



Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE

Publicação do Departamento
de Ciências Sociais da
Universidade Federal
Rural de Pernambuco



Volume I, número 23, 2024.2

ISSN: 2446-6662–Versão Eletrônica

ISSN:2316-977X–Versão Impressa



**UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO**

REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS

COMISSÃO EDITORIAL

Dr. J.C. Marçal – UFRPE

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE

Dra Andrea Lorena Butto Zarzar – UFRPE

Dr. Roberto Mauro Cortez Motta – UFPE

Dra Renata Menasche – UFRGS

Dra Ellen Fensterseifer Woortmann – UNB

Dra Madian de Jesus Frazão Pereira - UFMA

EDITOR GERENTE

Dr.J.C Marçal – UFRPE

EDITOR GRÁFICO

Dr. Adailton Laporte – UFPE

Volume I, número 23, 2024.2

ISSN: 2446-6662–Versão Eletrônica

ISSN:2316-977X–Versão Impressa

SUMÁRIO

IMPLANTAÇÃO DE BARRAGENS HÍDRICAS: POLÍTICA PÚBLICA DE ESTADO E EFEITOS SOCIOAMBIENTAIS NAS POPULAÇÕES RIBEIRINHAS Givanilton de Araújo Barbosa	04
CIDADES SEGURAS: IMPACTOS DO NEOLIBERALISMO NA SEGURANÇA URBANA – UM ESTUDO A PARTIR DA REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE Giuseppa Maria Daniel Spenillo; Carla Caroline Sales de Santana	23
AS LINHAS DA CULTURA. UMA ABORDAGEM TEÓRICO-ETNOGRÁFICA DO OPERARIADO AGRÍCOLA ALENTEJANO DURANTE O ESTADO NOVO PORTUGUÊS João Valente Aguiar	41
O TOKOISMO: UM ANTIVIRUS CONTRA O EPISTEMICÍDIO DA IDENTIDADE AFRICANA DE 1949 A 1973 Chiquito Afonso Fernando Domingos	67
A ESCOLA NO SISTEMA DE GARANTIA DOS DIREITOS DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE: DIÁLOGOS (IM)POSSÍVEIS Janaina de Araújo; José Anierivson dos Santos	85
A PRESENÇA INDÍGENA DOS ANACÉS NO TERRITÓRIO CEARENSE Max Maranhão Piorsky Aires	100
O CARNAVAL CASCAVELENSE E SUAS POSSÍVEIS CONEXÕES: ANALOGIA ENTRE EXPRESSÕES CARNAVALESCAS NO SÉC. XX Caroline Souza Silva; Arlindo Souza Neto	117
ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO DÍZIMO EM IGREJAS NEOPENTECOSTAIS Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa	129

A IMPLANTAÇÃO DE BARRAGENS HÍDRICAS: POLÍTICA PÚBLICA DE ESTADO E EFEITOS SOCIOAMBIENTAIS NAS POPULAÇÕES RIBEIRINHAS

GIVANILTON DE ARAÚJO BARBOSA¹

RESUMO

Este estudo apresenta uma análise da implantação de barragens no Brasil e seus efeitos socioambientais nas populações ribeirinhas. Objetiva analisar a região Nordeste nesse processo histórico referente a instalações de megaprojetos hidrelétricos identifica consequências nas bacias hidrográficas e sinaliza os conflitos e mitigações dos ribeirinhos pelo uso dos recursos hídricos ao serem reassentados em agrovilas. Como metodologia foi adotada a revisão bibliográfica, análise da legislação ambiental brasileira e pesquisa de campo. Como justificativa este estudo contribui na identificação de disputas pelos recursos hídricos. Em conclusão, constata-se que barragens hidrelétricas foram implantadas em diversas regiões do Brasil, já no Nordeste brasileiro não foi diferente, elas provocaram inúmeros conflitos com os ribeirinhos agricultores, camponeses, indígenas, quilombolas, por deslocamentos, terras alagadas, perda parcial ou total de fontes produtivas como a agricultura tendo que se reconfigurar em reassentamentos rurais precários ou nas periferias urbanas.

Palavras - chave: Deslocamento social; Hidrelétricas no Brasil; Região Nordeste; Ribeirinhos; Reassentamento.

ABSTRACT

This study presents an analysis of the implementation of dams in Brazil and their socio-environmental effects on riverside populations. It aims to analyze the Northeast region in this historical process regarding the installation of hydroelectric megaprojects, identifies consequences in river basins and highlights the conflicts and mitigations faced by riverside residents due to the use of water resources when resettled in agricultural villages. As a methodology, a bibliographic review, analysis of Brazilian environmental legislation and field research were adopted. As justification, this study contributes to the identification of disputes over water resources. In conclusion, it appears that hydroelectric dams were implemented in several regions of Brazil, in the Northeast of Brazil it was no different, they caused numerous conflicts with riverside farmers, peasants, indigenous people, quilombolas due to displacement, flooded lands, partial or total loss of productive sources such as agriculture having to be reconfigured in precarious rural resettlements or on urban outskirts.

Keywords: Hydroelectric plants in Brazil; Northeast Region; Ribeirinhos; Displacement; Resettlement of riverside dwellers.

¹ Mestre em Antropologia. UFPB.

INTRODUÇÃO

No Brasil, por volta de 1960 intensifica-se a implantação de hidrelétricas, o caso mais emblemático é a usina binacional de Itaipu no sul brasileiro, por um lado os destaques da época foram às propostas de projetos hídricos para a produção de energia elétrica enquanto desenvolvimento nacional. Ao iniciarem as implantações de hidrelétricas enquanto políticas públicas para a produção de energia elétrica, esse passo foi decisivo, tanto para as aberturas de regulamentos quanto de formas de resistência.

Nada obstante, houve a implantação de grandes hidrelétricas em outras regiões brasileiras, já no Nordeste brasileiro destacam-se as barragens hidrelétricas de Itaparica e Sobradinho para produção de energia elétrica, da barragem de Acauã para abastecimento de centros urbanos; já no norte do país destacam-se os complexos hidrelétricos e de mineração de Belo Monte, Tucuruí e outros. Em meio a isso há os impactos socioambientais e conflitos com os modos de vida de ribeirinhos, indígenas, quilombolas que trabalham e criam na terra e pescam nos rios.

Portanto, este estudo consiste numa análise qualitativa considerando dados quantitativos, foi adotada a revisão bibliográfica, análise da legislação ambiental brasileira e terrenos etnográficos onde aconteceu a implantação de barragens. Foi adotado um recorte teórico e regional, a princípio, a fim de delimitar a análise. Em suma, a região do Nordeste brasileiro, as disputas e consequências socioambientais pelos recursos naturais hídricos.

Com base nisso, este estudo apresenta os primeiros resultados de uma análise sobre a implantação de barragens no Brasil e seus efeitos socioambientais nas populações ribeirinhas. Com a finalidade de atingir os objetivos, sinaliza principalmente a região Nordeste nesse processo histórico de desenvolvimento nacional referente a instalações de megaprojetos hidrelétricos, identifica consequências socioambientais nas bacias hidrográficas e sinaliza os conflitos e mitigações dos ribeirinhos pelo uso dos recursos hídricos e ao serem reassentados.

Desta forma, este estudo foi pensado na seguinte estrutura: a introdução apontando ideias gerais sobre o tema, um olhar para a Legislação ambiental brasileira, a atuação de antropólogos (as) nos projetos de implantação de barragens, o Estado, desenvolvimento e os atingidos, os atingidos por barragem, o Nordeste brasileiro e as barragens hidrelétricas e os conflitos socioambientais.

ALGUNS CAMINHOS TEÓRICOS DA POLÍTICA HÍDRICA

O antropólogo Silvio Coelho dos Santos (2003, p: 87) destaca a política energética do Brasil com a fundação da Eletrobrás e Eletro-sul, que foram organizadas nos anos 60, a Centrais Elétricas Brasileiras SA (Eletrobrás) desenvolveu políticas voltadas para a implantação de

grandes projetos hidrelétricos como a Itaipu Binacional, Balbina, Sobradinho e Itaparica.

Santos (2003) também sinaliza que a política energética brasileira foi acompanhada pela proposta de desenvolvimento nacional, bem como as políticas energéticas de distribuição integradas nos planos dos Estados que foram centralizadas, verticalizada e imposta pelos governos militares. Com isso também aconteceu a implantação de recursos hidrelétricos de transmissão e de aproveitamento de recursos hidráulicos em remotas regiões do Brasil.

