternas surgiam para complementar a distribuição. As cisternas e os poços eram mais voltados à fins particulares – no uso doméstico da água. É comum no século XIV

que estes fossem erguidos juntamente com as casas, sob o próprio edifício. Possuir uma serventia de água privada era um elemento de conforto: as mulheres não precisariam mais caminhar até uma fonte ou até uma nascente, “(...) *o que era, decerto, uma distração, mas também uma obrigação aborrecida*” (OPITZ, 1990, p.394). Era comum estas estruturas serem instaladas próximas a hospitais e a albergarias, a exemplos de existentes em Caen e Provins (França); afinal, era preciso uma grande quantidade de água para manter a limpeza dos locais de hospedagem, tornando-os mais confortáveis (CONTAMINE, 1990, p. 460; LA RONCIÈRE, 1990, pp. 203-204; OLIVEIRA, 2015, pp. 102-103; PIPONNIER, 1990, pp. 448-449; SQUATRITI, 1998, p. 32).

Havia uma diferenciação de funções de uso de algumas fontes. A certa altura, ter somente um tanque à frente da Fonte tornou-se ineficaz. Era comum as pessoas utilizarem o mesmo espaço para inúmeras atividades: lavar roupas, dar de beber aos animais, lavar os vasilhames e retirar água para consumo. As autoridades cívicas tentavam implementar uma série de recursos para proteger suas fontes contra o uso indevido. Muitas estruturas passam a ter, por volta do século XV, tanques anexos; a premissa era clara: um para consumo, outro para dar de beber aos animais. Os tanques secundários aproveitavam, em sua maioria, a água excedente que era drenada da bacia principal. Algumas estruturas mais sumptuosas, como a Fonte Branda de Siena, na Itália, possuíam vários tanques – chamados piscinas – cada um deles destinado a uma função: lavar roupas tingidas ou não; para dar água aos animais; lavar objetos ou louças de madeira, etc.

Em Portugal encontramos alguns modelos de estruturas com tanques secundários e com mais de uma tipologia, como a Fonte de Ourém (Ourém); Mijavelhas (Porto) e mesmo alguns pequenos complexos como a Fonte do Largo (Vilar de Maçada, Alijó); a Fonte do Cabo (Ericeira) e a Fonte das Figueiras (Santarém) com um tanque de mergulho e um tanque principal à frente de um pano de muro (espaldar). A Fonte dos Canos (Torres Vedras) e o Chafariz de Dentro (Lisboa), também possuíam um segundo tanque, mas que não chegaram aos dias de hoje.

Propiciar água para beber e para serventia doméstica era utilidade prevalente da maioria das fontes medievais – mas em geral, outras bebidas, especialmente cerveja ou vinho misturados a ela, eram preferidas (MAGNUSSON, 2001, p. 134). Na verdade, estruturas utilizadas somente para este fim – consumo próprio – são escassas na documentação e nos estatutos – salvo as que eram aproveitadas para comodidade de viajantes. Este tipo de lacuna

na documentação levanta questões errôneas – como a que defendia a ideia de não se usar a água para beber na Idade Média como nos dias atuais (GONÇALVES, 2011, p. 296).

O uso da água exclusivamente para beber – mas com cautela – é referido em textos medievais, nomeadamente num famoso poema encontrado em manuscritos atribuídos à Escola Médica Salernitana (acredita-se ter sido feito entre os séculos XII e XIII), o *Regimen sanitatis Salernitanum*. As páginas deste poema remetem para conselhos sobre o consumo comedido: “(...) *beber e comer ao mesmo tempo pode ser ruim a saúde, pois a água resfria o estômago, e a comida pode se fazer indigesta*”. Em contrapartida, a ingestão de vinho (tinto ou branco) era aconselhada, principalmente para acompanhar pratos de carne e alguns tipos de frutas (RIERA-MELIS, 2001, p. 18).

Alguns historiadores acreditavam que na utilização corrente de uma mistura entre água e vinho, a fim de obter uma bebida que não fosse nociva ao homem; seria mais uma bebida lubrificante do que provavelmente para saborear, como nos dias de hoje. Hipócrates também aconselhava esta combinação, já na Grécia Antiga, sendo o vinho um agente de higienização que tornava a água mais segura para o consumo, pois matava as bactérias que faziam mal à saúde (CHARTERS, 2006, pp. 49-50; p. 245). Em prescrições das ordenações da vila de Medina del Campo, na província de Valladolid, em Espanha, há uma passagem que aconselhava os vizinhos a recorrer aos vinhos das bodegas para matar a sede, devido a insalubridade da água.

Oferecer fontes de água pública era inerente à administração, que começa a moldar uma legislação a respeito emitindo autorizações para condução de águas aos grandes centros a partir do século XII em algumas localidades da Europa. No norte da França alguns exemplos destes equipamentos podem ser citados: a Fonte de Halles (1183) e de Innocents (1274), em Paris e a Fonte de Notre-Dame, em Rouen (1278). Ainda em Paris, já cerca do século XIV, observamos uma consciência viva da necessidade em ter uma água de qualidade, existindo uma maior quantidade de documentos a respeito do tema.

A cidade de Guadalajara, beneficiava-se do Concelho quando era necessária a manutenção das fontes, mas não tinham nenhuma lei específica para tal feito: nem mesmo um ofício designado para salvaguardar as estruturas, “*Esto provocaba que las reparaciones se llevaran a cabo solo cuando eran absolutamente imprescindibles (...)*” (PLAZA AGUSTÍ, 2016, p. 264). Já na Andaluzia, mais precisamente na cidade de Almeria, encontramos um documento sobre limpeza de águas e seus equipamentos de abastecimento que diz: “(...) *El dito señor alcade dixo: que pues esto es bien público e cosa de mucho provecho como la*

çibdade e veçinos della, que reçebía la dicha postura ebaxa, que ha jurado de mirar el bien público que lo reçibia en persona e en nombre del Rey e de la Reina Nuestrros Señores" (*Ordenanzas del agua*, AMA, leg. 906, núm. 42. p.1013, in SEGURA GRAIÑO, 1984, p. 1015).

No ano de 1502, este mesmo concelho recebia 14.000 maravedis para manter as fontes e outros aparelhos relativos ao abastecimento público em bom funcionamento: apesar de verificar-se que mesmo assim as águas da cidade continuavam sujas. Tentavam também utilizar outras possibilidades para a manutenção dos equipamentos, como por exemplo a de ofertas públicas. Colocavam preços por limpeza e esperavam para receber ofertas dos vizinhos (SEGURA GRAIÑO, 1984, p. 1009).

Portugal começa, em meados do século XIV, a moldar e readaptar uma legislação referente aos cuidados com estas estruturas e da limpeza da cidade – como vamos abordar mais adiante neste estudo. Outras localidades apresentam estas preocupações em tempos mais remotos. Na cidade de Siena, em Itália, a comuna encorajava seus cidadãos, já no século XIII, a prestar queixas dos que faziam nelas sujidades. Aos infratores era aplicada uma multa e, aos delatores, uma bonificação. Casos mais sérios como tentativas de envenenar a água eram julgadas em vara criminal. Existia na cidade um Comitê chamado "*Podestà*"; era deles a função de contratar pedreiros e mestres para obras e reparações – tanto nas fontes, como nas estradas que levariam até elas (KUCHER, 2005, pp. 511- 524).

Os Estatutos Municipais proibiam os cidadãos de sacudir as peles de animais, de lavar lãs ou tecidos de linho, de tingir os estofos, de fazer correr águas encharcadas de sangue ou de sujeira dentro de uma determinada distância das nascentes de água potável: três braças em Bordeaux, seis braças a vinte pés em Lucca e Bolonha, por exemplo. Havia também a proibição de lavar as toalhas de linho e cânhamo nas valas de recintos comuns, lavar os lençóis manchados nos bebedouros e de deixar os cavalos beberem nos tanques das fontes. Em cidades do sudoeste francês, os estatutos insistiam firmemente sobre a necessidade de preservar a água limpa e castigar os culpados por negligência (HEERS, 1990, p. 312).

Leis parecidas figuram nas Posturas Antigas de Lisboa (anexo II, Doc.1): numa ordenação sobre o Chafariz de Santa Maria de Oliveira, na Rua Nova, em Lisboa, os principais magistrados da cidade decretaram que nenhuma pessoa fosse tão ousada a ponto de lavar roupas e vasilhames no local referido. Existia um facto curioso sobre as penas aplicadas a quem desobedecesse a estas ordens. Para uma primeira infração uma coima de cinquenta reais brancos era aplicada; a segunda, cem reais e na terceira vez cento e cinquenta reais. Para

aumentar a fiscalização metade deste dinheiro era repartido a quem delatasse o cidadão infrator e a outra metade ficava para o Concelho, mais precisamente para obras que fossem necessárias; assim como os regulamentos em Itália e França.

Ainda nas *LPAnt.*, situações de prescrição circulavam, desta vez relativas ao Chafariz dos Cavalos e a Fonte da Flor. A premissa não era diferente: ordenava-se que não se fizessem lixo nestas nem em outras fontes; nem lançassem esterco, pedras ou barcas de cortiça a elas. Advertia-se que, se precisassem jogar sujidades sanitárias nas águas, o fizessem num local adequado – para que fosse levado corretamente (anexo III, Doc.2 e IV, Doc.3).

Desta forma, medidas simples de saúde pública adotadas em várias cidades, permaneceram durante um longo tempo com pouco efeito, e não cessavam as repreensões de tempos a tempos. No Porto, a Câmara da cidade já demonstrava interesse em deixar limpa a cidade por volta do século XIV. No Regimento do lugar encontram-se deliberações sobre higiene e circulação urbana. Conhece-se nesta passagem, uma medida de 09 de Julho de 1392 para que não mais se fizessem «*grandes sujidades de muitos lixos que se em elas lançavam, e dos panos que em elas lavavam, por a qual razão se seguiam grandes danos às gentes e às bestas*» (*Vereações I*, nota XXII, p.425). Danos a saúde, certamente; já que se trata de pouquíssimo tempo após o advento da Peste Bubónica em Portugal. Povoações como Bragança, Porto, Lamego, Marialva, Pinhel, Santarém, Torres Vedras, Lisboa e Évora tiveram uma acentuada perda demográfica em decorrência da epidemia (JORGE, 1888, p.91; MARQUES, 1997b, p. 181).

Por isto, falar da limpeza das cidades e das vilas é inerente ao nosso estudo; reflete as questões abordadas de novos hábitos sociais que acabariam por “contaminar” as águas das fontes e dos chafarizes. Toda esta alteração do espaço e da sociabilidade complexificavam as coisas rotineiras.

A questão urbanística torna-se nesta altura outro fator importantíssimo. A busca por melhor qualidade da água obviamente interfere na construção de novas fontes ou na realocação de algumas já existentes. Quanto mais próximas da cidade ou, a medida em que a cidade cresce fazia-se necessário planejar locais adequados para estas estruturas, cada qual executando uma melhor função.

Fontes Impressas

Crón. D. João II = PINA, Rui de – Crónica de El-Rei D. João II, Nova Edição com prefácio e notas de Alberto Martins de Carvalho, Atlântida, Coimbra, 1950.

Vereações I = Vereações - Anos de 1390-1395. O mais antigo dos «Livros de Vereações» do Município do Porto existentes no seu Arquivo, ed. de Artur de Magalhães Basto, Porto, Câmara Municipal do Porto (Col. «Documentos e Memórias para a História do Porto», 2), 1937

178

Estudos Gerais

ALBERTI, Leon Battista. **Da Arte Edificatória**, trad. do Latim de Arnaldo Monteiro do Espírito Santo; introdução, notas e revisão disciplinar de Mário Júlio Teixeira Krüger, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, n.205, 2011.

ESPARZA, Ángel et al. "Fuentes abovedadas "romanas" de la provincia de Zamora", **Monografías**, Castilla y Leon: Arqueología en Castilla y Leon, nº6, 2006.

ANDRÉS LÓPEZ, José; MARTÍN-CARO SAURA, Faustino. "Organizacion, Distribucion y Problemas derivados de la Administracion del Água en Almería y su vega en los años anteriores a la Reconquista" IN **I Coloquio de História y Medio Físico, El Água en zonas áridas: Arqueología e História**, Instituto de Estudios Almeirenses, Almeiria: Departamento de Historia, pp.1019-1032. Disponível em: < <https://goo.gl/J79idE> >. Acesso em: 27 jul. 2016.

BENOIT, Paul – "L'alimentation et les usages de l'eau à Paris du XIIe au XVIe siècle", **Artigo científico**, Paris: Laboratoire de Médiévisique Occidentale de Paris, Université Paris 1, (pre-print), Disponível em: < <https://goo.gl/96Uj9c> >. Acesso em: 08 set. 2016.

BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio e VAL VALDIVIESO, María Isabel del. "La Cultura del Agua en la Castilla Medieval: Aspectos Materiales", IN **Caminhos da Água, Paisagens e Usos na Longa Duração**, coord. Manuela Martins, Isabel Vaz de Freitas e Maria Isabel del Val Valdivieso, Braga: CITCEM, 2012, pp.143-162.

CARDOSO, Isabel Freitas Botelho. "El Agua en las Ciudades Portuguesas Medievales", IN Usos Sociales del Agua en las Ciudades Hispánicas de la Edad Media, coord. Maria Isabel del Val Valdivieso, Série: Estudios de História Medieval, nº6, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Valladolid, 2002, pp.156-168

CESAR ALVAREZ, Alvarez. **La Ciudad de Leon en la Baja Edad Media**: El Espacio Urbano, Ed.: Sociedad Anonima Hullera Vasco-Leonesa, 1992

CHARTERS, Steve. **Wine and Society, the Social and Cultural Context of a Drink**, Elsevier, Burlington (MA, USA), Disponível em: <<https://goo.gl/rfHnXf>>, Acesso em: 14 set., 2016.

CONTAMINE, Philippe. "Os arranjos do espaço privado, Séculos XIV-XV", IN **História da Vida Privada**, Dir. de Philipe Ariès e de Georges Duby, vol. 2 (Da Europa Feudal ao Renascimento), trad. e rev. cient. Armando Luis Carvalho Homem, Edições Afrontamento, 1990, pp.421-501.