Nada obstante, as intervenções socioambientais acompanham conflitos e disputas com povos tradicionais que em sua maioria tem suas terras alagadas e profundas mudanças em seus modos de vida. Concomitante a isso a política de energia elétrica era a proposta de Estado: “a proposta pretendia racionalizar os aproveitamentos, considerando, entre outras variáveis, a minimização das questões socioambientais” (SANTOS, 2003, p: 88).

Com as consequências socioambientais desastrosas acontecendo, devido os projetos hidrelétricos implantados durante o regime militar, acontece outra experiência por volta dos anos 1980, “com a redemocratização do país, o setor elétrico enfrentou dificuldades para levar a termo projetos que estavam em andamento” (*ibidem*, 2003, p: 88).

Nesse mesmo contexto socioambiental e em meio a conflitos foram fundados Movimentos Sociais, por exemplo, a Comissão Regional dos Atingidos por Barragens (CRAB) foi fundada no contexto de consequências socioambientais causadas pelas hidrelétricas onde os ribeirinhos, agricultores, pescadores, camponeses e outros povos que tiveram suas terras alagadas começaram a se organizar contra a implantação dessas hidrelétricas. Outros movimentos ambientais também se disseminaram enquanto resistência organizada às barragens da bacia do Uruguai de interesse da Eletrosul e em seguida esses mesmos movimentos aconteceram outras regiões inclusive no Nordeste brasileiro.

Conforme destacam Zhouri e Oliveira (2007, p: 120) as questões socioambientais atreladas às barragens no Brasil possuem um histórico de transformações, por um lado imbricada na “política conservadora de ajuste econômico, pois está acompanhada a mundialização da economia”, e de outro lado vem reconduzindo o meio ambiente e justiça social colocando em risco as conquistas ambientais, de maneira simultânea acontecendo os entraves a tal proposta de desenvolvimento.

A partir desta análise, percebe-se que no Brasil foi adotada a política de implantação de projetos hidrelétricos como forma de desenvolvimento nacional, no mesmo tempo o surgimento de consequências socioambientais para as populações ribeirinhas. Diante do exposto percebe-se que não houve a descontinuidade da implantação da política energética e hídrica mesmo elas implicando no deslocamento de inúmeras populações

ribeirinhas. Com base nisso, elabora-se a seguinte pergunta: Como acontece a implantação de barragem com fim energético e hídrico no Brasil e quais seus impactos socioambientais?

A POLÍTICA NACIONAL DO MEIO AMBIENTE, OS RECURSOS HÍDRICOS E AS QUESTÕES SOCIOAMBIENTAIS

A legislação ambiental brasileira consiste num conjunto de normas e regulamentos para fazer uso de recursos naturais e recursos hídricos. A Política nacional do Meio Ambiente Lei nº 6.938 de 31 de agosto de 1981, o Art 2º: afirma que a Política Nacional do Meio Ambiente tem por objetivo a preservação, melhoria e recuperação da qualidade ambiental propícia à vida, visando assegurar, no País, condições ao desenvolvimento socioeconômico, aos interesses da segurança nacional e à proteção da dignidade da vida humana.

Há também o Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA), onde pode-se ver cerca de 16 competências, a exemplo destacam-se quatro:

1- Determinar, quando julgar necessário, a realização de estudos das alternativas e das possíveis consequências ambientais de projetos públicos ou privados, requisitando aos órgãos federais, estaduais e municipais, bem como às entidades privadas, informações, notadamente as indispensáveis à apreciação de Estudos Prévios de Impacto Ambiental e respectivos Relatórios; 2- Estabelecer normas, critérios e padrões relativos ao controle e à manutenção da qualidade do meio ambiente, com vistas ao uso racional dos recursos ambientais, principalmente os hídricos; 3- Estabelecer os critérios técnicos para a declaração de áreas críticas, saturadas ou em vias de saturação; 4- Incentivar a criação, a estruturação e o fortalecimento institucional dos Conselhos Estaduais e Municipais de Meio Ambiente e gestão de recursos ambientais e dos Comitês de Bacia Hidrográfica (BRASIL 1988; 1990, p: 1).

O Conama está vinculado ao Sistema Nacional do Meio Ambiente o SISNAMA, foi instituído pela lei nº 6.938 de 31 de agosto de 1988 regulamentado pelo Decreto 99.274, de 06 de junho de 1990, sendo constituído pelos órgãos e entidades da União, dos Estados, do Distrito Federal, dos Municípios e pelas Fundações instituídas pelo Poder Público, responsáveis pela proteção e melhoria da qualidade ambiental.

Diante da política ambiental reside a política territorial dos Povos Tradicionais caracterizada pelo Decreto nº 6.040 de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais: No Art. 1º fica instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades

Tradicionais (PNPCT); já no Art. 2º compete à Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT) criada pelo Decreto de 13 de julho de 2006, que visa coordenar a implementação da Política Nacional para o Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, e por último no seu Art. 3º para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações; e III - Desenvolvimento Sustentável: o uso equilibrado dos recursos naturais, voltado para a melhoria da qualidade de vida da presente geração, garantindo as mesmas possibilidades para as gerações futuras (BRASIL, 2007, p: 1).

Percebe-se que esses regulamentos apontados dizem respeito a responsabilização e articulações entre políticas ambientais aos regulamentos de implantação de grandes empreendimentos hídricos, bem como de seus impactos as populações locais com vista a responsabilizar as três esferas políticas do Brasil: governo municipal, governo Estadual e governo federal. E por fim com base nessas legislações pode resultar na produção de estudos multidisciplinares de impacto ambiental (EIA) e de relatórios de impactos ambientais (RIMA).

Ao tratar do EIA/RIMA, a Constituição Federal de 1988, em seu Art. 225 prescreve: Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações: § 1º Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao poder público:

IV - Exigir, na forma da lei, para instalação de obra ou atividade potencialmente causadora de significativa degradação do meio ambiente, estudo prévio de impacto ambiental, a que se dará publicidade; V - Controlar a produção, a comercialização e o emprego de técnicas, métodos e substâncias que comportem risco para a vida, a qualidade de vida e o meio ambiente; VI - Promover a educação ambiental em todos os níveis de ensino e a conscientização pública para a preservação do

meio ambiente (BRASIL, 1988, p:1).

Diante desses acontecimentos, a implantação de megaprojetos hídricos resulta em intervenções profundas no ambiente e nos modos de vida de populações ribeirinhas, conflitos, deslocamentos sociais e impactos negativos tanto no ambiente quanto nos arranjos produtivos de trabalho e renda dessas populações.

Quanto aos impactos nas atividades produtivas de trabalho e renda dos ribeirinhos e camponeses são inúmeros, neste caso, há em vista a Organização Internacional do Trabalho (OIT) que em suas conferências internacionais trata de questões de violações do mundo do trabalho e do cumprimento de normas internacionais e nacionais, ao mesmo tempo sinaliza as mudanças que vem acontecendo a nível mundial, afetando a sociedade e os modos de vida, principalmente nas condições de trabalho.

A OIT também assinala diretrizes para proteção e fontes de trabalho e renda e a boa qualidade destes, bem como dispositivos ou produção de políticas públicas sociais que assegurem a produção de trabalho e renda enquanto direitos sociais. Ou seja, o que se trata pela OIT é que tais órgãos: o Estado, os financiadores bancos e planejadores de grandes empreendimentos reconheça que esses megaprojetos causam profundas intervenções nas fontes de trabalho e renda dos ribeirinhos e que procurem arcar e solucionar os conflitos, violações e prejuízos causados nessas populações.

Conforme a agenda da 110ª Sessão da Conferência Internacional do Trabalho realizada no dia 27 de março de 2021, foram colocados alguns Itens em discussão, entre eles: V - a discussão recorrente sobre o objetivo estratégico do emprego no seguimento da Declaração da OIT sobre Justiça Social para uma Globalização Justa e VI - Trabalho decente e economia social e solidária, enquanto discussão geral (OIT, 2021).

ATUAÇÃO DOS ANTROPÓLOGOS DIANTE DA POLÍTICA HÍDRICA E DAS POPULAÇÕES ATINGIDAS

Outro aspecto identificado foi de que frequentemente também se percebe a atuação de antropólogos(as) que são contratados pelas centrais elétricas, órgãos internacionais e Organizações não governamentais (Ongs), Movimentos Sociais, pesquisadores vinculados a centros de estudos das Universidades que estudam pesquisam e prestam assessorias ou consultorias e tanto aos empreendimentos hídricos quanto as populações locais. Este serviço consiste num levantamento prévio e continuado de dados socioculturais e de indicadores socioculturais das ações desenvolvimentistas dessa natureza, bem como da resolução e de políticas de mitigação aos efeitos e aos deslocados e atingidos pelos

empreendimentos.

Baines e Silva (2007, p: 286) destacam essa produção antropológica com os grandes projetos de desenvolvimento, ao mesmo tempo é um campo de atuação bastante denso. Para Baines e Silva, neste campo de trabalho antropológico, observa-se a atuação analítica dos antropólogos (as) e dos cientistas sociais acerca das mitigações, especificamente diante de grandes projetos de implantação de hidrelétricas e grandes barragens e de populações locais que são profundamente impactadas:

Ao antropólogo caberia, portanto, a produção de “indicadores” eficazes de “reparação” visando aos “atingidos”, de forma que adequasse a lógica de mercado praticada pelos empreendedores aos termos dos grupos e das famílias afetados pelo empreendimento. Ou seja, “impactos sociais” devem ser traduzidos para as empresas de modo que estas sejam capazes de equacionar o problema da destruição das condições de vida de populações locais. (...) trata-se da percepção de um antropólogo situado em um nível mais alto de avaliação e controle dos empreendimentos econômicos, justamente aquele responsável pelo financiamento destes. O antropólogo não é responsável neste nível de atuação por fazer a tradução mitigadora dos termos legais para o jargão técnico-capitalista dos empreendedores, mas supostamente é encarregado de uma avaliação independente dos “impactos” ocorridos no marco dos deslocamentos populacionais associados à realização de grandes empresas hidroelétricas (BAINES; SILVA, 2007, p: 286-287).

Portanto, conforme destacam os autores, o antropólogo estaria na contribuição para a criação de uma noção de “racionalidade econômica” (*ibidem*, 2007, p: 288), essa prática pode resultar em provimento e mitigações, tendo em vista que sempre há antropólogos(as) tanto nos setores hidrelétricos quanto junto de populações impactadas, prestando assessorias e traduções dos impactos socioambientais para o setor privado.

Em suma, ao analisar os grupos sociais que geralmente são prejudicados pelas implantações de barragens, pelo fato de que seus territórios são inundados pelos lagos artificiais. Embora a implantação de barragem, esta, vinculada a uma noção de desenvolvimento nacional (*ibidem*, 2007), é um tipo de instalação hídrica que vem ocorrendo com frequência no Brasil, intensifica-se a partir de 1960 como proposta de desenvolvimento nacional pelo Estado brasileiro (SANTOS, 2003).

OS ATINGIDOS POR BARRAGENS

As barragens são implantadas para inúmeras finalidades: hidrelétricas para a produção de energia elétrica e barragens para abastecimento de centros urbanos. Por um lado, implica na escolha de bacias hidrográficas estratégica, por sua vez são rios que possuem grande valor para os ribeirinhos, indígenas, quilombolas, pescadores, para a agricultura familiar e outros, por outro lado essas comunidades ribeirinhas são expulsas compulsoriamente dessas áreas para dar lugar ao lago artificial.

Tais populações locais são colocadas em conflitos socioambientais, vindo a constituir um entendimento nativo de atingidos por barragem, uma vez que as comunidades tradicionais possuem seus direitos violados, resultando em movimentos sociais locais de lutas e organização:

Em diversos países da América Latina, os anos 1980 foram marcados pelo processo de redemocratização, que favoreceu a emergência dos movimentos ecológicos e a propagação das demandas de cunho ambiental. No Brasil, tiveram particular ressonância as lutas e reivindicações das populações atingidas pela construção de barragens, que determinaram a inserção na agenda do Setor Elétrico da questão social e ambiental (CDDPH, 2007, p: 15-18).

Conforme afirma a Comissão Especial de Direitos Humanos de atingidos por barragem, nos mais diferentes países do mundo, a exemplo do Brasil, “têm sido frequentes as polêmicas e os conflitos em torno dos impactos provocados pelo planejamento, implantação e operação de barragens”, sejam elas voltadas para a geração de energia hidrelétrica, para a irrigação, abastecimento de água, controle de cheias, ou para múltiplos objetivos (CDDPH, 2007, p: 16).

Ao afirmar isso, também é percebido que a intensificação da expansão da urbanização provoca o barramento de rios por meio de política hídrica de Estado, que prevê a oferta e manutenção hídrica e energética para o consumo humano. Em meio a isso, resultam nos ambientes intervenções processuais que alteram drasticamente os ecossistemas costeiros locais.

Há também a demanda social e o acúmulo de água para atender as demandas do capital e da industrialização, havendo a distribuição desigual dessa água por meio de grandes, médias e pequenas adutoras, e da água tratada e canalizada para os grandes e pequenos centros urbanos. Nesse percurso o consumo dessas águas também atravessa propriedades rurais convergindo para os sistemas agroindustriais, de irrigação, criação de animais e

outros interesses.

Já as comunidades ribeirinhas que são desterritorializadas são reassentadas em lugares que não condizem com a realidade anterior, por sua vez são terras áridas e impróprias para a continuidade das atividades agrícolas e criação de animais, tendo em vista de sua maioria é reassentada distante do rio e maioria das vezes desprovidas ou bastante precárias da infraestrutura de instalações hídricas.

Dessa forma identifica-se a modificação de forma acentuada da relação dessa população com a terra e com o rio, pois “as populações ribeirinhas tem o rio como principal referência para as suas atividades produtivas e manutenção da reprodução social local” (ZHOURI; OLIVEIRA, 2007, p: 120). Nada obstante, o que se percebe é que as implantações de barragens resultam em grandes mudanças sociais, culturais, ambientais e econômicas para as populações locais vindos a desarticular uma cadeia produtiva local (SCOTT, 2009).

A ocorrência do deslocamento de populações ribeirinhas para dar lugar a barragens implica em uma série de perturbações e conflitos sociais (ZHOURI; OLIVEIRA, 2019), seja por indenizações inadequadas, quebra de vínculos, violações de direitos e, sobretudo, perdas irreparáveis. Atrelado a isso, há também um movimento de resistência por parte dessas populações, a exemplo disso temos o Movimento dos Atingidos por Barragem que busca criar constantes diálogos com essas populações diante do Estado e a sociedade.

Dito isto, a abordagem histórica do Movimento dos atingidos por barragem destaca um marco histórico no Brasil, na década de 1970 começou a constituição enquanto movimento social na região do alto Uruguai-RS em virtude das instalações de hidrelétricas de Itaipu. Com isso as populações ribeirinhas da região que foram prejudicadas se organizaram para reavaliar seus direitos violados. Assim, o Movimento dos atingidos por barragem consiste ao longo do tempo:

(...) um movimento de luta constante junto aos atingidos com elaboração de inúmeras pautas de reivindicação perante aos órgãos oficiais do Estado brasileiro na reconstrução de infraestrutura de educação, saúde, habitação digna para exercício de uma plena cidadania. No decorrer de sua atuação junto às populações para consolidação desta causa, elaboraram sua própria política de mobilização, surge de lutas locais, como resposta à política nacional de energia de matriz hidrelétrica, que desalojava compulsoriamente os moradores de áreas a serem atingidas ou com o alagamento do reservatório, ou com a construção da estrutura das barragens em si (REIS, 2007, p: 473).

Ou seja, ao mesmo tempo vem se constituindo um conceito nativo de atingidos por barragem, que diz respeito ao reconhecimento e legitimação de direitos de seus detentores. Ou seja, é estabelecer que determinado grupo social, família ou indivíduo é ou foi atingido por certo empreendimento e significa reconhecer como direito a ressarcimento ou indenização, reabilitação ou reparação não pecuniária, como também o termo atingido é disputado em diferentes instâncias.