CORREIA, Fernando da Silva. **Origens e Formação das Misericórdias Portuguesas**, Lisboa: Livros Horizonte, 1999.

FLORENCIA MENDIZÁBAL, María. "La Aljama Mudéjar de Segovia y el caso de su ilustre Alfaquí (ss. XIV-XV)", IN **Actas de las Septimas Jornadas Internacionales de Historia de España**, Tomo X, dir. María Concepción Rodríguez, Buenos Aires: Fundacion para la Historia de España, 2011, pp.69-76.

FREITAS, Isabel Vaz de. "A Água no «Livro das Fortalezas» de Duarte D'Armas", IN **Caminhos da Água, Paisagens e Usos na Longa Duração**, coord. Manuela Martins, Isabel Vaz de Freitas e Maria Isabel del Val Valdivieso, Braga: CITCEM, 2012, pp. 163-178.

GONÇALVES, Iria. "A mesa itinerante dos nossos primeiros reis", IN **A mesa dos Reis de Portugal**: ofícios, consumos, cerimónias e representações (séculos XIII-XVIII), coord. Ana Isabel Buescu e David Felismino, Lisboa: Circulo de Leitores, pp.286-303.

GUILLERME, André. "Puits, Aqueoducs et Fontaines: L'alimentation en eau dans le Villes du Nord de la France, Xe-XIIIe Siecles", IN **L'Eau au Moyen Age**, SENEFIANCE, nº15, Publications du Cier Ma, Université de Provence, Marseille: Editions Jeanne Laffitte, 1985, pp.185-200.

HEERS, Jacques. **La Ville au Moyen Âge en Occident**: paysages, pouvoirs et conflits, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1990.

JORGE, Ricardo. **Saneamento do Porto**, Relatório apresentado á Comissão Municipal de Saneamento, Porto: Typographya de António José da Silva Teixeira, 1888.

KUCHER, Michael. "The use of water and its regulation in Medieval Siena", IN **Journal of Urban History**, Vol. 31, No. 4, Tacoma (Washington) Sage Publications, May 2005, pp.504-536.

LA RONCIÈRE, Charles de. "A vida privada dos notáveis toscanos no limiar do Renascimento", IN **História da Vida Privada**, Dir. de Philippe Ariès e de Georges Duby, vol. 2 (Da Europa Feudal ao Renascimento), trad. e rev. cient. Armando Luis Carvalho Homem, Edições Afrontamento, 1990, pp.163-309.

MAGNUSSON, Roberta J. **Water Technology in the Middle Ages: cities, monasteries, and waterworks after the Roman Empire**, Oklahoma: The Johns Hopkins University Press, University of Oklahoma, 2001.

MARQUES, A.H. de Oliveira e SERRÃO, Joel. **Nova História de Portugal**, Vol. IV, "Portugal na Crise dos Séculos XIV e XV", Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MARQUES, A.H. de Oliveira. **História de Portugal**, Vol. I, "Das Origens ao Renascimento", Lisboa: 13ª Edição, Editorial Presença, 1997.

MARTÍN CEA, Juan Carlos e VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz. "La Cultura del Agua en la Castilla Medieval: Aspectos Inmateriales", IN **Caminhos da Água, Paisagens e Usos na Longa Duração**, coord. Manuela Martins, Isabel Vaz de Freitas e Maria Isabel del Val Valdivieso, Braga: CITCEM, 2012, pp.125-142.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **O dia-a-dia em Portugal da Idade Média**, 1ª edição, Lisboa: Esfera dos Livros, 2015.

OPITZ, Cláudia. "O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500)"; IN DUBY, Georges; PERROT, Michelle – **História das Mulheres no Ocidente: a idade média**, Vol. 2, Porto: Edições Afrontamento, 1990, pp.353-453.

PIPONNIER, Françoise. "O Universo Feminino: Espaços e Objetos"; IN DUBY, Georges; PERROT, Michelle – **História das Mulheres no Ocidente: a idade média**, Vol. 2, Porto: Edições Afrontamento, 1990, pp.441-459.

PLAZA DE AGUSTÍN, Javier. "Agua y desarrollo urbano en la Castilla medieval: aportaciones a su estudio en la ciudad de Guadalajara", IN **La España Medieval**, vol.39, Disponível em: <goo.gl/jQQ29b>, Acesso em: 06 set., 2016, pp.249-273.

RIERA-MELIS, Antoni. "Sociedade Feudal e Alimentação (séculos XII-XIII)", IN **História da Alimentação, Da Idade Média aos Dias Actuais**, vol.2, dir. Jean-Louise Flandrin e Massimo Montanari, Lisboa: Terramar, pp.11-29.

SEGURA GRAIÑO, Cristina. "Los Oficios del agua", IN **Vivir del Agua en Las Ciudades Medievales**, coord. M^a Isabel del Val Valdivieso, Universidad de Valladolid, Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Serie: Historia, Estudios de Historia Medieval, n^o7, 2006, pp.11-24.

SQUATRITI, Paolo. **Water and Society in Early Medieval Italy**, AD 400–1000, New York: Cambridge University Press, 1998.

TRINDADE, Luisa. "A água nas cidades portuguesas entre os séculos XIV e XVI: a mudança de paradigma", IN M. M. Lozano Bartolozzi & V. Méndez Hernán, (coord. y ed.), **Patrimonio cultural vinculado con el agua: paisaje, urbanismo, arte, ingeniería y turismo**, Mérida: Editora Regional de Extremadura, s/d, pp. 363-376.

Capítulo X

A origem da olaria cerâmica

DOI 10.5281/zenodo.10511494

Paulo Tiago Cabeça

182

Introdução

Duas trajetórias

Desde logo é necessário, para compreender este trabalho, estabelecer alguns conceitos que muitas vezes surgem misturados. Socorremo-nos de Hommel, P. (2013) e do seu *Oxford Handbooks online* para isso. Então fazemos a distinção entre *barro* (um material natural argiloso que quando convenientemente processado se torna plástico e pode ser moldado em virtualmente qualquer forma), *cerâmica* (que neste contexto normalmente se refere a formas de barro modeladas, secas e deliberadamente aquecidas a altas temperaturas com a intenção de produzir assim um objeto durável), e *olaria* (que se refere especificamente a recipientes portáteis cerâmicos).

Segundo Budja Mihael (2016) existem aparentemente duas trajetórias históricas com cerca de 20.000 anos para o início da utilização e “uso episódico” da cerâmica utilitária nas sociedades pré neolíticas de caçadores recolectores, nomeadamente da Ásia de leste, mas refere que os primeiros objetos cerâmicos conhecidos não foram sequer recipientes de olaria.

Foram sim pequenos cones de cerâmica – possivelmente usados como contas ou marcadores - e estatuetas – representando animais e seres humanos, sobretudo mulheres - originariamente descobertos na Europa Central em c. 31 000 cal BC. Budja afirma assim que estes originários e primordiais cones e estatuetas, primeiros objetos conhecidos cerâmicos que assim passaram pela transformação química através do fogo, não estariam associados a nenhuma pré-existente tecnologia de recipientes ou instrumentos para transformar alimentos. Ou sejam não estariam de forma alguma associados a uma produção de olaria.

Por sua vez os primeiros objetos considerados como recipientes cerâmicos utilitários, ou olaria, são originários do leste da Ásia e datados de cerca 20.000 cal BC⁴³. Gibbs, K. (2015) afirma que existem provas de contentores cerâmicos – olaria - entre 20.000-18.000 cal BP no sul da China. A tecnologia da olaria cerâmica, afirma, aparece em sítios do Pleistoceno Superior e do Holoceno Inferior numa ampla gama de zonas ambientais e, eventualmente, torna-se um dos tipos de artefactos mais abundantes em sítios arqueológicos pré-históricos em todo o Velho Mundo (Barnett & Hoopes 1995; Gibbs & Jordan 2013; Jordan & Zvelebil 2009). Assim a tecnologia cerâmica, embora não fosse de olaria, aparentemente precede, no ocidente, a olaria cerâmica do extremo oriente em aproximadamente onze milénios.

Procurando uma origem para o fenómeno da invenção da cerâmica Budja M. (2016) conclui que será improvável que um único modelo de interpretação arqueológica revele onde a (piro)tecnologia cerâmica apareceu pela primeira vez ou quão rápido se terá espalhado ou difundido de eventuais "centros de inovação" da antiguidade. As provas atuais mostram trajetórias diferentes, embora paralelas, desta tecnologia e produção. A primeira olaria na Ásia de leste, sublinha, estava confinada a um pequeno número de localizações e persistiu apenas episodicamente num uso de baixa escala até ao início do holoceno. Em África também terá existido um centro difusor da tecnologia.

Neste artigo Budja afirma que poderão ter contribuído para a origem da olaria cerâmica vários fatores. Entre os quais a contribuição do trabalho das mulheres; as primeiras perceções humanas de recipiente ou de volume contido; interações de artesanato cruzadas (conhecimentos e destrezas cruzados) e até a evolução da propriedade privada. Childe V. G. (1958), afirma Budja, defendia que a elaboração da olaria era “a primeira utilização consciente pelo homem de uma mudança química” associada a “pensar em invenção” e “fazer forma onde não havia forma”⁴⁴. Isso terá eventualmente resultado no recipiente de olaria, afirma

⁴³ O termo científico "cal BP" ou "cal BC" é uma abreviação para "anos calibrados antes do presente" (BP) "anos calendário antes do presente" ou antes de Cristo (BC) e essa é uma notação que significa que a data de radiocarbono citada foi corrigida usando metodologias atuais.

A datação por radiocarbono foi inventada no final da década de 1940 e, nas muitas décadas desde então, os arqueólogos descobriram oscilações na curva de radiocarbono - porque o carbono atmosférico flutua ao longo do tempo. Os ajustes nessa curva para corrigir as oscilações ("wiggles" é realmente o termo científico usado pelos pesquisadores) são chamados de calibrações. As designações cal BP, cal BCE e cal CE (assim como cal BC e cal AD) significam que a data de radiocarbono mencionada foi calibrada para levar em conta essas oscilações; as datas que não foram ajustadas são designadas como RCYBP ou "radiocarbon years before the present" anos de radiocarbono anteriores ao presente. Traduzido de: <https://www.thoughtco.com/archaeological-dating-cal-bp-meaning-3971061> Consultado a 22 junho de 2022.

⁴⁴ Traduzido pelo autor.

Budja, um instrumento para processamento de alimentos de forma mais intensiva, elaborado - e aqui cita novamente Childe - “de e para mulheres”.

Mulheres oleiras

Várias razões apontam para essa conclusão segundo Budja. Cita Skibo e Schiffer (1995.84) que numa análise *do Murdock's Ethnographic Atlas database of preindustrial societies* (1967) encontra em 105 sociedades primitivas sedentárias 76% com mulheres predominantemente oleiras, 18% com homens como predominantemente oleiros e 6% com igual participação. Esta base de dados embora antiga foi recentemente considerada, por Bahrami-Rad, Duman, Anke Becker, e Joseph Henrich (2021) como uma fonte significativa de informações sobre diversas sociedades humanas. O surpreendente foi que no mesmo estudo se confirmou que em 282 sociedades não sedentárias estavam listadas 103 que produziam olaria, o que confirma que esta não existia apenas como uma atividade praticada exclusivamente de forma sedentária. Portanto não era apenas a elaboração de figurado cerâmico que existia em povos caçadores recolectores. A olaria igualmente era praticada por caçadores recolectores. A percepção dos vasos cerâmicos como utensílios para processamento mais intensivo de alimentos *de e para* mulheres é referida por outros, afirma Budja, exemplificando com Longacre (1995.278) que terá sugerido que a olaria seria uma das poucas tecnologias controladas por mulheres há milênios. Para isso existiriam várias razões. Uma delas, refere Budja, seria a ligação simbólica entre o vaso e a mulher sugerida por Lévi-Strauss (1988.180). Os índios Jibaro no Equador acreditam que o pote é uma mulher e os índios Desana na Colômbia e no Brasil, acreditam que o corpo da mulher é uma *panela de cozinhar*. Lévi-Strauss (1988.22, 181) também segundo Budja, afirmava que apenas a mulher pode produzir e usar olaria pois esta, e o barro de que é feita, tal como a terra em si, é uma mulher.

Budja aponta diversos exemplos mais de culturas onde a estreita relação da mulher com a olaria se manifesta. Na África subsaariana (Teilhet 1978.97), a terra é considerada feminina e os oleiros têm com ela uma relação especial. Na África Ocidental, o envasamento é feminino corresponde amplamente ao forjamento masculino, sendo o oleiro a esposa do ferreiro. Entre os Vere, os Dupa e os Dowayo nos Camarões, o acesso à fabricação de olaria é sempre restrito às esposas dos ferreiros. Ambos são considerados sujos e ritualmente impuros e, portanto, sujeito a inúmeros tabus. São marginalizados e proibidos de entrar nas cabanas dos outros membros da tribo. Não podem partilhar comida ou mesmo tirar água da

mesma nascente, e nunca comer do mesmo prato. A sua separação é fortemente mantida pela crença de que os oleiros podem prejudicar os outros, pois podem causar doenças. Eles não têm permissão para possuir gado, devido às suas “mãos quentes” afirma Budja citando Barley (1994,64); Vander Linden (2001,140); Pankhurst (2003).