Diante do exposto, ao estudar o tema em questão destacam-se três aspectos que coadunam na definição e reconhecimento da categoria população “atingidos por barragem”, primeiro que estão implicados em diversas instancias como ambientais culturais e políticas de uma população local:

(...) 1- na afirmação de direitos do reconhecimento de violações rebatendo sobre processos indenizatórios, 2- no seio dos movimentos sociais como identidade política coletiva e na disputa por contra hegemonia na sociedade e 3- no meio acadêmico na busca por sua afirmação como conceito (WAINER, 2004: 2008: 2011 apud SANTOS, 2015, p: 116).

Exemplo disso, podemos destacar a categoria “atingida por barragem” que vem sendo construída pelas populações que se sentem prejudicadas com as implantações de barragens. Há inúmeros exemplos de empreendimentos dessa natureza que causaram e vem causando transtornos para populações locais.

Esse debate vem sendo cada vez mais ampliado diante da sociedade civil, alguns debates intensos estão na agenda do dia, por exemplo, os casos de “hidrelétricas e mineradoras da região norte do Brasil, onde complexos de barramentos de rios na Amazônia como a usina de Belo Monte e o complexo tapajós que envolvem mais de 7 represas em rios da bacia hidrográfica do Rio Tapajós” (PONTES; CARVALHO, 2020, p: 164-165).

Em meio a isso, também se intensifica a constituição e inserção de Movimentos Sociais junto a populações que são prejudicadas, segundo Gohn (1995, p: 44) os movimentos Sociais sempre fizeram parte da construção das sociedades, uma vez que são mecanismos vitais ao processo de mudança do meio social, caracterizando-se em um dos meios de conversão de uma sociedade a uma nova realidade, a partir da ação coletiva:

(...) os movimentos sociais se caracterizam, sobretudo, pelo senso de coletividade vinculado a uma causa voltado à resolução de problemas, seja de ordem política, econômica ou social, que são de interesse compartilhado do grupo, é permitir a criação de uma percepção acerca de movimentos sociais e educação de modo a

discutir de maneira pedagógica um processo formativo libertário e emancipatório nos espaços de vivências (OLIVEIRA et al., 2017, p: 184).

Para Gohn (2011, p: 333) é importante perceber o viés marxista de análise crítica sobre as mudanças sociais, isto é, o “movimento social possibilita a organização de um grupo social insatisfeito com mudanças que em suma, impostas pelo sistema capitalista”.

Em suma, também temos dois casos emblemáticos enquanto desastres socioambientais (ZHOURI, 2018: 2019), o rompimento de barragens de rejeitos de mineradora que se deu com o caso de Mariana em novembro de 2015 e o de Brumadinho em janeiro de 2019 ambos do Estado de Minas Gerais, desastres como esses resultaram em inúmeros conflitos sociais e ambientais, mortes e deslocamentos, rios e afluentes contaminados, de modo geral, perdas irreparáveis.

A política energética e a política de segurança hídrica resultante no planejamento e implantação de barragens, ambas estão ligadas as estratégias políticas com vista ao desenvolvimento do Nordeste brasileiro, exemplos como os Estados da Bahia, Pernambuco com a barragem de Itaparica, Paraíba com a barragem de Acauã para abastecimento de centros urbanos e outros Estados resultaram num histórico de consequências socioambientais e grandes impactos negativos para os ribeirinhos nordestinos.

Ao destacar a conquista da Constituição de 1988, ela representa significativa mudança de paradigma em relação ao reconhecimento de novos direitos e novos sujeitos de direito no contexto brasileiro. Outra que destacam os desafios enfrentados, em meados da década de 1980, período de redemocratização do Brasil, em que o Nordeste se depara com uma nova onda desenvolvimentista que coloca em discussão a presença de povos e comunidades denominadas tradicionais nas áreas afetadas pelos empreendimentos hídricos que vinham sendo planejados.

Silva e Fialho (2020) destacam que desde a redemocratização do Brasil, o Nordeste foi alvo de megaprojetos hídrico-energéticos. Ao mesmo tempo seus estudos têm evidenciado os efeitos da ação do Estado:

O debate sobre o confronto de Povos e Comunidades Tradicionais com megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco integra uma agenda de pesquisas do núcleo Pernambuco do Projeto Nova Cartografia Social. Esses estudos têm evidenciado como os efeitos da ação do Estado, por meio de políticas desenvolvimentistas, vêm impactando os agentes sociais que vivem nas áreas atingidas pelas chamadas obras de infraestrutura, particularmente voltadas para a produção de energia. Ao mesmo tempo, tais estudos estão atentos às transformações do Estado e suas

consequências na conformação de novos conflitos (ibidem, 2020, p: 145).

De fato, a política desenvolvimentista das hidrelétricas intensificou-se no período de redemocratização do Brasil, esse resultado se deu após os megaprojetos serem planejados no período do regime militar. Atualmente outros megaprojetos vêm sendo planejados e implementados, por exemplo, bacias hidrográficas vêm sendo interrompidas para a implantação de barragens para o abastecimento de água dos centros urbanos, os megaprojetos eólicos vêm sendo implementados em alguns Estados do Nordeste e os parques solares; haja vista que esses vêm causando impactos negativos nas populações locais.

BARRAGEM DE ITAPARICA

Uma das regiões do Nordeste brasileiro afetadas pelos megaprojetos é o sertão pernambucano de Itaparica, que desde 1970 se implanta diversas obras vinculadas ao setor elétrico brasileiro (*ibidem, 2020, p. 145*). Ou seja, essas articulações envolvem tanto a atuação do Estado brasileiro quanto de grandes corporações como Banco Mundial atrelado a investimentos nacionais e internacionais nas instalações hídricas resultando também em novos conflitos com ribeirinhos.

Quanto ao surgimento de novos conflitos socioambientais Silva e Fialho (2020) destaca que os ribeirinhos: indígenas e quilombolas, por exemplo, têm se organizado para denunciarem as desigualdades, as disputas, o acesso e controle dos recursos naturais ou recursos hídricos, em especial da região do Rio São Francisco. Concomitante a isso:

Os Povos e Comunidades Tradicionais têm possibilitado a canalização de ações coletivas para a esfera pública, que indicam ao restante da sociedade os problemas sociais e ambientais fomentados por megaprojetos no Sertão de Pernambuco. Destacaremos, assim, algumas das dinâmicas e tensões surgidas nesse campo para problematizarmos como as políticas de desenvolvimento energético têm negligenciado os agentes sociais atingidos (ibidem, 2020, p. 147).

Outro acontecimento se deu com a implantação da hidrelétrica de Itaparica, conforme discutido em Scott (2009), o autor analisa a implantação da barragem hidrelétrica de Itaparica no Estado da Bahia, do deslocamento compulsório dos ribeirinhos ao reassentamento, identificando um longo período de transição na readaptação social, bem como as dificuldades de reconfiguração territorial:

De outubro de 1987 a maio de 1988, mais de 40.000 residentes da área rural - dentre os em torno de 80.000 pessoas atingidas em total - foram deslocadas da beira do Rio São Francisco para ceder lugar para a instalação do reservatório de Itaparica. 57% das famílias deslocadas provinham do campo, sendo, sobretudo, composta por camponeses, pequenos agricultores e trabalhadores. Uma vez reassentadas, boa parte ficou aguardando anos a fio, a instalação do equipamento de irrigação para trabalhar nos lotes áridos designados a eles pela Companhia Hidrelétrica CHESF, do Governo Federal. A enorme barragem se destinava ao fornecimento de energia para a demanda regional crescente das metrópoles nordestinas do Recife e de Salvador, bem como de outras áreas na região. A área inundada tem uma história privilegiada de uso agrícola, pastoral e extrativo por grupos muito diversos. Uma descrição destes grupos fornece uma visão panorâmica dos pontos críticos de transformações às quais estes estavam sujeitos no processo de reassentamento. Os domínios de poder regionais e locais transparecem neste período de intensa mudança (SCOTT, 2009, p. 19).