Budja refere ainda que, na percepção de Arnold (1985.101) em “os primórdios da cerâmica como um processo económico”, sugere-se que as mulheres, nas sociedades caçadoras-recoletoras, estavam intimamente ligadas às tarefas domésticas e ao lar. Arnold terá equiparado a produção cerâmica com gravidez, cuidados infantis, culinária e outras tarefas domésticas, porque a fabricação de olaria seria facilmente compatível com as responsabilidades de cuidado infantil; era uma tarefa facilmente realizada em casa e não exigia períodos de ausência do lar; portanto não seria perigoso e, conseqüentemente, não oferecia perigo para as crianças, sendo relativamente monótona e não exigia grande concentração, podia ser realizada apesar das interrupções e igualmente ser facilmente retomada; finalmente uma vez iniciado o processo de elaboração de olaria, ele requer atenção quase diária e, portanto, é um ofício ideal para mulheres ligadas ao lar. Budja refere ainda que muito mais tarde, e adotando uma perspectiva transcultural, Randi Haaland (2009) também argumentou que os vasos ou recipientes se tornam particularmente importantes em atividades relacionadas com mulheres e atividades centradas no lar, incluindo cuidar de crianças, coleta de plantas, transporte de água, preparação de comida. Paralelamente a essa realidade, refere que a tecnologia de cozinhar alimentos que utilizava panelas de cerâmica, pode ter resultado numa distribuição mais justa e maior igualdade entre os indivíduos, no valor nutricional dos alimentos consumidos. A prática de partilha de carne, entre caçadores recolectores, pode ser nutricionalmente e quantitativamente desigual, com as mulheres normalmente a receberem porções mais pequenas, mesmo quando grávidas ou doentes. Preparando um prato de carne e legumes, cozidos lentamente em panelas de cerâmica, poderia ter melhorado o acesso das mulheres a nutrientes essenciais, equalizando a distribuição de alimentos dentro um grupo que porventura partilhasse refeições de um único pote, afirma Budja. A produção de olaria poderá ter transitado das tarefas de mulheres para as tarefas de homens a partir do momento em que se torna uma atividade económica de subsistência ou mesmo lucrativa. Aparentemente existirá, afirma Budja, uma estreita ligação entre o homem e a introdução da roda de oleiro, instrumento cuja utilização aumenta a eficiência das técnicas da olaria manual (Stark 2003.205).

A olaria na transição para a agricultura

Budja afirma ainda que presentemente existem teorias sobre três possíveis cenários sobre a invenção e adoção da olaria ainda em sociedades caçadoras recolectoras ou na transição para o sedentarismo. O primeiro relaciona o surgimento dos recipientes de barro com possíveis usos e demonstrações de objetos cerâmicos, nas mãos de especialistas como por exemplo as mulheres oleiras *shamans*. O segundo cenário sugere a primeira utilização da olaria para tarefas práticas como cozinhar ou guardar alimentos. O terceiro propõe o papel da cerâmica e da olaria na alteração e sustentação de relações sociais.

As descobertas de Karen Vitelli (1999.188) no sítio neolítico da caverna de Franchthi em Argolid, atual Grécia, eram recipientes cerâmicos, mas de baixa capacidade para armazenar volumes e não mostravam indícios de terem sido utilizados quer para cozinhar quer para preservar alimentos. Existem variadas formas de detetar a presença de alimentos nas cerâmicas pré-históricas, nomeadamente pela deteção de lípidos. Existem abundantes exemplos disso em trabalhos como os de Nieuwenhuyse, O. P et al. (2015); Vieugué, J., Garfinkel et al (2016); Roffet-Salque, M., et al., 2016; Courel, B., Robson, et al. 2020; só para citar alguns. Karen Vitelli argumentou assim que estes potes descobertos, sem utilização para armazenamento ou preparação de alimentos teriam certamente uma função cerimonial e ritual que porventura regularia possíveis conflitos sociais nos inícios do sedentarismo (Vitelli 1993.217). Budja refere que segundo Keally et al. (2003.9); Cohen (2013), da mesma forma no extremo oriente (atuais China, Japão e Rússia oriental) surgem vestígios de olaria em pequenos números e escassos locais, sugerindo igualmente que estes recipientes primitivos poderiam não ter um uso extensivo de preparação diária de alimentos. Seria uma tecnologia ainda de fraca sustentabilidade que persistia apenas de forma episódica numa escala de uso reduzida.

Budja introduz-nos Prudence M. Rice (1999.1–54) que descreve a possível introdução da tecnologia cerâmica em sociedades que não as usavam, como um “complexo” processo ou trajetória dependente de variados fatores. Desde logo intensificação de recursos, que partia de uma possível intensificação sociocultural, intensificação tecnológica com o objeto de olaria visto como um de prestígio e durabilidade. Rice afirma mesmo que entre o surgir – a invenção - deste objeto cerâmico novo (olaria) e a sua adoção – inovação cultural – poderiam ter decorrido centenas ou mesmo milhares de anos. Rice colocou também a possibilidade de que a tecnologia cerâmica nesta transição para a sua gradual generalizada adoção, pode ter sido

particularmente útil para um largo conjunto de estratégias recolectoras nomeadamente de alimentos ou produtos que em diversos períodos do ano abundavam como grãos, feijões, tubérculos, mariscos. A preparação de alimentos cozinhados em recipientes permitia também juntar diversidade na mesma refeição e oferecer uma variedade nutricional mais rica. Mas de particular importância esta possível utilização dos recipientes de barro na eventual maior eficiência na recolha e separação ou medida de recursos. Segundo Budja, Rice relaciona um possível intensificar de exploração de recursos selecionados com a emergência de uma competição socioeconómica entre indivíduos ou grupos que competiam por poder, prestígio ou estatuto através de “banquetes competitivos”⁴⁵. Na opinião de Rice os recipientes cerâmicos poderiam assim ser mais importantes para servir (mostrar) que para preparar ou armazenar alimentos, fossem estes mais usuais ou exóticos (como por exemplo cereais). Instrumentos, portanto, sociais e de poder. Atrevemo-nos a dizer tal como a Arte, portanto, ao longo da sua história.

Budja introduz Ingold (1983:561–652) que coloca assim a hipótese de os recipientes para comida, neste contexto, representarem um código cultural através do qual os indivíduos são identificados através da sua propriedade. O armazenamento social, afirma, é a negação da partilha e para uma sociedade caçadora recoletores implica também um cálculo do que é possível armazenar de forma portátil. Igualmente os recipientes permitem medir unidades de volume estandardizadas ou calcular quanto cada indivíduo recebe de esforços comuns conjuntos. Budja coloca como possibilidade que esta distribuição por medidas seria uma alternativa à partilha geral de comida e assim “torna possível a transformação ideológica de caçar para cultivar”. Afirma que a ecologia comportamental nos sugere que a transição para a agricultura pode ter evoluído com incrementos graduais de bens públicos para privados, nomeadamente nos exemplos de caçadores recolectores de *retorno imediato* ou de caçadores recolectores de *retorno atrasado*, apontando Coddington, Bird (2015: 15); Winterhalder 1983; Bird, O’Connell. 2006; Winterhalder, Kennett. 2006; Bettinger et al. 2010 como referências.

Cerâmica e 'engrandecedores'

Para responder à questão “porquê potes de barro?” Budja cita Hayden(2003) que sugere um cenário económico sociopolítico baseado na interconexão de “propriedade privada”, “economia competitiva” e “tecnologias de prestígio” em sociedades de caçadores

⁴⁵ “competitive feasts” no original.

coletores trans igualitárias. Este termo significará uma sociedade que reconhece a propriedade privada, usa objetos de prestígio (potes de barro), produz um excesso de alimentos, realizam banquetes ou outro tipo de competição econômica, contem famílias de mais pobres a mais abastadas, mas não tem classes permanentes. Difere de sociedades com classes permanentes e sociedades igualitárias sem classes. Hayden postulou assim que realizar banquetes constituiu um novo tipo de comportamento humano, uma afirmação social, que desenvolveu a noção de propriedade e terá provocado também o surgir de toda uma nova gama de tecnologias, como anzóis, redes, fornos, etc. Estes excedentes de caça e recoleção eram propriedade de indivíduos ou famílias e usados em suas estratégias de “melhor garantir a sua sobrevivência e benefícios reprodutivos”⁴⁶ (Hayden 2009). A quantidade de potes de barro ou o seu tamanho seriam também indicadores de abundância. A realização destes banquetes, o que seria servido e como, quem participava neles, como se realizavam, etc... seriam depois a transformação destes atos que se convertiam posterior e cronologicamente em complexos rituais sociais e de poder. As comidas exóticas seriam certamente também desejadas, mas não tanto como comidas e mais como símbolos (van der Veen 2003:415). Budja afirma que o cenário dos banquetes competitivos foi relacionado recentemente à teoria do comportamento ecológico. Aqueles que não podiam participar nos banquetes eram marginalizados e muitas vezes forçados à escravidão. O status de produção de comidas caras e de banquetes tem sido sugerido como os causadores das relações despóticas, controle de trabalho alheio e a evolução da hereditariedade e desigualdade na estratificação social.

Não obstante Budja aponta James Brown (1989:208–212) como defensor de uma teoria distinta da de Hayden. Para ele os vasos cerâmicos não seriam objetos de prestígio, seriam sim vasos de processamento e produzi-los só faria sentido quando fossem necessários em quantidade, uma vez que o esforço de fazer uma fornada cerâmica para uma peça é quase o mesmo de a realizar para múltiplas peças. Ou seja, em termos econômicos diríamos que o preço em trabalho, por unidade, baixa com o aumento da quantidade elaborada, o que para outras tecnologias de elaboração de recipientes (cestaria, vasos de pedra ou vasos de madeira) não é verdade. O resultado é que os vasos em barro cozido, apesar de mais frágeis e de vida mais curta que os outros materiais de recipientes, são preferíveis, porque podem ser produzidos em maior número (Eerkens et al. 2002). Uma sedentarização sazonal seria sempre necessária, uma vez que a elaboração de vasos cerâmicos exige recolha de barro, modelagem de peças, secagem e cozadura. Na Eurásia de leste, sublinha Budja, o processo só poderia ser

⁴⁶ Tradução do autor.

realizado no verão, uma vez que durante o resto do ano é demasiado frio ou húmido Zhushchikhovskaya (2005.36–44). Da mesma forma é um facto que o desenvolvimento de tecnologias que otimizem a transformação de alimentos facilita a aquisição de nutrientes e melhora a saúde nomeadamente por exemplo na elaboração de papas para crianças, como substituintes de leite materno, é uma possibilidade que esse facto possa ter aumentado a sobrevivência infantil e assim também incrementado as populações Crown, Wills (1995b.248).

Segundo Budja muitos destes potes de barro apesar de bons instrumentos para armazenar ou confeccionar alimentos são relativamente frágeis o que não permite o seu eficiente transporte pelas sociedades caçadoras recolectoras. É, no entanto, sugerido que possam ter existido “potes de esconderijo”⁴⁷ Eerkens (2003) para evitar o seu deslocamento sazonal tornando assim esta tecnologia de armazenamento eficaz. Estas estratégias de armazenamento temporário poderiam ter dado origem, afirma Budja, a consequências maiores no estilo de vida dos caçadores recolectores. Os locais de potes escondidos originariam laços entre as pessoas e geografias específicas, nomeadamente gerando maiores frequências de reocupação de locais e até, possivelmente, originando a noção de propriedade de terra e territorialidade.

O primeiro figurado cerâmico e a origem da sua tecnologia

Como referimos inicialmente segundo Budja os inícios da tecnologia cerâmica estão relacionados com a produção de figuras antropomórficas e zoomórficas. Nalguns destes sítios primordiais surgem algumas, muito poucas, peças de incipiente olaria, de variadas espessuras, formas simples, sem pinturas ou revestimentos, cozidas a baixas temperaturas. A grande maioria destes vestígios cerâmicos primitivos foi depositada em contextos que se entendem como cerimoniais, rituais ou de função integrativa Heidke, Stark (2002).

Desta forma as várias interpretações mencionadas acima sugerem várias possibilidades. Que a tecnologia de olaria pode ter aparecido, por um lado, como estratégia de armazenamento temporária, proteção de sementes ou de excesso de produção; pode ter a ver com a noção de propriedade de terra e territorialidade, também com a proteção da propriedade. Por outro lado, pode ter a ver com a evolução das práticas culinárias, economia de escala, gestão feminina do ambiente doméstico, comportamento engrandecedor, comportamento de

⁴⁷ “Caching pots” no original

competição, individualista de produção de excedentes alimentares, de prestígio, de poder e estatuto.

Considerando que o Neolítico se determina como o período onde se estabeleceu e que ocorrem o início da sedentarização e o início da agricultura convencionalmente entre aprox. 10.000 aC a 3.000 aC são datas que não estão livres de serem questionadas. No entanto se forem estas as consideradas temos que a invenção da cerâmica terá surgido cerca de vinte milênios antes e a invenção da olaria pelo menos dez milênios antes. Independentemente de quando possamos considerar o início do Neolítico Budja afirma que as provas que temos crescentemente revelam que as sociedades caçadoras recolectoras desenvolveram a tecnologia cerâmica pelo menos um milénio antes dos primeiros neolíticos, do início do sedentarismo e da agricultura quer na Europa quer na Ásia.

A invenção da tecnologia cerâmica foi considerada um passo inicial no desenvolvimento das piro tecnologias. E pode ter estado relacionada com o cruzamento de interações artesanais, afirma. O que se compreende como a cópia de formas ou designs de um tipo de material (cestarias, recipientes de pedra ou madeira) para outro (vasos cerâmicos). Este tipo de transmissão é conhecido por *esqueuomorfismo*⁴⁸, segundo Budja pode ocorrer várias vezes dentro de uma moldura temporal similar e já foi proposta quer para elaborações cerâmicas quer para elaborações metalúrgicas de cobre (Miller 2007.238; Frieman 2013; Roberts, Radivojevic. 2015; Radivojevic 2015). A piro tecnologia define-se como o “processo deliberado que pressupõe controlo e utilização do fogo” (McDonnell 2001.493), a transformação da matéria requer não apenas uma memória de trabalho e a compreensão da separação entre diferentes etapas do complexo processo produtivo (Read D, van der Leeuw 2008.1965) mas também uma mudança de percepção do envolvimento natural.

Segundo Budja, Benjamin Roberts e Miljana Radivojevic (2015.300–301) sugeriram recentemente dois processos que explicariam a introdução das piro tecnologias. Seriam estes a invenção e a inovação. A invenção é definida como a descoberta de uma nova ideia, material ou processo, deliberadamente ou por acaso, que pode incluir um produto radicalmente diferente ou uma adaptação de produtos de uma nova maneira. A inovação é reconhecida como “uma invenção que afeta a evolução do sistema e é transmitida com sucesso nessa população e além dela”⁴⁹. Assim a invenção de uma nova tecnologia evoluiria através da acumulação de conhecimento que conduziria a uma reaplicação, recombinação e

⁴⁸ *Skeuomorfism* no original

⁴⁹ Tradução do autor.

experimentação e que poderia ocorrer durante várias décadas ou centenas de anos. Poderia ter levado várias gerações até que uma determinada invenção fosse utilizada para um fim concreto e específico. Budja refere mesmo que o ser humano tem inerentemente um comportamento de “inovação pelo risco”, ou seja, a capacidade de inventar e adotar inovações em condições de stress, quando os indivíduos são mais encorajados a ser inventivos, nomeadamente em períodos de incerteza económica ou ambiental ou de forte competição (Fitzhugh 2001). Esta realidade criativa em situações de stress ou de sobrevivência limite vai justamente ao encontro da descrição do comportamento criativo como uma ferramenta de sobrevivência, não apenas dos humanos, mas de muitos animais. Em Cabeça, Paulo (2021a) a criatividade é descrita como mais que um processo, uma verdadeira “arma biológica” que vários animais utilizam para garantir melhores possibilidades de sobrevivência, geneticamente implantado na sua biologia e processos fisiológicos.

A difusão das tecnologias cerâmicas

Budja afirma também, citando Keally et al. (2003); Cohen (2013) que de facto os vestígios de olaria iniciais em sítios de caçadores coletores paleolíticos da Ásia oriental são escassos e permanecem residuais em usos de baixa escala episódicos até ao Holoceno⁵⁰ inicial. Os usos iniciais da olaria na Ásia oriental são cronologicamente descritos, segundo Budja, nas seguintes localizações e datas:

19 286 – 18 886 e 16 138 – 15 962 cal BC1 nas cavernas de Xianrendong and Yinchuan

No sul da China, e entre 10 180 – 9691 cal BC no sitio Nanzhuangtou no norte da China; em

14 986 – 13 839 e 13 855–13 536 cal BC nos sítios arqueológicos Odai Yamamoto 1 e Kitahara no Japão; em 14 139–14 297 e 13 735–13 354 cal BC em Khummi e Gasya no extremo oriente Russo, e entre 12 206–12 034 e 12 106–11 688 cal BC na Sibéria oriental na Rússia.⁵¹

⁵⁰ Holoceno. GEOLOGIA a mais recente época geológica do Cenozoico, correspondente às condições pós-glaciárias, que abrange, aproximadamente, os últimos 11 700 anos da história da Terra. Porto Editora – Holoceno no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2022-08-23 16:26:20]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/Holoceno>

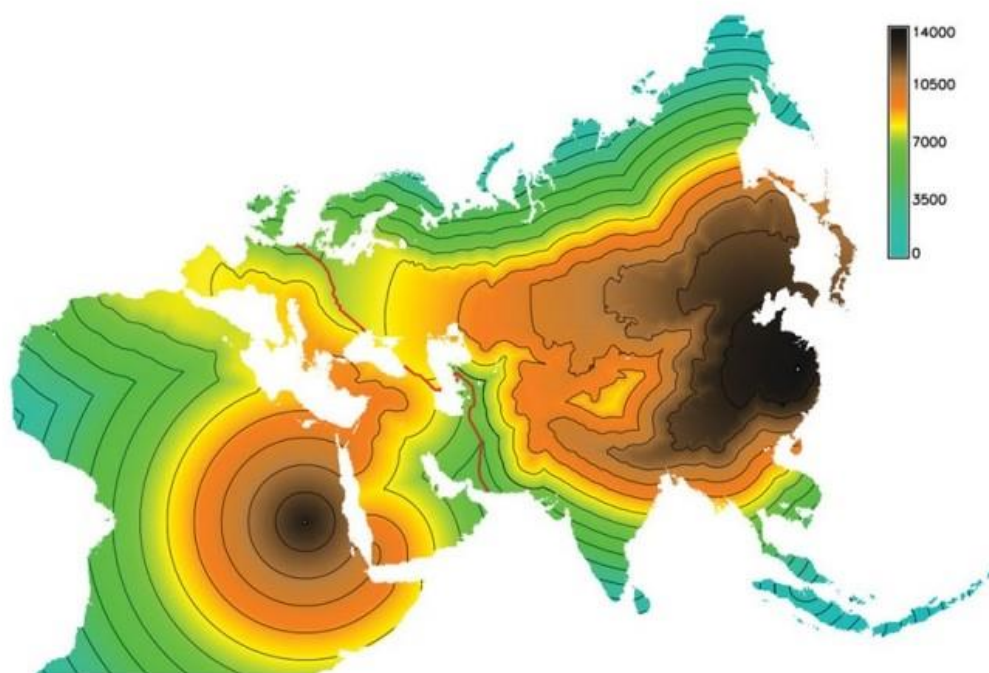
⁵¹ (para datas de radiocarbono Budja aponta Wu et al. 2012. 1699; Cohen 2013.61–70; Hommel 2014.Tab. 30.1; Kuzmin 2015.Tab. 1).

Refere ainda que existe igualmente a sugestão de que a invenção da olaria na Ásia Sudoeste (próximo oriente) estaria possivelmente relacionada com a pré-existência de outras piro tecnologias como a de produção de gesso, de figuras e fichas⁵² cerâmicas. De qualquer modo a invenção da piro tecnologia cerâmica na Ásia oriental será anterior ao seu surgimento no próximo oriente em mais de dez milénios (Cohen 2013; Kuzmin 2015; Gibbs, Jordan 2016).

Segundo Budja, Fabio Silva et al. (2014) e Peter Jordan et al. (2016.590) recentemente colocaram a hipótese de existirem dois centros de inovação independentes na piro tecnologia cerâmica, nomeadamente um na China e outro em África, considerando que as tradições de olaria mais antigas da Europa poderem encontrar as suas raízes num ou em ambos estes centros de inovação. Podemos encontrar esta representação de difusão da tecnologia na fig. 1. As velocidades de frentes de difusão foram calculadas por análise de regressão e modelagem estatística das datas de radiocarbono de 396 sítios arqueológicos com a caverna de Xianrendong na China e Saggai no Sudão como os pontos iniciais de partida para cada difusão. Foi calculado que a velocidade de difusão no caso da origem asiática era de 1,2km/ano e no caso africano 3,3km/ano (Jordan et al. 2016. 595–596, 598) (Fig. 4).

No entanto, afirma Budja, sobre a questão de onde exatamente terá surgido a tecnologia cerâmica, a resposta difere se mudarmos o foco da olaria utilitária para a elaboração de figuras antropomórficas e zoomórficas cerâmicas. Neste caso a origem da tecnologia cerâmica não é nem da Ásia oriental nem africana, mas sim como referimos da Europa central.

⁵² *Token* no original.



Exogramas e arte de sobrevivência

Mihael Budja (2016) sugeriu que a mais antiga manifestação de piro tecnologia cerâmica estaria associada à elaboração de figuras zoomórficas e antropomórficas e não terá sido na Ásia oriental nem em África, mas sim na Europa central a sua origem. Não estaria associado a nenhum tipo de tecnologia pré-existente de recipientes, transformação ou guarda de alimentos. Os vestígios mais antigos de barro queimado ou cozido foram encontrados em contextos de Paleolítico Superior Gravetiano⁵³ em Dolni Vestonice e, como referimos no início do texto, está relacionado com cones e pellets cerâmicos datados de 30 732–29 956 cal BC. Os cones são anteriores a figuras cerâmicas, encontradas noutros sítios arqueológicos, em cerca de dois mil anos. Terão sido depositados muito próximo de uma fogueira e aparentemente cozidos por acidente sem intenção (Svoboda et al. 2014.3,76; 2015.202, Tab. 1). Outros terão sido encontrados mais tarde noutros contextos já com indícios de cozedura intencional e incluso com marcas impressas de unhas (Händel et al. 2009). Budja refere que

⁵³ Estágio cultural do Paleolítico superior europeu que, geralmente, se considera ter tido início há cerca de 28 mil anos e subsistido até há cerca de 19 mil anos. In: Porto Editora – gravetiano no Dicionário infopédia da Língua Portuguesa [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2022-08-25 12:37:38]. Disponível em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/gravetiano>.

são conhecidos mais de 10.000 artefactos cerâmicos, entre os quais pedaços de figuras antropomórficas e zoomórficas, e centenas de pellets e cones encontradas em grandes sítios arqueológicos Gravetianos da Europa central (Verpoorte 2001; Králík, Einwögerer 2010; Králík 2011). Estes sítios além de mostrarem repetidas/episódicas ocupações também mostram fogueiras complexas, estruturas habitacionais e inovações na tecelagem, piro tecnologia e cerâmica no período entre 31.000 e 27.000 cal BC. No caso das estatuetas elas eram elaboradas para serem quebradas, segundo Olga Soffer et al (1993); Soffer, Vandiver 2005:424). Seriam manipuladas com intenção de as sujeitar ao *choque térmico*, molhando-as repetidamente para o efeito. O choque térmico é um fenómeno que acontece nas peças cerâmicas levadas a altas temperaturas, mas que estão ainda húmidas ou com bolhas de ar presas no interior. A humidade ou o ar, presos dentro da peça, com o calor expandem mais que o barro que os aprisiona. Isto normalmente leva a um efeito de quebra ou mesmo explosão da peça, em centenas de fragmentos que acontece também de forma bastante audível. Este tipo de *performance* piro técnica poderia ter sido um primeiro propósito simbólico e social destes objetos (Vandiver et al. 1989).

A explosão de determinadas figuras e o endurecimento da peça noutras poderiam ser associadas a rituais devocionais nas sociedades de caçadores recolectores, como os de quem pede boas caçadas ou descendência saudável. A explicação mais provável por exemplo para as pinturas rupestres, como as que se encontram em cavernas do paleolítico, é, segundo Gombrich E.H (2015) tratarem-se “...das mais antigas relíquias da crença universal no poder produzido pelas imagens; (...) os caçadores primitivos imaginavam que se fizessem uma imagem da sua presa – e até a espicaçassem com suas lanças e machados de pedra – os animais verdadeiros também sucumbiriam ao seu poder”. Recordamos que a maioria das primeiras peças cerâmicas encontradas representavam animais ou a figura feminina, as famigeradas “Venus” paleolíticas. Em Cabeça, Paulo (2021b) é sugerido que são duas possíveis manifestações paleoartísticas “viscerais”, de “sobrevivência e continuidade”, representações subconscientes geradas pelo cerebelo - órgão aparentemente partir do qual a criatividade nos animais é gerada Coolidge, F. L. (2021) - que se materializariam na figura de barro, uma vez que a figura de um animal pode significar no ser humano o anseio por uma peça de caça que o alimenta ou o medo do confronto físico com a besta, configurando assim a *sobrevivência do indivíduo*; a figura da “Vénus” feminina, mulher ou fêmea humana que dá à luz, pode igualmente ser a representação subconsciente da continuidade ou, por outras palavras,

igualmente da *sobrevivência*, neste caso da *espécie*. Sobrevivência da espécie e sobrevivência do indivíduo são, por esta ordem, a força motriz existencial de qualquer ser vivo.

Miroslav Králík (2011.244) sugere, segundo Budja, que os cones cerâmicos seriam “objetos finais” e teriam também algum “significado”. Existe a sugestão de que este poderia ser de grupos sociais, pessoas, conjuntos ou outros.

Não podemos deixar de trazer para esta possibilidade a tese de Bednarik R. (2018) com a qual também nos cruzamos e para quem a definição *paleoarte* foi “mal construída em vários aspetos”. Pontos, traços, pinturas, escavações, riscos, traços em pedras e afins, “não se podem considerar Arte - um termo inventado pela primazia cultural europeia”. São “exogramas”. Traços de memória exteriores ao cérebro concretizados mais ou menos conscientemente pelos primeiros humanos, por analogia com traços de memória internos “enagramas” que são uma “alteração do tecido neural que se pensa ocorrer após a estimulação do cérebro e responsável pela memória”. O ser humano replicaria, assim exteriormente, segundo Bednarik, um processo biológico orgânico interno. Pois os exogramas, como por exemplo traços na rocha, orifícios num teto ou parede de gruta, sequencias de pontos pintados, etc... são muitas vezes uma elaboração e um processo exigente e trabalhoso e, portanto, pressupõem noção e intenção do resultado final. Seriam uma espécie de “auxiliares de memória” sem os quais, Bednarik considera, não teríamos a capacidade de lidar neuralmente com “a grande carga cognitiva que a complexidade cultural nos impôs como espécie”.

Independentemente da eventual questão da definição de Arte ou primazia cultural, enunciada pelo seu autor é conhecida a realidade que o uso do cérebro desenvolve o cérebro e, nesta eventual lógica evolutiva, exogramas, cones ou pellets não deixariam de fazer sentido.

Não obstante e segundo Budja esta tecnologia cerâmica de figuras, cones e pellets desaparece por volta de 27.000 cal BC da Europa central, sem outras interações até final do Gravetiano. A piro tecnologia e as figuras cerâmicas voltam a aparecer no norte de África onde uma figura de uma ovelha selvagem é descoberta na caverna de Tamar Hat (Argélia). Foi datada singularmente do período 22 486 – 21 250 cal BC (Saxon 1976; Bougard 2003) sem outros vestígios. Um milénio mais tarde as figuras cerâmicas voltam a aparecer, agora no mediterrâneo central, a partir de 15.338 – 15.047 cal BC em Vela Spila (na ilha de Korkula, no Adriático) e subsequentemente desaparecem da tradição socio tecnológica neste local dois mil anos depois por volta de 13.329 – 12.985 cal BC (Farbstein et al. 2012). Segundo Budja

as trinta e seis figuras e fragmentos cerâmicos de Vela Spila são “as primeiras provas de tecnologia cerâmica e artística na Europa depois do último máximo glacial”⁵⁴.

Tomaríamos a liberdade de sugerir, neste contexto, que poderemos estar a vislumbrar apenas uma fração da parte visível do fenómeno da expansão cerâmica, pois se as populações humanas procuram predominantemente as zonas litorais, numa eventual estratégia de melhor garantir sobrevivência pela possível maior oferta de recursos, então justamente a subida do nível dos oceanos, nos milénios posteriores ao fim das glaciações, poderia estar a esconder, até aos dias de hoje, a fatia maior dos vestígios desta verdadeira revolução cultural, a invenção da cerâmica.