Já o processo de reassentamento compulsório ocorre, portanto, em condições variadas. Conforme aponta Scott (2009, p. 19) as primeiras causas foram “identificadas há muitos anos por Hansen e Oliver-Smith (1982) como desastres naturais, tumultos políticos e mudança planejada”. Cada empreendimento possui suas particularidades regionais, sociais, culturais e políticas:

A mudança planejada trazida pelo reservatório de Itaparica não foi provocada por tumultos políticos nem por desastres naturais, mas as suas consequências incluem transformações profundas na organização dos domínios de poder e adaptações ecológicas das populações reassentadas. A reorganização é um processo sempre em andamento, mas no caso observado (FUNDAJ/CHESF, 1988), como via de regra em outros casos também, apresenta-se de um modo particularmente agudo no que Scudder e Colson chamam da fase de transição. Estes autores ressaltam que a fase de transição costuma durar anos a fio, e identificam alguns dos componentes psicoculturais que a caracterizam com intensidade particular na passagem entre as fases (SCUDDER; COLSON, 1982: 274-275 Apud ibidem, 2009, p. 20).

Em suma, a população deslocada para reassentamento tende a adaptar-se ao novo lugar, maioria das vezes imprópria para acomodar os mesmos costumes e culturas que foram adquiridas e praticadas ao longo do tempo no território ribeirinho anterior, resultando na modificação de suas atividades produtivas inclusive prejudicando a prática da agricultura familiar por não ter terras suficientes e adequadas devido a sua inviabilidade pelo fato de se encontrarem em terras áridas, pela perda parcial ou total das suas propriedades rurais

e tendo que se readaptar a novas atividades produtivas, conforme as condições do novo território.

Diante disso, percebe-se que o Estado é um dos principais agentes dessa transformação social nas populações locais, tendo em vista da urbanização crescente sobrepõe-se desvalorizando comunidades rurais ribeirinhas tratando-as como empecilho para o desenvolvimento e progresso da nação (VAINER, 2004: 2008).

De acordo com o antropólogo Silvio Coelho dos Santos (2003, p. 98) a implantação de barragens causa profundas intervenções tanto na natureza quanto nas populações locais “todos apresentam problemas de intervenção na natureza e na vida das populações locais ribeirinhas”:

(...) não basta pensar os projetos hidrelétricos como de interesse da melhoria da qualidade de vida da maioria da população de um Estado ou de uma região. É preciso assegurar àqueles que são prejudicados por tais projetos, devido a desapropriação de suas propriedades, por seu reassentamento forçado, por perda de empregos e de relações de vizinhança, entre outros efeitos negativos, que tenham efetiva oportunidade de reconstituírem suas condições de vida, em termos socio-culturais e econômicos. O mesmo vale para as questões ambientais, que têm tido normalmente um tratamento superficial e não plenamente satisfatório (ibidem, p. 99).

Ao destacar alguns conflitos analisados por Scott provocados pela implantação da hidrelétrica de Itaparica, pode-se perceber que são inúmeros:

Com pouco tempo decorrido do reassentamento (aliás, mesmo antes, enquanto ficavam no desmonte da sua base de vida e na espera do traslado!), a população de Itaparica já manifestava as condições estressantes: bebida, ócio, desorientação, incerteza, sentimentos de falta de poder. O realinhamento das relações de poder do planejado, e do não planejado, dos novos arranjos nas estratégias de vida dos reassentados é alguma coisa que vai muito além de “tensões reassentado-anfitrião” (ibidem, 2009, p. 20).

Diante de um debate sobre questões socioambientais e culturais, percebe-se que há nesse percurso a exploração desenfreada de recursos naturais, bem como a provocação de criação de legislações ambientais, e o estudo de impacto ambiental. Outra que a maneira criar novas alternativas de tornar o meio ambiente sustentável requer uma conscientização de grupos sociais em processos decisórios, implicando em considerar os grupos sociais locais que são afetados.

Entretanto, as mudanças socioambientais ocorrem para atender as demandas da sociedade, por sua vez, tem como alvo principal territórios de populações tradicionais, onde se concentra recursos naturais de boa qualidade, que por sua vez há nesses territórios povos e comunidades tradicionais ribeirinhos, agricultores, camponeses, quilombolas e populações indígenas.

Portanto, uma vez que a sociedade cada vez mais se industrializa ao mesmo tempo se globaliza as questões socioambientais se expande para nações consideradas subdesenvolvidas, criando cada vez mais um regime de acumulação e superprodução capitalista, bem como a continuidade de sua expansão para novos territórios.

BARRAGEM DE ACAUÃ

A barragem de Acauã é outro exemplo de implantação de barragem em que resultou efeitos negativos as comunidades ribeirinhas de Cajá e Melancia no município de Itatuba-PB e demais comunidades Pedro Velho e Costa e outros povoados ribeirinhos que eram localizados ao longo da bacia hidrográfica do rio Paraíba, bem como seus riscos e medidas mitigatórias em reassentamentos em formas de agrovilas aconteceram no Estado da Paraíba, em suma, esse foi o caso da implantação da barragem de Acauã que foi implantada na bacia hidrográfica do Rio Paraíba no ano de 2000 a 2002, precisamente no município de Itatuba agreste paraibano (BARBOSA, 2017).

Conforme destaca a comissão dos atingidos pela barragem de Acauã (CDDPH, 2007), Acauã atingiu cerca de 5.00 habitantes da região ribeirinha, sendo em média de 6 comunidades ribeirinhas, Cajá, Melancia, Pedro Velho uma delas foi o sítio Cajá de Itatuba-PB (MEDEIROS, 2010).

A barragem de Acauã (Barragem Argemiro de Figueiredo) foi implantada pelo governo da Paraíba em parceria com o governo federal (BARBOSA, 2020). Acauã se destina ao abastecimento de cerca 16 centros urbanos, entre eles Campina Grande, Itatuba, Ingá, ainda comporta o canal Acauã-Araçagi bem como a recepção das águas da transposição Rio São Francisco.

Ao tratar de um dos reassentamentos, o sítio Cajá de Itatuba-PB, atualmente possui em média 200 famílias reassentadas em agrovilas que são localizadas em terras áridas, concentra-se exatamente em três vilas, casas construídas de placas [arames/cimento/areia], 2 quartos, sala, cozinha, banheiro, área na frente, área de serviços e um pequeno quintal, a distância de uma casa para outra fica em média três metros. Desde que a comunidade foi reassentada as famílias vem adaptando e ampliando suas casas, bem como

há a reconstrução de equipamentos públicos como escola, posto de saúde, cemitério realizado nos anos de 2019 e 2020.

Outra característica na localidade foi a atuação do Movimento dos Atingidos por Barragem e suas articulações nas comunidades objetivando construir pautas reivindicatórias, como forma de organizar as demandas das comunidades e de construção de negociações com os governos: Federal, Estadual e Municipais.

Ou seja, ao longo de quase 24 anos os reassentamentos atingidos por Acauã vêm reconstruindo seus modos de vida ribeirinho em adaptação constante ao reassentamento agrovila, conquistas de alguns provimentos e medidas de mitigação vem acontecendo mesmo que de forma muito lenta construídas pelos governos municipais em parceria com o governo do Estado.

Exemplo disso destaca-se a construção de cisternas nos quintais das casas, a reconstrução da escola e do posto de saúde em 2019, do cemitério em 2020. O caso mais emblemático que vem acontecendo no reassentamento sítio Cajá é a implantação do calçamento nas principais vias públicas a partir de 2016 pelo governo municipal em parceria com os demais governos Estadual e Federal com o apoio do movimento dos atingidos por barragem, outro provimento se deu pela coleta do lixo doméstico, e da continuidade da adaptação das casas e de novas construções de moradias que vem sendo realizadas pelos próprios moradores.

Portanto, no reassentamento Cajá pude identificar que os modelos de casas não atendem as necessidades dos moradores, bem como há a dificuldade de criação de animais, a falta de terras para a produção da agricultura e até a continuidade da insegurança hídrica na localidade, permanecendo a dificuldade de acesso à água potável.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A implantação de barragens no Brasil possui diversas finalidades desde a produção de energia elétrica, irrigação e abastecimento de centros urbanos enquanto política de segurança hídrica; cada uma possui seus efeitos socioambientais nas populações ribeirinhas e da região. Logo no início foi identificado na literatura que o Estado brasileiro adotou a implantação de projetos hidrelétricos como forma de desenvolvimento nacional, e ao mesmo tempo tendo surgimento de consequências socioambientais para as populações ribeirinhas.

Foi assinalada a legislação ambiental e a atuação de antropólogos (as) nesse processo, bem como a atuação do Estado brasileiro na implantação de barragens hidrelétricas nas regiões do Brasil com sua proposta de desenvolvimento nacional, também foram sinalizados os conflitos socioambientais no Nordeste, de um lado as barragens e do outro os ribeirinhos sendo impactados de forma negativa.

Foram percebidos que nesse processo de conflitos socioambientais, os ribeirinhos, indígenas, agricultores, quilombolas passaram a se organizarem em movimentos sociais, a exemplo o movimento dos atingidos por barragem, atua como forma de resistência coletiva no sentido de denunciar os inúmeros acontecimentos advindos das hidrelétricas.

Em conclusão, constatou-se um histórico de barragens hidrelétricas que provocaram uma série de conflitos socioambientais com os ribeirinhos: agricultores, camponeses, indígenas, quilombolas e outros povos, pois provocaram deslocamentos, terras alagadas, perda parcial ou total de fontes produtivas como a agricultura, atingindo todas as dimensões da vida social, tendo que se reconfigurar em reassentamentos rurais precários ou em periferias urbanas.

REFERÊNCIAS

BAINES, Stephen G; SILVA, Cristhian T. Antropólogos, usinas hidrelétricas e “desenvolvimentalismo” na América Latina. Anuário Antropológico. Resenha de: Integração, Usinas Hidrelétricas e Impactos Socioambientais, organizado por Ricardo Verdum. Brasília: INESC, 2007.

BARBOSA, G. A. Educação ambiental crítica: experiência em escola de um reassentamento de atingidos por barragem na Paraíba. - João Pessoa, 2017. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Paraíba - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes.

_____ Práticas educativas e socioambientais em uma comunidade atingida por barragem. Revista abordagens, v. 2, p. 58-71, João Pessoa, 2020.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil: promulgada em 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988.

BRASIL. Resolução CONAMA nº 1, de 23 de janeiro de 1986. Diário Oficial da União, 17 de fevereiro de 1986, Seção 1.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Brasília, DF, 2019

Conselho de Defesa dos Direitos da Pessoa Humana: Comissão Especial criada pela resolução nº 26/06. Relatório das atividades de visita ao Estado da Paraíba e aos assentamentos decorrentes da implementação da barragem de acauã. Relatora: Heloisa Elaine Pigatto e relator: João Paulo de Campos Dorini. Estado da Paraíba, 07 de maio de 2007.

FIALHO, Vânia. Tensões e dinâmicas territoriais: Povos e comunidades tradicionais no contexto do desenvolvimento de Pernambuco. *Raízes*, v.31, n.1, jan./jun. 2011.

GOHN, Maria da Gloria. *Teorias dos Movimentos Sociais*: São Paulo: Loyola, 1995.

_____. Movimentos sociais na contemporaneidade. *Revista Brasileira de Educação*, v. 16 n. 47 maio-ago. 2011. pp. 333-513.

OIT. Organização Internacional do Trabalho: escritório Brasil, 2021. Disponível em: <https://www.ilo.org/brasil/lang--pt/index.htm> Consultado em 30 de março de 2021.

PONTES, Sandra Karolline de Melo Batista e CARVALHO, Ednéa do Nascimento. A barragem dos bilhões: a importância do orçamento. *Revista Ciências da Sociedade*, Vol. 4, n. 7, p.164-176, Jan/Jun 2020.

REIS, Maria José. O Movimento dos Atingidos por Barragens: atores, estratégias de luta e conquistas. *Anais do II Seminário Nacional Movimentos Sociais, Participação e Democracia*. UFSC, 2007. http://www.sociologia.ufsc.br/npms/maria_jose_reis.pdf

SCOTT, Parry. *Negociações e resistências persistentes: agricultores e a barragem de Itaparica num contexto de descaso planejado*. Recife: editora universitária da UFPE, 2009.

SANTOS, Sílvio Coelho dos. A geração hídrica de eletricidade no sul do Brasil e seus impactos sociais. *Etnográfica*, Vol. VII (1), 2003, pp. 87-103.

_____. Hidrelétricas e suas consequências socioambientais. In. VERDUM, Ricardo. *Integração, Usinas Hidrelétricas e Impactos Socioambientais*. organizado por Ricardo Verdum. Brasília: INESC, 2007. Pp. 42-54.

SANTOS, Mariana Corrêa dos. O conceito de “atingido” por barragens - direitos humanos e cidadania. *Revista Direito e Práxis*. Rio de Janeiro, Vol. 06, N. 11, 2015, p. 113-140.

SILVA, Whodson; FIALHO, Vânia. Povos e Comunidades Tradicionais em confronto com megaprojetos energéticos no Sertão de Pernambuco. *RIF, Ponta Grossa/ PR* Volume 18, Número 40, p.143-164, jan./jun. 2020.

VAINER, Carlos. *Águas Para a Vida, Não Para a Morte*. Notas para uma história do movimento

dos atingidos por barragens no Brasil. In: ACSELRAD, H.; PÁDUA, J. A.; HERCULANO, S. (Orgs). Justiça Ambiental e Cidadania, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 2004. p. 185-215.

ZHOURI, A. Violência, memória e novas gramáticas da resistência: o desastre da Samarco no rio doce. Repocs, v.16, n.32, ago./dez. 2019.

ZHOURI, Andrea, [et all]. O desastre do rio doce: entre as políticas de reparação e a gestão das afetações. In.: Mineração: violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil. / Andréa Zhouri (Org.); R. Oliveira et all.— 1.ed.— Marabá, PA : Editorial iGuana; ABA, 2018.

_____; OLIVEIRA, Raquel. Desenvolvimento, Conflitos Sociais e Violência no Brasil Rural: o caso das usinas hidrelétricas. Ambiente & Sociedade. Campinas v. X, n. 2. p. 119-135 - jul.- dez. 2007.

CIDADES SEGURAS: IMPACTOS DO NEOLIBERALISMO NA SEGURANÇA URBANA – UM ESTUDO A PARTIR DA REGIÃO METROPOLITANA DO RECIFE

GIUSEPPA MARIA DANIEL SPENILLO²

CARLA CAROLINE SALES DE SANTANA³

RESUMO

Neste artigo objetiva-se identificar caminhos neoliberais oferecidos para a segurança na cidade contemporânea e mostrar as suas implicações na relação entre as pessoas e o espaço urbano, tomando como referencial um estudo realizado na Região Metropolitana do Recife. A partir de uma abordagem configuracional (Elias, 1994), por meio das técnicas de observação, diário de campo e grupo focal, conclui-se que o medo e a segurança são mercadorias que geram lucro e novos problemas.

Palavras chaves: Cidades Seguras; Neoliberalismo; Segurança Urbana; Agenda 2030/ODS11; Região Metropolitana do Recife

ABSTRACT

This paper aims to identify neoliberal paths offered for security in the contemporary city and to show their implications at the relationship between people and urban space, taking as a reference a study carried out in the Metropolitan Region of Recife. Using a configurational approach (Elias, 1994), through the application of techniques of observation, field diary and focus group, it is concluded that fear and security are commodities that generate profit and new problems

Keywords: Safe Cities; Neoliberalism; Urban Security; 2030 Agenda/SDG11; Metropolitan Region of Recife

² DECISO - UFRPE.

³ DECISO - UFRPE.

Introdução

“Suspeitamos dos outros e de suas intenções, nos recusamos a confiar (ou não conseguimos fazê-lo)”. Com essa afirmativa, Zygmunt Bauman (2009: 16) observa o cenário que envolve a vida de um sujeito que está em uma cidade contemporânea e a percebe marcada por incertezas e inseguranças. O sentido de desconfiança surge no contato com a heterogeneidade de culturas, hábitos e gostos que existem num espaço urbano. Estas diversidades, concentradas no ambiente urbano, são possíveis em razão dos processos globais de aparente ausência de fronteiras, rápida comunicação e informação e uma interdependência político-econômica entre os países no sistema-mundo capitalista.

Nesta configuração global contemporânea, o ato de circular pelos espaços públicos de uma cidade pode causar a sensação de insegurança para muitos indivíduos, por conta das diversidades entre as pessoas que ocupam, moram, visitam, transitam por estes lugares; as pessoas, afinal, são desconhecidas, estranhas e imprevisíveis umas para as outras e, portanto, suscitam medo de uma possível violência à segurança pessoal. Com isso, pensar em segurança ao estar, hoje em dia, numa cidade passa a ser um elemento constitutivo da vida.