Assim a piro tecnologia cerâmica, conclui Budja, foi mais uma vez utilizada para elaborar Arte e não recipientes utilitários. Mas curiosamente nos sítios arqueológicos vizinhos de Vela Spila em Kopacina, Badanj, Crvena, Stijena nos Balcãs, não foram encontrados vestígios quer de cerâmica quer de arte figurativa, sugerindo assim que esta combinação de tecnologia e expressão artística não foi partilhada através da região. No Peloponeso a caverna Klisoura foi o único sítio onde provas de piro tecnologia foram encontradas. Budja cita Rebecca Farbstein (2013.33–34) que afirma que esta tecnologia não se espalhou porque certamente os artefactos não eram transportados pelas sociedades de caçadores recoletores, eventualmente porque não lhes atribuíam significativo valor social. Paralelamente existe documentável prova de que a tecnologia surgiu a sete mil quilómetros de distância para oriente também no sítio arqueológico de Maïninskaya, no rio Yenise na Sibéria oriental entre 18 213–17 769 cal BC (Hommel. 2014.666).

A elaboração de figuras cerâmicas e a produção de recipientes surgem juntas pela primeira vez no Neolítico pré-Cerâmico no próximo oriente. Foi colocada a hipótese, afirma Budja, de marcarem o início da “Idade do Barro” e o advento das “sociedades de casas”⁵⁵, porque o barro e o solo foram materiais de que os humanos se tornaram bastante dependentes

⁵⁴ Glaciações. Em certos momentos da sua história, o globo terrestre esteve parcialmente coberto por enormes superfícies geladas cuja extensão era muito superior à atual. Esta situação ocorreu sobretudo no Paleolítico, quando estes períodos glaciares tiveram mais importância e são melhor conhecidos. Normalmente distinguem-se quatro grandes períodos glaciares: Gunz, Mindel, Riss e Würm. Os depósitos morénicos das diversas glaciações estabeleceram-se nos terraços fluviais ordenados a 4 níveis principais nos vales e, em seguida, nas praias edificadas nas bordas do oceano.

Estes períodos foram separados por períodos inter-glaciares, onde o clima era mais quente do que hoje, e durante os quais o hipopótamo pôde viver na Europa. É no último período interglacial (Acheulense), que precede o último período glacial (Würm), que o homem aparece na Europa. Também se conhecem períodos glaciares noutros momentos da história do globo no Câmbrico, no Devoniano, no Carbonífero e no Cretácico. In: Porto Editora – glaciações na Infopédia [em linha]. Porto: Porto Editora. [consult. 2022-08-25 17:23:06]. Disponível em [https://www.infopedia.pt/\\$glaciacoes](https://www.infopedia.pt/$glaciacoes)

⁵⁵ “house societies” no original

a partir do Neolítico pré-Cerâmico (Stevanovic 1997; Hodder 2011.165). São materiais e substâncias que permitem a construção e elaboração de estruturas, incluso de fornos ou fornalhas também para gesso. O foco das figuras terá mudado neste caso para representações de partes do corpo humano, representações completas do corpo humano, bustos com as caras pintadas, máscaras faciais e crânios engessados. Budja sublinha que esta alteração coincide com o surgir de grandes vilas agrícolas, as casas de habitação retangulares – não redondas características de povos caçadores recolectores - as plantas e animais domesticados, o reconhecimento da individualidade e as práticas mortuárias focadas assim também aparentemente em “identidades coletivas” (Kuijt, Chesson 2007.224). Consideramos que esta tentativa de ligação entre figurativos e utilitários cerâmicos será, porventura, arbitrária de nossa parte, pois não parece existir uma relação de causa efeito entre o surgir de uma manifestação artística ou de outra utilitária.

Considerações Finais

A partir do trabalho de Mihael Budja podemos assim sugerir que se é verdade que as primeiras manifestações da tecnologia cerâmica terão surgido na Europa central pelas mãos de sociedades caçadoras recolectoras, há mais de trinta milénios ainda durante as glaciações, estas não parecem ter-se traduzido numa transmissão de tecnologia que intencionalmente tenha evoluído para a prática da olaria e da produção de utensílios e recipientes utilitários. No entanto aparentemente a evolução da olaria cerâmica também terá surgido originalmente em sociedades nómadas de caçadores recolectores, quase simultaneamente na Ásia oriental e na África, mais de dez mil anos depois das primeiras peças cerâmicas artísticas conhecidas e porventura outros dez mil anos antes do Neolítico e das sociedades sedentárias e agrícolas, desenvolvendo-se depois gradualmente para o resto da Afro-Eurásia. Evidentemente que muitas das eventuais provas que confirmassem ou apontassem diferentemente destas conclusões poderão estar, ainda hoje, escondidas debaixo do nível dos oceanos e porventura lá permanecerão. Como um enorme puzzle que se monta peça a peça, a história da cerâmica e da olaria continua a ser escrita todos os dias.

Referências

- Arnold D. E. 1985. *Ceramic Theory and Cultural Process*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Bahrami-Rad, Duman, Anke Becker, and Joseph Henrich. 2021. "Tabulated Nonsense? Testing the Validity of the Ethnographic Atlas." *Art*. 109880. *Economics Letters* 204.
- Barley N. 1994. *Smashing Pots. Works of Clay from Africa*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.
- BEDNARIK Robert G. 2018. The dawn of exograms. NeanderART. https://www.academia.edu/82235076/The_dawn_of_exograms.
- Bettinger R. L., Barton L. and Morgan C. 2010. The Origins of Food Production in North China: A Different Kind of Agricultural Revolution. *Evolutionary Anthropology* 19: 9–21.
- Bird D. W., O'Connell J. F. 2006. Behavioral Ecology and Archaeology. *Journal of Archaeological Research* 14: 143–188.
- Bougard E. 2003. Ceramic in the Upper Palaeolithic. In A.Gibson (ed.), *Prehistoric pottery: people pattern and purpose*. Prehistoric ceramics research group. Occasional publication 4. British Archaeological Reports IS 1156. Archaeopress. Oxford: 429–434.
- Brown J. A. 1989. The beginnings of pottery as an economic process. In S. E. van der Leeuw, R. Torrence (eds.), *What's New? A Closer Look at the Process of Innovation*. Unwin Hyman. London: 203–224.
- Budja, M. (2016). Ceramics among Eurasian hunter-gatherers: 32 000 years of ceramic technology use and the perception of containment. *Documenta Praehistorica*, 43, 61. <https://doi.org/10.4312/DP.43.2>.
- Cabeça, P.T. (2021a). Creativity. A biological weapon? *Academia Letters*, Article 2468. <https://doi.org/10.20935/AL2468>.
- Cabeça, P.T. (2021b). The Venus of our anxiety. The first art was visceral. *Academia Letters*, Article 454. <https://doi.org/10.20935/AL454>.
- Childe V. G. 1958. *Man makes himself*. The New American Library of World Literature, Inc. New York.
- Codding B. F., Bird D. W. 2015. Behavioral ecology and the future of archaeological science. *Journal of Archaeological Science* 56: 9–20.
- Cohen D. J. 2013. The Advent and Spread of Early Pottery in East Asia: New Dates and New Considerations for the World's Earliest Ceramic Vessels. *Journal of Austronesian Studies* 4(2): 55–92.

Coolidge, F. L. (2021). The role of the cerebellum in creativity and expert stone knapping. *Adaptive Behavior*, 29(2), 217–229. <https://doi.org/10.1177/1059712320966462>.

Courel, B., Robson, H. K., Lucquin, A., Dolbunova, E., Oras, E., Adamczak, K., ... Craig, O. E. (2020). Organic residue analysis shows sub-regional patterns in the use of pottery by Northern European hunter-gatherers. *Royal Society Open Science*, 7(4), 192016. <https://doi.org/10.1098/RSOS.192016>.

Crown P. L., Wills W. H. 1995a. The origins of Southwestern ceramic containers: women's time allocation and economic intensification. *Journal of Anthropological Research* 51: 173–186.

Crown P. L., Wills W. H. 1995b. Economic intensification and the emergence of ceramic containers in the American Southwest. In W. K. Barnett, J. W. Hoopes (eds.), *The Emergence of Pottery: Technology and Innovation in Ancient Societies*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.: 241–254.

Eerkens J. W., Neff H. and Glascock M. D. 2002. Ceramic Production among Small-Scale and Mobile Hunters and Gatherers: A Case Study from the Southwestern Great Basin. *Journal of Anthropological Archaeology* 21: 200–2.

Eerkens J. W. 2003. Residential Mobility and Pottery Use in the Western Great Basin. *Current Anthropology* 44(5): 728–738.

Farbstein R. 2013. Making art, making society: the social significance of small-scale innovations and experimentation in Palaeolithic portable art. *World Art* 3(1): 23–39.

Farbstein R., Radic D., Brajkovic D. and Miracle P. T. 2012. First Epigravettian Ceramic Figurines from Europe (Vela Spila, Croatia). *PLoS ONE* 7(7): e41437.

Fitzhugh B. 2001. Risk and invention in human technological evolution. *Journal of Anthropological Archaeology* 20: 125–167.

Frieman C. J. 2013. Innovation and Identity. The Language and Reality of Prehistoric Imitation and Technological Change. In J. J. Card (ed.), *Hybrid Material Culture. The Archaeology of Syncretism and Ethnogenesis*. Center for Archaeological Investigations. Carbondale: 318–341.

Gibbs, Kevin. 2015. Pottery invention and innovation in East Asia and the Near East. *Cambridge Archaeological Journal* 25(01):339-351. DOI: 10.1017/S0959774314001139.

Gibbs K., Jordan P. 2013. Bridging the Boreal Forest Siberian Archaeology and the Emergence of Pottery among Prehistoric Hunter-Gatherers of Northern Eurasia. *Sibirica* 12(1): 1–38.

Gibbs K., Jordan P. 2016. A comparative perspective on the 'western' and 'eastern' Neolithics of Eurasia: Ceramics; agriculture and sedentism. *Quaternary International* 419: 27–35.

Gombrich, E.H. 2015. *A história da arte*. 16th ed. Rio Janeiro. LTC.

Haaland R. 2009. Aquatic Resource Utilization and the Emergence of Pottery during the Late Palaeolithic and Mesolithic: A Global Perspective from the Nile to China. In T. Oestigaard (ed.), *Water, Culture and Identity: Comparing Past and Present Traditions in the Nile Basin Region*. University of Bergen. BRIC Press. Bergen: 213–235.

Hayden B.D. 2003. Were luxury foods the first domesticates? Ethnoarchaeological perspectives from Southeast Asia. *World Archaeology* 34(3): 458–469.

Hayden B.D. 2009. *Funerals As Feasts: Why Are They So Important?* Cambridge Archaeological Journal 19(1): 29–52.

Heidke J. M., Stark M.T. 2002. Early ceramics in southeastern Arizona: technology, iconography, and function. In R. Harrison, Gillespie M. and Peurumaki-Brown M. (eds.), *Eureka: The Archaeology of Innovation and Science. Proceedings of the 29th Annual Chacmool Conference*. Archaeological Association of the University of Calgary. Calgary: 345–356.

Hodder I. 1988. Comments. *Current Anthropology* 29(3): 382–383.

Hodder I. 2011. Human-thing entanglement: towards an integrated archaeological perspective. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 17: 154–177.

Hodder I. 2012. *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Willey-Blackwell. Malden, Oxford, Chichester.

Hommel, P. (2013). Ceramic technology. *Oxford Handbooks Online*. <https://doi.org/10.1093/OXFORDHB/9780199551224.013.008>.

Hommel P. 2014. Ceramic Technology. In V. Cummings, P. Jordan and M. Zvelebil (eds.), *The Oxford Handbook of the Archaeology and Anthropology of Hunter-Gatherers*. Oxford University Press. Oxford: 663–692.

<https://doi.org/10.1093/OXFORDHB/9780199551224.013.008>.

Ingold T. 1983. The Significance of Storage in Hunting Societies. *Man* 18(3): 553–571.

Jordan P., Zvelebil M. 2009. Ex Oriente Lux: The Prehistory of Hunter-Gatherer Ceramic Dispersals. In P. Jordan.

Jordan, P., Gibbs, K., Hommel, P., Piezonka, H., Silva, F., & Steele, J. (2016). Modelling the diffusion of pottery technologies across Afro-Eurasia: Emerging insights and future research. *Antiquity*, 90(351), 590-603. doi:10.15184/aqy.2016.68.

Keally, Taniguchi Y. and Kuzmin V. Y. 2003. Understanding the beginnings of pottery technology in Japan and neighbouring East Asia. *The Review of Archaeology* 24(2): 3–14.

Králík M. 2011. Ancient Ceramics and Imprints on their Surfaces. In J. Svoboda (ed.), *Pavlov – Excavations 2007– 2011. Dolnověstonické studie 18*. Academy of Sciences of the Czech Republic. Brno: 207–244.

Králík M., Einwögerer T. 2010. Imprints discovered on Paleolithic ceramics from Krems-Wachtberg and Krems-Hundssteig sites, Lower Austria. In C. Neugebauer-Maresch, L. Owen (eds.), *New aspects of the Central and Eastern European Upper Palaeolithic. Methods, Chronology, Technology, and Subsistence. Mitteilungen der Prähistorischen Kommission 72. Österreich.*

Kuijt I., Chesson M. 2004. Lumps of Clay and Pieces of Stone: Ambiguity, Bodies, and Identity as Portrayed in Neolithic Figurines. In R. Bernbeck, S. Pollock (eds.), *Archaeologies of the Near East. Critical Perspectives.* Basil Blackwell. London: 152–183.

Kuijt I. Chesson M. 2007. Imagery and Social Relationships. Shifting Identity and Ambiguity in the Neolithic. In C. Renfrew, I. Morley (eds.), *Image and Imagination. A Global Prehistory of Figurative Representation.* McDonald Institute Monographs. Cambridge: 211–226.