A sociedade contemporânea está, também, marcada pelas políticas neoliberais que direcionam o individual e o coletivo para as lógicas do mercado global capitalista. Na aplicação da razão econômica a todas as esferas da vida humana, a questão da segurança e do medo de se viver em uma cidade acabam por se enquadrar nas estratégias de lucro do capital. O medo e a segurança são mais uma das muitas mercadorias a serem consumidas e exploradas com fins lucrativos.

O capitalismo neoliberal oferece como solução para lidar com a insegurança e com o medo na cidade uma arquitetura que estabelece fronteiras, com a qual criam-se espaços fechados e apetrechos de vigilância e defesa visando a proteção daqueles que possam pagar por eles. Nessa perspectiva, o ambiente urbano em uma cidade passa a ser de segregação espacial e social, com as pessoas cada vez mais estabelecendo limites em sua relação com o outro e com o próprio espaço público.

A análise dos impactos do neoliberalismo na relação entre as pessoas e o espaço urbano, que apresentamos neste artigo, fundamenta-se na sociogênese e na abordagem configuracional propostas por Norbert Elias (1994), o que leva a noção de segurança urbana e a ideia de cidade segura para uma estudo da Região Metropolitana do Recife, focado na consideração das cidades como configurações sociais em que indivíduos interdependentes entram em relações entre si e com o paradigma político-econômico dominante.

Dada a dominância da lógica neoliberal nas sociedades contemporâneas, esta pesquisa

procura compreender como a configuração das cidades pelo capital afeta as interações entre os indivíduos, o ambiente urbano e a percepção da segurança na Região Metropolitana do Recife-RMR. A partir das técnicas do grupo focal, da observação participante e do diário de campo, buscou-se evidenciar como as estratégias neoliberais agem nas opções de segurança adotadas por esses habitantes e da implicação que isso causa nas relações entre eles e com a cidade.

Ao todo foram realizados 10 grupos focais nas cidades de Recife, Igarassu, Paulista e Jaboatão dos Guararapes entre os meses de março a agosto de 2023. Os integrantes dos grupos eram pessoas diversas em questão de classe social, idade, gênero e profissão. O ponto em comum compartilhado, entre seres tão diversos e com particularidades únicas, é o de viver na cidade e circular por ela. A RMR possui 3.726.442 habitantes, segundo dados do Censo de 2022 (IBGE, 2023), sendo Recife a nona cidade mais populosa do Brasil, com 1.488.920 habitantes.

Para interpretar os elementos na configuração das cidades estudadas, partimos da compreensão de Elias (1994) sobre as sociedades como configurações dinâmicas, mutáveis e interdependentes. Para o autor, pessoas e grupos são estudados a partir das configurações de que fazem parte, nas quais estão em relações interdependentes com outros indivíduos, grupos, estruturas criadas e partilhadas, códigos culturais, morais, religiosos, sistemas de valores, significações da natureza e dos objetos, intersubjetividades e sentimentos. Assim, as estruturas emocionais são consideradas na abordagem da vida social e, portanto, abre-se uma linha de compreensão sobre a questão da (in)segurança e do medo na cidade.

Para este efeito, buscou-se realizar uma sociogênese, ou uma história social dos elementos da configuração RMR e das noções de segurança e de cidade segura, a partir da observação participante, da escuta ativa nos grupos focais e da leitura de estudiosos sobre cidades e mundo contemporâneo que têm em consideração o sentimento como elemento da configuração social. Com os grupos focais e a observação participante, foi possível verificar o quanto circular por uma cidade da RMR com confiança vem sendo um desafio, em razão do medo que está cada vez mais sendo associado aos espaços públicos urbanos contemporâneos.

1. A Concepção do Neoliberalismo na Sociedade

Uma “grande virada” é como Pierre Dardot e Christian Laval (2016: 190) se referem à implantação do paradigma neoliberal na sociedade contemporânea. Para os autores, as políticas neoliberais são capazes de incorporar e reorientar ideias, doutrinas e comportamentos na direção do mercado. Mais do que significar o funcionamento econômico

voltado para o livre mercado, o neoliberalismo incorpora o caráter disciplinar para formar sujeitos adaptados a uma razão econômica.

Para alcançar essa disciplina, as relações sociais são alteradas, pois os laços de solidariedade observados no Estado de bem-estar social são enfraquecidos (Bauman, 2009). Cria-se um ambiente de competição no qual o individualismo é exaltado como um modelo a ser seguido. Nessa lógica, os sujeitos são capazes e devem governar a si mesmos. Para isto, precisam observar todos os âmbitos de sua vida como potencial capital, para o que deve haver investimento. Assim, seja nos estudos, investimentos financeiros ou na segurança pessoal, o indivíduo é completamente responsável por seu sucesso e fracasso.

Na configuração social neoliberal, cria-se um discurso que valoriza o risco inerente à vida individual e coletiva, no qual o sujeito é responsável por si mesmo, precisando aplicar a razão econômica nas esferas da sua vida. Para infundir essa lógica, o paradigma neoliberal idealiza a concorrência e enaltece a liberdade de escolha (Dardot, Laval, 2016). Numa configuração formada por vínculos de solidariedade desvanecidos e pela busca por desejos individuais e favorecida por um cenário competitivo, percebe-se uma tendência de priorização dos interesses pessoais em detrimento do coletivo. Com isso, os indivíduos veem-se no dever de se protegerem por si mesmos, tendo acessíveis as opções de ofertas que o mercado coloca disponível para tal demanda. Conforme Dardot e Laval (2016):

Um imenso mercado de segurança pessoal, que vai do alarme doméstico aos planos de aposentadoria, desenvolveu-se proporcionalmente ao enfraquecimento dos dispositivos de seguro coletivos obrigatórios, reforçando por um efeito de circuito-fechado o sentimento de risco e a necessidade de se proteger individualmente. (DARDOT; LAVAL, 2016: 213)

Essas transformações se sucederam nas sociedades contemporâneas com todos os aspectos da vida articulados para as transações comerciais. Fabricou-se um sujeito com racionalidade econômica, livre dos vínculos de solidariedade, com a oportunidade de escolher e consumir dentre as várias opções que o mercado pode oferecer para as pessoas fazerem parte do sistema. A sociedade de consumo ganhou espaço, em diversas sociedades, com a oportunidade de escolhas sendo renovadas a cada dia por um ambiente competitivo e de satisfação momentânea. Para isso “gastam toda a força da terra para suprir a sua demanda de mercadorias, segurança e consumo” (Krenak, 2019: 25). O desejo de consumir algo novo e mais bonito instiga o sujeito a adquirir as tendências em alta no mercado.

Esse é um cenário mutável e dinâmico que, conforme Bauman (2001: 8), assemelha-se ao estado de liquidez: “os fluidos não se atêm muito a qualquer forma e estão constantemente

prontos a mudá-la”. O autor passa, então, a se referir à contemporaneidade como modernidade líquida. O termo ainda pode ser cabível para descrever a atual condição humana, uma vez que “a estratégia neoliberal consistiu e ainda consiste em orientar sistematicamente a conduta dos indivíduos como se estes estivessem sempre e em toda a parte comprometidos com relações de transação e concorrência no mercado.” (Dardot; Laval, 2016: 243)

O progresso da ciência e da tecnologia propiciou às políticas neoliberais um alcance mundial com a globalização, criou-se um mundo interdependente, no qual, a noção de fronteiras se refere, apenas, à divisão territorial entre os países. De acordo com Milton Santos (2001: 24), a globalização “é resultado das ações que asseguram a emergência de um mercado dito global. “Ao tecer esse espaço conectado, o mercado funciona o tempo todo em diferentes locais, há uma concorrência feroz e em nível mundial. Continuar inovando, criando e lucrando com os novos objetos de consumo é o motor que move esse paradigma.