Kuzmin Y. V. 2015. The origins of pottery in East Asia: updated analysis (the 2015 state-of-the-art). *Documenta Praehistorica* 42: 1–11.

Levi-trauss C. 1988. *The Jealous Potter.* University of Chicago Press. Chicago.

Longacre W. A. 1995. Why Did They Invent Pottery Anyway? In W. K. Barnett, J. W. Hoopes (eds.), *The Emergence of Pottery: Technology and Innovation in Ancient Societies.* Smithsonian Institution Press. Washington D.C.:277–280.

McDonnell J. G. 2001. Pyrotechnology. In D. R. Brothwel, M. Pollard (eds.), *Handbook of Archaeological Science.* Wiley. London: 493–506.

M. Zvelebil (eds.), *Ceramics before Farming: The Dispersal of Pottery among Prehistoric Eurasian Hunter-Gatherers.* Left Coast Press. Walnut Creek: 33–89.

Miller H. 2007. *Archaeological Approaches to Technology.* Elsevier, Academic Press. London, Amsterdam.

Murdock. 1967. *Ethnographic Atlas an anthropological database.* University of Pittsburgh Press.

Nieuwenhuys, O. P., Roffet-Salque, M., Evershed, R. P., Akkermans, P. M. M. G., & Russell, A. (2015). Tracing pottery use and the emergence of secondary product exploitation through lipid residue analysis at Late Neolithic Tell Sabi Abyad (Syria). *Journal of Archaeological Science*, 64, 54–66. <https://doi.org/10.1016/J.JAS.2015.10.002>.

Pankhurst A. 2003. Dimensions and conception of marginalisation. In D. Freeman, A. Pankhurst (eds.), *Peripheral People. The Excluded Minorities of Ethiopia.* The Red Sea Press, Inc. Asmara: 1–27.

Radivojevic M. 2015. Inventing Metallurgy in Western Eurasia: a Look Through the Microscope Lens. *Cambridge Archaeological Journal* 25(1): 321–338.

Read D, van der Leeuw S. 2008. Biology is only part of the story. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 363: 1959–1968.

Rice P. M. 1999. On the Origins of Pottery. *Journal of Archaeological Method and Theory* 6(1): 1–54.

Roberts B. W., Radivojevic M. 2015. Invention as a Process: Pyrotechnologies in Early Societies. *Cambridge Archaeological Journal* 25(1): 299–306.

Roffet-Salque, M., et al., 2016. From the inside out: Upscaling organic residue analyses of archaeological ceramics, *Journal of Archaeological Science: Reports* (2016), <http://dx.doi.org/10.1016/j.jasrep.2016.04.005>.

Saxon E. C. 1976. Pre-Neolithic pottery: new evidence from North Africa. *Proceedings of the Prehistoric Society* 42: 327–329.

Sillar, B. (1997). WILLIAM K. BARNETT & JOHN W. HOOPES (ed.). The emergence of pottery: Technology and innovation in ancient societies. xviii 285 pages, 71 illustrations, 17 tables. 1995. Washington [DC]: Smithsonian Institution Press; 1-56098-517-8 paperback £23.25. *Antiquity*, 71(272), 494-497. doi:10.1017/S0003598X00085227.

Silva F., Steele J., Gibbs K. and Jordan P. 2014. Modelling spatial innovation diffusion from radiocarbon dates and regression residuals: the case of early Old World pottery. *Radiocarbon* 56(2): 723–732.

Skibo M. J., Schiffer B. M. 1995. The Clay Cooking Pot: An Exploration of Women's Technology. In J. M. Skibo, W. H. Walker and A. E. Nielsen (eds.), *Expanding Archaeology*. University of Utah Press. Salt Lake City: 80–91.

Soffer O., Vandiver P., Klima B. and Svoboda J. 1993. The Pyrotechnology of Performance Art: Moravian Venuses and Wolverines. In H. Knecht, A. Pike-Tay and R. White (eds.), *Before Lascaux*. CRC Press. Boca Raton: 259–275.

Soffer O., Vandiver P. 1997. The Ceramics from Pavlov I – 1957 Excavation. In J. Svoboda, P. Skrdla (eds.), *Pavlov I – Northwest (The Upper Paleolithic burial and its settlement context)*. The Dolní Věstonice Studies 4. Academy of Sciences of the Czech Republic. Institute of Archaeology in Brno. Masaryk University. Department of Anthropology at Faculty of Science. Brno: 383–401.

Soffer O., Vandiver P. 2005. Ceramic fragments. In J. Svoboda (ed.), *Pavlov I Southeast: A window into the Gravettian lifestyles*. Academy of Sciences of the Czech Republic, Institute of Archaeology at Brno, Polish Academy of Sciences, Institute of Systematics and Evolution of Animals. Brno: 415–432.

Stark M. T. 2003. Current Issues in Ceramic Ethnoarchaeology. *Journal of Archaeological Research* 11(3): 193–242.

Stevanovic M. 1997. The Age of Clay: the social dynamics of house destruction. *Journal of Anthropological Archaeology* 16: 334–395.

Svoboda J., Novák M. and Sázlová S. 2014. Early Gravettian occupations at Dolní Věstonice-Pavlov. Comments on the Gravettian origin. In S. Sázlová, A. Hupková and T. Mořkovský (eds.), *Mikulov Anthropology Meeting. The Dolní Věstonice Studies 20*. Academy of Sciences of the Czech Republic. Institute of Archaeology in Brno. Masaryk University. Department of Anthropology at Faculty of Science. Brno: 73–78.

Svoboda J., Hladilová S., Ivan Horáček I., Kaiser J., Králík M., Novák J., Novák M., Pokorný P., Sázelová S., Smolíková L. and Zikmund T. 2015. Dolní Věstonice IIa: Gravettian microstratigraphy, environment, and the origin of baked clay production in Moravia. *Quaternary International* 359: 195–210.

Teilhet J. H. 1978. The Equivocal Role of Women Artists in Non Literate Cultures. *Heresis* 4(1): 96–102.

Vander Linden M. M. 2001. Social Dynamics and Pottery Distribution in the Faro Department, Northern Cameroon. *African Archaeological Review* 18(3): 135–151.

van der Veen M. 2003. When is food a luxury? *World Archaeology* 34(3): 405–427.

Vandiver B. P., Soffer O., Klima B. and Svoboda J. 1989. The Origin of Ceramic Technology at Dolni Vestonice, Czechoslovakia. *Science* 246(4933): 1002–1008.

Verpoorte A. 2001. Places of Art, Traces of Fire. A Contextual Approach to Anthropomorphic Figurines in the Pavlovian (Central Europe, 29–24 kyr BP). *Archaeological Studies Leiden University* 8. Dolní Věstonice Studies 6. Leiden. Brno.

Vieugué, J., Garfinkel, Y., Barzilai, O., & van den Brink, E. C. M. (2016). Pottery function and culinary practices of Yarmukian societies in the late 7th millennium cal. BC: First results. *Paléorient*, 42(2), 97–115. <https://doi.org/10.3406/PALEO.2016.5722>.

Vitelli K. D. 1999. “Looking Up”: at Early Ceramics in Greece. In J.M. Skibo, G. M. Feinman (eds.), *Pottery and People. A Dynamic Interaction*. The University of Utah Press. Salt Lake City: 184–198.

Vitelli K.D. 1995. Pots, Potters, and the Shaping of Greek Neolithic Society. In W. K. Barnett, J. W. Hoopes (eds.), *The Emergence of Pottery: Technology and Innovation in Ancient Society*. Smithsonian Institution Press. Washington D.C.: 55–63.

Vygotsky, L.S. (1987). *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos*. São Paulo: Martins Fontes.

Winterhalder B. 1983. Opportunity-cost foraging models for stationary and mobile predators. *The American Naturalist* 122(1): 73.

Winterhalder B., Kennett D. J. 2006. Behavioral Ecology and the Transition from Hunting and Gathering to Agriculture. In D. J. Kennett, B. Winterhalder (eds.), *Behavioral Ecology and the Transition to Agriculture*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles London: 1–21.

Zhushchikhovskaya I. S. 2005. Prehistoric Pottery-Making of the Russian Far East. *British Archaeological Reports IS 1434*. Archaeopress. Oxford.

Seção IV

204

Políticas Afirmativas

Capítulo XI

LACUNAS ABERTAS... AS POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS NO ENSINO SUPERIOR NO BRASIL

DOI 10.5281/zenodo.10511503

205

*Cairo Mohamad Ibrahim Katrib
Cristiane Coppe de Oliveira
Jane Maria dos Santos Reis*

Introdução

“Minha carta de alforria
Não me deu fazendas,
Nem dinheiro no banco,
Nem bigodes retorcidos.
Minha carta de alforria
Costurou meus passos
Aos corredores da noite de minha pele.”
(Negro forro - Adão Ventura)

Nas escrituras da vida de negros e negras tantos registros foram silenciados. Entretanto, essas vozes falaram de nossos antepassados, recuperaram sonhos, guardaram conhecimentos, segredos, lágrimas e dores que nem mesmo as sinhás e sinhôs souberam decifrar em palavras. Esse reavivar silencioso das memórias e ressentimentos foram escritas na pele do povo negro não como tatuagens, mas como fendas que revelam e desvelam ainda os vergões produzidos pelo açoite e violência. Nas feridas que se abriram, história de exclusão se afirmaram, lutas se concretizaram, hierarquias raciais cimentaram olhares, projetaram brancos e esconderam nas artesanias da vida, os traços densos e dolorosos do processo de escravização negra, cuja forja da pena em contato com o papel, alinhavou histórias escritas a sangue e ferro, invisibilizando passado, presente e futuro de homens e mulheres pretos.

As artes do fazer, do praticar e do saber guardados a sete chaves no baú do tempo e da memória ancestral não puderam ser desvelados, mesmo frente a pressão dos açoites da chibata vindo da Casa Grande. Nos quintais e senzalas a linguagem africana foi se

redesenhando, assumindo novos contornos comunicacionais, novas sociabilidades e solidariedades se tornaram vivas reinventando o sagrado, fortalecendo os laços com Mãe África e a necessidade de existir e persistir as agruras da escravidão. Mesmo que esses saberes herdados do mundo africano não tenham sido ensinados, lecionados e vividos na escola criada por brancos e para brancos eles são valiosos e imprescindíveis para conhecermos nossa sociedade e reinventarmos os (não) lugares (AUGÉ, 1994) e recriamos os (entre) lugares (BHABHA, 2001; HALL, 2009).

A universidade é um desses (não/entre) lugares que precisamos ocupar, demarcando nossos espaços e fazendo valer uma educação antirracista e antidiscriminatória. Ela é plural, é espaço democrático, é lugar da diversidade. Desse modo, é necessário que ali ocorra, com excelência, a interação entre os diferentes, entre os conhecimentos para que as práticas cotidianas em movimento possam transitar livremente, ressignificando valores, olhares e a própria Ciência.

Compreendemos que toda narrativa reflete nossas experiências e expressam o vivido e o experimentado em diferentes momentos do nosso caminhar. Dentro dessa perspectiva, esse artigo é escrito a múltiplas mãos, nele compartilhamos nossas inquietações cotidianas materializadas nos nossos espaços profissionais e fora deles. Temos a convicção que elas nem sempre se descortinam em quadros lineares, obedecendo uma via de mão única. Elas veem carregadas de sentimentos, ressentimentos e visões de mundo. São essas rememorações de perto e de longe que nos auxiliam no movimentar das peças desse mosaico de relembramentos, imprimindo as marcas das nossas impressões sobre a vivência universitária e as ações afirmativas.

Essa multiplicidade de caminhos nos fez problematizar e refletir neste texto sobre as tensões e desafios das políticas de ações afirmativas no ensino superior brasileiro, tendo como cenário a realidade da Universidade Federal de Uberlândia em seu processo de implementação de cotas raciais - enquanto cumprimento da Lei 12.711 de 2012. Trata-se, dessa forma, de uma reflexão acerca dos processos históricos, políticos e culturais que sob a perspectiva da inclusão e da diversidade delinearam a operacionalização de metodologias e procedimentos internos.

Em termos metodológicos, consiste em uma pesquisa de caráter qualitativo e bibliográfico fundamentada no referencial proposto pelo Curso *Certificado em Estudos Afrolatinoamericanos* e em produções acadêmico-científicas brasileiras. Ressaltamos que o caráter empírico alicerça também nossas reflexões, uma vez que baseados em nossas

vivências, atuando com a temática na Universidade Federal de Uberlândia, os nossos olhares enquanto pesquisadores nos propiciam entrever pelas intencionalidades em torno das políticas afirmativas brasileiras. Destacamos ainda, o protagonismo da Diretoria de Estudos e Pesquisas Afro- raciais (DIEPAFRO) e do Núcleo de Estudos Brasileiros do qual fazemos parte, na luta antirracista juntamente às organizações coletivas internas e externas à UFU.

Interfaces e diálogos: os estudos afrolatinoamericanos e a compreensão das políticas afirmativas brasileiras

207

Tomando como base teórica o livro *Estudos Afro-latino-americanos: uma introdução*, alicerçamos o norte das discussões acerca das ações afirmativas seguindo a visão de Wade (2018) que nos diz:

Na história e na antropologia, tradicionalmente houve uma forte tendência de tratar as populações indígenas e afrodescendentes na América Latina como categorias separadas. Essa separação foi estruturada por distinções conceituais entre o rural e o urbano, a etnicidade e a raça, a antropologia e a sociologia, e entre o mais e o menos “outro”. Essa tendência acadêmica tem raízes profundas nas práticas de governo coloniais e pós-coloniais, que lidavam com ameríndios e africanos de forma muito distinta – em termos de seus lugares no sistema legal e nas divisões político-econômicas do trabalho, e em termos de sua constituição físico-moral – estabelecendo um antagonismo básico entre os dois grupos. (WADE, 2018, p. 119)

No entrecruzamento das discussões de Wade (2008) acerca dos Direitos Humanos, as Ações Afirmativas podem ser consideradas como um fator (uma exceção) que toma a discriminação racial um direito reivindicado pelas comunidades afrodescendentes em que,

[...] “na educação superior e na saúde no Brasil, que dirigem-se à população “negra” como um todo (ou seja, aqueles que se autoidentificam com o rótulo político de negro ou como as categorias censitárias de pardo e preto). Mas, de forma geral, quando a legislação reconheceu direitos para afrodescendentes, ela basicamente situou negros e indígenas no mesmo patamar “étnico” em relação ao Estado, colocando-os assim em potencial competição. (WADE, 2018, p. 139).

Por outro lado, Fischer, Grinberg e Mattos (2018), consideram que as desigualdades raciais foram encobertas pelo silêncio e que o século XX trouxe algumas mudanças, dentre elas:

[...] as ações afirmativas abriram novas portas a educação e ao emprego público; a escravidão passou a ser caracterizada como crime contra a humanidade, com vítimas que precisam de reparação. Ainda assim, 130 anos após a abolição da escravidão, suas heranças jurídicas mais profundas perduram sob a forma de violência policial, preconceito racial, acesso diferenciado aos direitos de cidadania e políticas sociais e econômicas com impactos raciais evidentemente desiguais. (FISCHER, GRINBERG E MATTOS, 2018, p. 164)

No que tange à questão *Política*, Paschel (2018, p. 296) considera que nas últimas três décadas, tivemos mudanças significativas no campo das Ações Afirmativas em vários países latino-americanos fruto da ação/atuação do movimento negro, principalmente pelas constantes mobilizações ocorridas, após a década de 1980 no Brasil, no Equador e em Honduras.

Já Alberto e Hoffnung-Garskof (2018), ao discutir o futuro da democracia racial e considerando a questão do mito da democracia racial apontada por Abdias Nascimento, afirma que:

No Brasil, a defesa do caráter distintivo dos ideais (senão realidades) brasileiros de inclusão racial colocou alguns estudiosos diretamente em desacordo com o movimento negro com acadêmicos aliados que pressionam por ações afirmativas baseada na raça (Fry et al., 2007). Da mesma forma, um projeto histórico ou sociológico para entender o surgimento de categorias raciais em Porto Rico e na República Dominicana, em seus próprios termos, e compreender suas complexas interações com as categorias raciais dos Estados Unidos pode parecer conflitante com o movimento recente de encorajar os afro-latinos nos Estados Unidos a se declararem negros no censo (Jimenez Roman, 2010). Essas diferenças de ênfase surgem mesmo que acadêmicos e ativistas compartilhem o compromisso de combater o racismo para e dentro das comunidades afro-latinas. (ALBERTO E HOFFNUNG-GARSKOF, 2018, p.351).

Na visão de Jones (2018), as décadas de 1980 e 1990, marcou-se por ser um período de reivindicação de reconhecimento político e acadêmico dos afro-latinos e afro-latino-americanos, juntamente com um movimento de mudança em relação a políticas multiculturais, no que se refere à esta comunidade. A autora aponta que:

Talvez não surpreenda, então, que questões de invisibilidade e visibilidade tenham sido fundamentais para a emergência dos estudos afro-latino como área de investigação. Isso implicou não apenas em conhecer e nomear a presença de várias populações afro-latinas nos Estados Unidos, mas entender como esses grupos foram extirpados de outras áreas de estudo. A medida que os afrodescendentes alcançavam reconhecimento em todo o hemisfério nos censos nacionais e nas políticas de inclusão, que estenderam os direitos à terra, e exigiam ações afirmativas e reconhecimento das desigualdades raciais (PASCHEL, 2016) [...] (JONES, 2018, p. 676).

Essas interfaces nos permitem compreender de que, conceitualmente, as Ações Afirmativas podem ser um fator que considera a discriminação racial, aperfeiçoando tal especificidade na discussão dos Direitos Humanos (reconhecimento das desigualdades raciais). Sendo também uma possibilidade que abre portas para a educação nos diferentes momentos da vida escolar e para o emprego público, como adoção de políticas etnicorraciais, historicamente, com fatores invisibilizados e como instrumento de desconstrução do mito da democracia racial, raiz da discriminação no Brasil.

Ao falarmos de educação, não podemos deixar de frisar que no caso da educação básica de qualidade sempre foi e ainda é uma prerrogativa das classes mais abastadas. Para as classes trabalhadoras funcionou como uma máquina devoradora de sonhos, pois sempre foi negado o acesso ao saber pensar, criar e questionar, prevalecendo a dualidade: aos filhos das elites brancas, uma educação de qualidade; aos filhos das classes trabalhadoras quase sempre Pretos e Pardos, uma educação de baixa qualidade, pois a eles cabem ainda atender as demandas do mercado de trabalho, isso pelo olhar das elites brancas.

No ensino superior o número de jovens que estão ingressando é extraordinariamente elevado, o que tem incomodado uma parcela da sociedade brasileira. Quando tratamos de pretos, pardos e indígenas, no entanto, a lógica por mais que tenha sido alterada pelas políticas públicas de Estado, a exclusão é visível e permanece, consolidando-se numa ação perversa caracterizada por Freitas (2005) como eliminação adiada. Nesse processo de exclusão os negros são mais vitimizados, por não terem as mesmas oportunidades dos não negros. Diante desse cenário, é notória a importância da equidade no ensino superior no sentido de promover e garantir tanto o acesso quanto a permanência com qualidade dos afrodescendentes nas universidades.

Hoje, após quase 10 anos da Lei de Cotas (Lei 12.711/2012), é nítido que para além desse acesso, a permanência também depende da efetivação de condições justas e

dignas de cursar a graduação afastando-se dos riscos da evasão. Pois como bem frisa Felicetti e Morosini (2009), “é bom ressaltar que as ações afirmativas vêm colaborar para que uma maior diversidade de alunos possam ter acesso ao Ensino Superior, embora as estratégias usadas pelas ações afirmativas não resolverão de todo os problemas da iniquidade nesse nível de ensino” (FELICETTI; MOROSINI, 2009, p. 7). E, também,

[...] não se pode remeter às universidades a responsabilidade total pela falta de equidade, uma vez que a esse nível de ensino existem os anteriores, nos quais, a iniquidade é presente. A responsabilidade maior envolve questões políticas, uma vez que as escolas públicas dependem de decisões e/ou investimento público na Educação. (FELICETTI; MOROSINI, 2009, p. 15)

A lei nº.12.711 de 2012, é conhecida no Brasil como Lei de Cotas, que traz em seu bojo a ampliação definitiva de políticas afirmativas nas instituições de educação superior do país. Ela tem como alvo, além da população afrodescendente, as pessoas com deficiência e está atrelada à vínculo com escolas públicas e com condições socioeconômicas⁵⁶. Por esse motivo, pesquisadores da temática como Carvalho (2018), consideram que as cotas raciais nessa configuração, são na verdade subcotas, afinal não são direta e unicamente associadas à raça, mas sim a outros vínculos – tais como condições socioeconômicas e vínculo à escolas públicas consequentemente “amarrando” as políticas de reserva de cotas primeiramente ao recorte social e depois ao recorte racial.

No que tange à perspectiva racial, essa Lei perde seu sentido se vinculada às discussões esvaziadas sobre a mestiçagem, bem como se pensada pelo viés da ascendência ou árvore genealógica. O negro e o pardo com características da raça negra brasileira que devem ser os beneficiários da política de cotas são os mesmos que em sua ampla maioria estão as margens do sistema com uma grande probabilidade de reproduzir socialmente essa mesma condição aos seus descendentes. São corpos negros que justamente devido às suas características físicas, são, de forma violenta associados ao “escravo”, contribuindo assim para a perpetuação da hegemonia branca, como bem reflete Carvalho; Seidi e Assis (2018, p. 166).

⁵⁶ Há pesquisadores brasileiros que destacam em suas análises que esse recorte socioeconômico das cotas raciais, ou seja sua associação direta à renda e ao vínculo com a escola pública, permitem que ela sejam qualificadas como subcotas, uma vez que o indicador racial está atrelado ao socioeconômico (CARVALHO; SEIDI; ASSIS, 2018).

É por isso que aqui definimos pontos de partidas e de chegadas e optamos pela compreensão dessa legislação no Brasil contemporâneo. Desse modo, os acordos internacionais firmados nas últimas décadas exerceram papel fundamental para a consolidação de políticas públicas de acesso das camadas populares à educação superior. Esse arcabouço jurídico formativo proporcionou a ascensão do protagonismo afrodescendente no cenário nacional, combatendo as disparidades raciais, culturais e históricas que marcadamente ainda se encontram impregnadas na construção ideológica e cultural do Brasil.

Entre pontos de partidas, de chegadas e lacunas reabertas, nossas considerações finais

As estatísticas atuais apontam alterações do perfil dos ingressantes das universidades públicas brasileiras, fruto da efetivação das Cotas por meio da Lei nº 12.711/2012 que instituiu reserva de 50% das vagas em todos os cursos nas instituições federais de ensino superior brasileiras, levando em conta critérios Sociorraciais preconizados nos artigos 1º e 3º da referida legislação.

A Universidade Federal de Uberlândia, localizada na região sudeste do país, no estado de Minas Gerais, vem construindo no período pós Lei de Cotas, políticas próprias de implementação dessa legislação. Vale salientar que a instituição não possui uma política interna que possibilite, de fato, a permanência dos estudantes negros nos mais diversos cursos ofertados. Mesmo assim, algumas conquistas se materializaram, dentre as quais elencamos:

__No âmbito das resoluções: a) a implementação de cotas raciais na educação básica (Colégio de aplicação), via Resolução nº 7 de 2019; b) o ingresso em cursos técnicos e de ensino superior- Resolução SEI CONGRAD nº 12 de 2018; c) o ingresso na pós graduação-Resolução SEI CONPEP nº 6 de 2017; d) no âmbito dos concursos, no momento de elaboração das análises aqui desenvolvidas, houve uma reformulação da resolução para concursos de docentes garantindo a implementação da Lei de Cotas⁵⁷ e os concursos de técnicos administrativos se amparam em portaria.

⁵⁷ Essa reformulação ocorreu concomitantemente à elaboração desse estudo, quando foi aprovada no Conselho Diretor da UFU e por esse motivo ainda não passou pela revisão final e por isso ainda não possui número e nem publicação.

_No âmbito das portarias, a UFU designa suas comissões de heteroidentificação, tais quais: a) Comissão de Denúncias – ou Comissão de Acompanhamento e Averiguação da Implementação das Cotas Raciais; b) Comissão de Concursos Públicos – também chamada de Comissão Serviço Público; c) Comissão Diversidade Étnica – também chamada de Comissão de Ingresso na Graduação e Escola Técnica; d) Comissão Étnico-racial e Sócio econômica da ESEBA (Escola de Educação Básica) – Educação Infantil e Ensino Fundamental.

Em linhas gerais, essas normativas expressam avanços institucionais, porém as lacunas e tensões⁵⁸ existem, posto que em cada uma dessas normativas estão presentes as disputas, as quedas de braços e, também os acordos internos costurados para atender os interesses da gestão superior, dos movimentos organizados como o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Ministério Público Federal. Trata-se de uma (re)construção, de vários momentos de debates internos nos Conselhos Superiores, espaço onde os ânimos se exaltaram, os pontos de vistas evidenciaram as escolhas, os lados e o entendimento dos sentidos e significados da implementação de uma política afirmativa atuante. No bojo desse processo de reconstrução, marcado por queda de braços, os atores sociais e gestão acadêmica estabeleceram seus pontos de vistas, abdições ocorreram a fim de garantir o cumprimento mínimo das políticas afirmativa na Universidade.

Pode parecer pouco, mas garantir no contexto da universidade a abertura de diálogos para a consolidação de políticas afirmativas desejadas pode se tornar um grande trunfo quanto astutamente jogamos o jogo do outro, a fim de conquistarmos nossos espaços, como bem afirma Certeau (1994). São nesses momentos que frestas aparecem e irradiam possibilidades. Numa dessas, tivemos o reconhecimento da atuação do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros –NEAB/UFU na instituição, propiciando a criação da Diretoria de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiras - DIEPAFRO.

Temos no Brasil cerca de oitenta e três Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs) O papel por eles representados efetivam espaços de múltiplas dimensões (ensino, pesquisa e extensão) que ganham força na militância político-educacional ao atuar como um movimento de aquilombamento e resistência nas universidades e fora

⁵⁸ É possível ter acesso detalhado desse processo em: ELÍSIO, Régis Rodrigues; COSTA, Antônio Cláudio Moreira e RODRIGUES FILHO, Guimes. Histórico e Desafios no Processo de Implementação das Comissões de Heteroidentificação na Universidade Federal de Uberlândia. *Revista da ABPN*. v. 11, n. 29, jun. – ago., p. 41-56, 2019.

delas, em prol de uma Educação Antirracista. Entendendo a necessidade de frutificar essas ações pelas diversas instituições acadêmicas do Brasil, é que no ano de 2016 é concretizado o NEAB-UFU, evidenciando movimentos no interior da universidade até configurar um espaço institucional na organização estrutural das Ações Afirmativas da UFU, que é a DIEPAFRO.

No que tange ao trajeto histórico da UFU no âmbito das ações afirmativas, justamente movido pelo jogo de astúcias e trampolinagens que, o NEAB, em maio de 2021, conquistou com muita luta, debate e reivindicações a institucionalização como órgão administrativo pertencente à estrutura organizacional da instituição, a Diretoria de Estudos e Pesquisas Afro- raciais. Nesse sentido, a DEPAFRO (www.diepafro.ufu.br) está vinculada à Reitoria da UFU, e participa da discussão/proposição de ações tais como: programas, políticas de ações afirmativas na graduação, na pós-graduação e nos concursos públicos, projeto, convênios, comissões de hetero-identificação, dentre outras atividades) contribuindo para a concretização de uma Educação para/das Relações Etnicorraciais e Ações Afirmativas para a população negra interna e externa à universidade, capaz de romper com os olhares deturpados, produzindo debates e conhecimentos em prol de uma educação antirracista.

Em linhas gerais, as universidades ainda são tímidas quando o assunto é promover mudanças em suas estruturas e rever sua concepção pedagógica e administrativa para atender o ingresso e o ensino das camadas populares. Muitas se constituíram em um momento político e histórico tradicional e preferem manter suas estruturas enraizadas do que reconstruir seus alicerces primando pelo trânsito em uma via de mão única já consolidada. Entretanto, fissuras são abertas a todo instante e de lá exalam as reivindicações de mudança de postura seja em sua base conceitual, seja no cumprimento da legislação vigente, provocando reivindicações.

Mas isso não é suficiente. Faltam políticas públicas que garantam a permanência de afrodescendentes no ensino superior, temos ausência de uma política de acolhimento aos diferentes, fornecendo condições de permanência e de respeito nas universidades, além do combate à evasão que é uma triste realidade que atinge os estudantes negros. Faltam políticas de promoção da efetiva igualdade racial para além do reconhecimento oficial da existência de desigualdades entre os vários grupos étnicos, essencialmente entre brancos e não brancos, de forma a promover a superação das inaceitáveis distâncias que, ainda hoje, separam brancos e não brancos no Brasil e que se fazem presentes e marcantes

no contexto universitário, tornando esse espaço lacunar, excludente e repleto de cicatrizes históricas mal curadas, que exalam os cheiros dos tumbeiros atravessando o atlântico e, em pleno século XXI, faz ressurgir novas e antigas cicatrizes que revelam o racismo, o preconceito e a discriminação como marcas históricas e culturais do Brasil.

Referências

ALBERTO, P.I. Hoffnung-Garskof, J. “Democracia racial” e inclusão racial: história hemisféricas. In: Andrews, G.R., De la Fuente, A. (org.). *Estudos Afro-Latino-americanos: Uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018. (p. 313-374).

AUGÉ, Marc. Não lugares: introdução a uma antropologia da super modernidade. Campinas: Papirus, 1994

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. 2012a. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/12711.htm. Acesso em: 19 dez. 2020.

_____, Supremo Tribunal Federal (STF). *Acórdão da ADC 41*, de 08 de junho de 2017. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=13375729>. Acessado em: 01 jun. 2019.

CARVALHO, José Jorge, SEIDL, Mylene Pereira Ramos e ASSIS, Valdirene Silva de. Fraudes nas Cotas Raciais, Comissões de Verificação e Autodeclaração Confrontada. In: Valdirene Silva de Assis. (Org.). *15 anos de Coordigualdade*. Brasília: Gráfica Movimento, 2018, 2018. p. 163-187.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

ELÍSIO, Régis Rodrigues; COSTA, Antônio Cláudio Moreira e RODRIGUES FILHO, Guimes. Histórico e Desafios no Processo de Implementação das Comissões de Heteroidentificação na Universidade Federal de Uberlândia. *Revista da ABPN*. v. 11, n. 29, jun. – ago., p. 41-56, 2019.

FELICETTI, Vera Lucia; MOROSINI, Marília Costa. Equidade e iniquidade no ensino superior: uma reflexão. *Ensaio: aval. pol. públ. Educ.*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 62, p. 9-24, jan./mar. 2009.

FISCHER, B. Grinberg, K e MATTOS, H. Direito, silêncio e racialização das desigualdades na história afro-brasileira. In: Andrews, G.R., De la Fuente, A. (org.). *Estudos Afro-Latino-americanos: Uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018. (p. 163-218).

FREITAS, Luiz Carlos de. Eliminação Adiada: novas formas de exclusão introduzidas pelas reformas. In: **Pro-Posições**, v. 16, n. 3 (48) - set./dez. 2005. Disponível em:

https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2330/48_dossie. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

HALL, Stuart. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2009

JONES, J.A. Afro-latinos: falar entre silêncios e repensar as geografias da negritude. In: Andrews, G.R., De la Fuente, A. (org.). *Estudos Afro-Latino-americanos: Uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018. (p. 651-702).

PASCHEL, T.S. Repensando a mobilização negra na América Latina. In: Andrews, G.R., De la Fuente, A. (org.). *Estudos Afro-Latino-americanos: Uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018. (p. 269-312).

WADE, P. Interações, relações e comparações afro-indígenas. In: Andrews, G.R., De la Fuente, A. (org.). *Estudos Afro-Latino-americanos: Uma introdução*. Buenos Aires: Clacso, 2018. (p. 119-162)

SOBRE OS AUTORES

Antónia Fialho Conde

Professora Auxiliar do Departamento de História da Universidade de Évora, Portugal – Membro integrado do CIDEHUS - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades - Universidade de Évora; e colaboradora do CEHR- UCP- Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa. E-mail: antoniaconde@gmail.com



Adrielly Pinto dos Reis

Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do grupo de pesquisa Bioethik (UFES). E-mail: dricap.reis@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7377563472728356>. Telefone: (27) 99692-2716. Endereço: Rua Rosa de Prata, nº. 08, Santana, Cariacica, ES. CEP: 29154-320



Angelita Aparecida Ferreira de Souza

Pedagoga licenciada pela Faculdade Cidade de João Pinheiro-FCJP, funcionária pública na área da saúde e pesquisadora das Folias de Reis em João Pinheiro (MG). E-mail: angelsouza991@hotmail.com



Bruna Velloso Parente

Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do grupo de pesquisa Bioethik (UFES). E-mail: bvparente@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0705245560731706>. Telefone: (67) 98111-5252. Endereço: Rua Alemanha, 515, Jardim Mônaco, Dourados-MS, CEP 79826-630.



Cairo Mohamad Ibrahim Katrib

Docente da Universidade Federal de Uberlândia – Faculdade de Educação. Pós Doutor em História, Doutor em História Cultural, Mestre em História. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Tecnologias, Comunicação e Educação-PPGCE, colaborador do Programa de Pós-graduação em Artes-ProfArtes, vice coordenador do Núcleo de estudos Afro-Brasileiros-Neab-UFU.



Cristiane Coppe de Oliveira

Professora Associada do Instituto de Ciências Exatas e Naturais do Pontal da Universidade Federal de Uberlândia e do Programa de Pós-Graduação em Ensino de Ciências e Matemática e da UFU. Doutora em Educação pela FEUSP. Diretora da Diretoria de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiras da Universidade Federal de Uberlândia - DIEPAFRO/UFU). Líder do Núcleo de Pesquisas e Estudos em Educação Matemática - NUPEM/UFU. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Etnomatemática - GEPEM/FE-USP.

criscopp@ufu.br



Davidson Martins Viana Alves

Professor de Português e de Espanhol da SEEDUC-RJ (Secretaria Estadual de Educação do Rio de Janeiro), Doutorando em Línguas e Culturas em Contato pela UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Mestre em Linguística pela UFF (Universidade Federal Fluminense), Pós-graduado em Língua Portuguesa pela UERJ/LLP (Universidade do Estado do Rio de Janeiro/Liceu Literário Português), Pós-graduando em Ensino de História Africana e Afro-brasileira pelo IFRJ (Instituto Federal do Rio de Janeiro), Graduado em Licenciatura em Letras: Português/Espanhol pela UFRJ e graduando em Licenciatura em História pela UVA (Universidade Veiga de Almeida).



Giselda Shirley da Silva

Doutoranda - Universidade de Évora/Universidade de Lisboa - Portugal. Pesquisadora Integrante- CIDEHUS-UE - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora. Mestre em História Cultural pela Universidade de Brasília- (UnB). Membro do projeto de pesquisa - Educação, História, Memória e Cultura em Diferentes Espaços Sociais - PUC - Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: giseldashyrley@hotmail.com



Gisele Freitas Estrela

Mestrado em Arqueologia pela Universidade do Porto, Portugal (2017). Tem experiência nas áreas de História e Arqueologia, com ênfase em Arqueologia Medieval. Graduação

em Arqueologia. Universidade do Porto, UPORTO, Portugal (2015). Graduação em História. Centro Universitário do Leste de Minas Gerais, UNILESTEMG, Brasil (2008). E-mail: gisele@outlook.dk



Jane Maria dos Santos Reis

Doutora e mestra em Educação pela Universidade Federal de Uberlândia. Possui Certificação em Estudos Afro-Latino Americanos pela Universidade de Harvard. É especialista em Ciências da Religião, pela Universidade Católica de Uberlândia e em Metodologia da Educação a Distância, pela Faculdade Cidade de João Pinheiro. Graduada em Ciências Sociais - Licenciatura e Bacharelado pela Universidade Federal de Uberlândia e em Pedagogia - Séries Iniciais e Gestão Escolar pela Universidade de Uberaba. Coordenadora da Divisão de Licenciatura -UFU. Atua como docente nos cursos de graduação da Fatra - Faculdade do Trabalho de Uberlândia. Coordenadora de extensão do NEAB-UFU - Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Diretoria de Estudos e Pesquisas Afro-Brasileiras-UFU. jmsreis@ufu.br



Jessica Campos

Mestranda do Programa de Pós-Graduação Mestrado Acadêmico em Estudos Literários – PPGMEL, da Universidade Federal de Rondônia – UNIR. E-mail: jessicacamposmestrado@gmail.com



José Guilherme

Doutoramento em Psicologia; Professor Especialista em Ciências do Desporto; Mestrado em Desenvolvimento da Criança variante em Desenvolvimento Motor e em Psicologia Educacional; Licenciatura em Educação Física e em Psicologia Educacional. Atualmente trabalha no Agrupamento de Ferreiras e leciona no 1º semestre Desenvolvimento e Adaptação Motora no ISMAT.



Margarreth Vetis Zaganelli

Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Estágios de Pós-doutorado na Università degli Studi di Milano-Bicocca (UNIMIB), na Alma Mater Studiorum Università de Bologna (UNIBO) e na Università degli Studi Del Sannio (UNISANNIO). Professora Titular da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Colaboradora do Projeto Jean Monnet Module “Emerging ‘moral’ technologies and the ethical-legal challenges of new subjectivities” do Erasmus Plus European Commission - cofinanciado pela União Europeia (School of Law). E-mail: mvetis@terra.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3009983939185029>. Telefone: (27) 99960-0100. Endereço: Avenida Dante Micheline, nº 2177, apto. 501, Mata da Praia, Vitória - ES; CEP: 29066-43.



Maria Célia da Silva Gonçalves

Pós-doutorado em Educação pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Estágio Pós-doutoral em EconomicHistoryDepartment of Law, Economics, Management and

Quantitative Methods-DEMM da Universitàdegli Studi Del Sannio - UNISANNIO- (Benevento, Italy). Visiting Professor da Universitàdegli Studi Del Sannio - UNISANNIO. Pós-doutoranda em História pela Universidade de Évora em Portugal. Possui doutorado em Sociologia e mestrado em História pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: mceliasg@yahoo.com.br



Mário Jorge Lopes Neto Barroca

Professor catedrático da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Doutorado em Pré-História e Arqueologia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP, 1996), Sub-Diretor da FLUP (2019-), Membro da Comissão Coordenadora do CITCEM, Coordenador do Grupo «Territórios e Paisagens», Membro da Academia Europeia, da Associação Espanhola de Arqueologia Medieval, da Associação Ibérica de História Militar, da Associação dos Arqueólogos Portugueses, da Sociedade Portuguesa de Estudos Medievais, e da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia.



Maurício Rodrigues

Mestrando do Programa de Pós-Graduação - Mestrado Acadêmico em Estudos Literários – PPGMEL, da Universidade Federal de Rondônia – UNIR, e-mail: mauricio3sgt@gmail.com



Olga Magalhães

Professora do Departamento de Pedagogia e Educação da Universidade de Évora-Portugal. Investigadora integrada do CIDEHUS (Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades- Universidade de Évora). E-mail: omsm@uevora.pt



Sandra Costa

Mestrado em Educação na área de especialização em Gestão e Administração Escolar Formadora certificada pelo Conselho Científico-Pedagógico da Formação Contínua com o registo de acreditação CCPFC/RFO-41294/21, na área de domínio C-109 Práticas de Administração Escolar.



Paulo Tiago Santos Figueira Rocha Cabeça

Doutorando em Universidade de Évora Mestrado: Práticas Artísticas em Artes Visuais/Artes visuais (Universidade de Évora Escola das Artes - 2018) Membro do CHAIA. Centro de História da Arte e Investigação Artística Bolseiro de Doutoramento FCT - HERITAS Ref.^a PD/BD/151132/2021 Licenciatura: Artes Visuais Multimídia/Artes Visuais e Design (Universidade de Évora Escola das Artes - 2016). E-mail: tgcabeca@uevora.pt



Susana Oliveira e Sá

Pós-doutorada e Doutorada em Educação, na especialidade Avaliação pela Universidade do Minho. Licenciada em Ensino de Física e Química pela Universidade do Minho. Professora do Quadro Da Escola Secundária Alberto Sampaio (Braga), Conservatório de Música Calouste Gulbenkian (Braga), Escola Secundária Carlos Amarante (Braga). Professora Adjunta no Instituto de Estudos Superiores de Fafe (IESF). Investigadora do CIDI-IESF Instituto de Estudos Superiores de Fafe. Presidente do Conselho Pedagógico do IESF. Avaliadora externa do IGEC- Inspeção Geral do Ensino e Ciência, Portugal. Perita da ANQEP. Subdiretora Executiva da Cátedra da Unesco da Educação, Juventude e Desporto em Portugal. Coordenadora de dois Projetos com Escolas Portuguesas em África. Membro da Comissão Organizadora do Congresso Internacional Ibero Americano de Investigação Qualitativa (CIAIQ). Membro de Comissões científicas de 3 Congressos Nacionais e 5 Internacionais e membro da comissão editorial de 3 revistas estrangeiras da área da educação, gestão e ambiente. Professora Adjunta do Instituto de Estudos Superiores de Fafe, Portugal. E-mail: susanaemiliasa@gmail.com



Vandeir José da Silva

Doutorando em História, Programa Doutoral HERITAS- Estudos de Património pela Universidade de Évora/Universidade de Lisboa, Portugal. Membro Integrado do CIDEHUS UID/HIS/00057/2013 (POCI-01-0145-FEDER-007702) – UE, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora UID/HIS/00057/2013 (POCI-01-0145-FEDER-007702). Bolseiro FCT – HERITAS - CIÊNCIA ID - 3114-BBE8-05F0. Mestre em História Cultural pela UnB, Universidade de Brasília. Membro do projeto de pesquisa Educação, História, Memória e Cultura em Diferentes Espaços Sociais da PUC, Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