Em vista da percepção do encurtamento de distância de fronteiras e com o mercado atuando como um elemento universal, há uma grande circulação de pessoas, com o espaço territorial de circulação sendo as cidades. Esses grandes centros urbanos passaram a ser sinônimos de diversidade e trouxeram as surpresas e as incertezas de se estar em contato com os elementos advindos dos processos da globalização: dentre eles temos a questão da segurança e do medo. Estes elementos passaram a ser bastante discutidos no espaço urbano e são um dos principais influentes no cenário da cidade, juntamente estruturado com o econômico. “A lógica capitalista passa a ser então um parâmetro essencial na condução de uma política de ocupação da cidade.” (Rolnik, 1995: 54)

2. Viver na Cidade Contemporânea

Um centro da vida social e política, onde se acumula riquezas, conhecimentos e obras. Assim é a cidade para Henri Lefebvre (2001), autor de *O direito à cidade*, publicado originalmente em 1969. Para abordar esses grandes centros urbanos, na contemporaneidade, faz-se necessário entender que eles são o epicentro para a organização de diversas dimensões da vida dos seus habitantes, tais como a social, a política, a econômica e a cultural. É no espaço urbano que muitas pessoas moram, desenvolvem relações sociais de trabalho, organizam os seus códigos de conduta moral, as suas transações comerciais e as suas festividades culturais. Com isso, contempla-se um intenso trânsito de pessoas e de mercadorias, bem como uma heterogeneidade cultural, de formas de viver e de hábitos distintos compartilhando o mesmo ambiente. Conforme Rolnik (1995: 9), “a cidade contemporânea se caracteriza pela velocidade da circulação. São fluxos de mercadorias,

pessoas e capital em ritmo cada vez mais acelerado, rompendo barreiras”.

Nessa perspectiva, as cidades contemporâneas são lugares onde vive-se em estreito contato com as diversidades presentes no mundo, tornando praticamente impossível existir singulares nos centros urbanos. Para Rolnik (1995: 19), “construir e morar em cidades implica necessariamente viver de forma coletiva. Na cidade nunca se está só, mesmo que o próximo ser humano esteja para além da parede do apartamento vizinho ou num veículo no trânsito.” Isto significa que na cidade uma pessoa está constantemente em contato com outras, seja de forma indireta, por exemplo, utilizando os serviços de uma companhia elétrica, ou de forma direta tendo, por exemplo, uma conversa com o motorista do ônibus.

A cidade se faz enquanto um espaço humano em que é possível partilhar rotinas semelhantes com pessoas tão diversas: ir ao trabalho, à escola, a uma festa, desenvolver atividades em conjunto, principalmente, no âmbito dos espaços públicos. Estes espaços são, em nossas cidades contemporâneas, as praças, os parques, as praias e os centros comerciais, todos lugares que proporcionam a possibilidade do encontro entre as diferenças - ou entre diferentes indivíduos, povos, culturas, etnias, tribos tradicionais e tribos urbanas, grupos sociais organizados ou não. Formam-se cidades multiculturais e a experiência da multiculturalidade configura-se a partir mesmo da constatação das diferenças.

A multiculturalidade se manifesta no mundo atual inscrevendo um presente potencialmente imaginativo e criativo, seja de modo mais direto, em relações interpessoais e cotidianas que se estabelecem em países miscigenados como o Brasil e outros que sofreram a colonização, seja em metrópoles multiétnicas como Londres, Madrid, Tóquio e outras; e, ainda, de modo indireto, via notícias nas redes digitais ou nos meios de informação de largo alcance. A experiência da multiculturalidade, portanto, conforme vivida nos espaços urbanos preenchidos de espaços virtuais, ressignifica incessantemente o viver nas cidades contemporâneas.

Uma vez que as cidades são um epicentro de reunião das diversidades do mundo, existe uma disposição de ocorrer fluxos de pessoas para esses grandes centros urbanos. De acordo com os dados da Organização das Nações Unidas - ONU, publicados em seu Relatório Mundial das Cidades 2022, cerca de 56% da população mundial vivem nas cidades e há uma tendência desse número crescer para 68% até o ano de 2050. Com isso, tem-se “A expansão da cidade sobre o campo, a transformação do vilarejo em metrópole.” (Mocellin, 2011: 107).

Enquanto nas comunidades camponesas tradicionais, os sujeitos partilhavam modos de vida e objetivos semelhantes, e possuíam uma rede familiar de apoio dentre os seus

vizinhos com vínculos sólidos, nas cidades, por se constituírem de um número cada vez maior de indivíduos, abre-se o caminho para o convívio com os mais diversos modos de ser, de agir e de pensar sem de fato construírem uma relação estreita. Como observa Mocellin (2011),

Com a ampliação dos contatos, mas com a diminuição da sua importância - e considerando a quantidade de pessoas que um cidadão de uma cidade tem de lidar sem manter vínculo afetivo, principalmente se comparado com um morador de um vilarejo -, a pessoalidade da comunidade foi perdendo espaço para a impessoalidade da metrópole. (MOCELLIN, 2011: 107)

Nesse aspecto, com a falta de uma construção de laços afetivos com a ampliação das redes de pessoas que estão vivendo na cidade, a pluralidade de costumes e culturas, vindo de outros lugares do mundo que o sujeito urbano entra em contato faz com que ele experimente a sensação de insegurança. Há um medo de se confiar no outro, em razão da fragilidade do indivíduo na questão física, mas sobretudo na parte dos vínculos sociais que outrora era encontrado no Estado social que tecia uma rede de proteção ao redor dele. (Bauman, 2009).

Essa sensação de falta de segurança perpassa as possíveis interações com um estranho nos espaços públicos, por conta da desconfiança ao não conhecer a intenção do outro. Com isso, o sujeito experimenta o sentimento de perda de sua segurança pessoal ao andar pelas ruas. O medo de ser alvo de um crime e de considerar qualquer estranho como um potencial criminoso faz com que os sentidos da insegurança e de um perigo sempre à espreita criem raízes no espaço urbano.

Estar seguro na cidade passou a ser essencial na contemporaneidade, pois quando se cogita viver em um centro urbano implica ponderar também a sua segurança. No Objetivo de Desenvolvimento Sustentável - ODS 11, intitulado “Cidades e comunidades sustentáveis”, a ONU (Nações Unidas no Brasil, 2024) prevê a formação ideal de cidades seguras, visando o bem-estar e a proteção dos seus habitantes. A proposição de uma cidade segura como um dos objetivos de uma agenda global comum aponta para o sentimento dominante de que as cidades estão cada vez mais associadas ao perigo. Conforme Bauman (2009) isso se dá por conta da insegurança e do medo de estar no espaço público entre diferentes e desconhecidos, ocasionando o que chama de mixofobia - ou o medo do diferente.

Em um mundo cada vez mais globalizado que é marcado pela dinâmica de mudanças rápidas e frequentes na vida humana, nas formas de agir e pensar, no modo de consumo e na individualização, pode-se encontrar proteção na opção de estabelecer fronteiras dentro da própria cidade. Criam-se espaços fechados, com recursos de segurança como câmeras

e cercas elétricas. A arquitetura urbana é utilizada para construir espaços que protejam os seus habitantes e não os integre com os demais que proporcionam os sentimentos de medo e insegurança.

A intenção parece óbvia: criar espaços homogêneos, onde a diferença não tem lugar para entrar e estabelecer contato. Krenak (2020) observa isto como viver em uma abstenção civilizatória, já que se nega a pluralidade das formas de vida e de hábitos. Mas somos seres diversos. Esses espaços fechados, na cidade, seguem o caminho da segregação. Para Rolnik (1995), um espaço que é demarcado por cercas define o lugar de cada coisa com muros visíveis e invisíveis. Com isso, constrói-se, no ambiente da cidade, um medo constante. A sensação de perigo prevalece no espaço urbano e revela a falta de pactos de solidariedade.

2.1. A Relação entre as Pessoas e o Espaço Urbano

Conforme Lefebvre (2001), a vida urbana pressupõe deparar-se com modos de viver e padrões de existência diferentes, que coexistem nas cidades; nesse sentido, a particularidade de se habitar em uma cidade é participar da vida social. É, pois, no espaço público que se pode encontrar múltiplas formas de expressão de ideias e de costumes. Isto cria a possibilidade de conhecer e ter contato com a multiplicidade que habita na cidade. Apesar disso, na cidade contemporânea tende-se ao contrário e se constroem ressalvas em relação à diversidade. O espaço público, principal local de encontro com a diversidade, acaba por ser esvaziado.

Uma característica do espaço público é a não necessidade de uma prévia seleção entre as pessoas para estar nele. Essa essencialidade do espaço público passa a ser tida como uma ameaça à segurança pessoal do sujeito. Isto porque, no espaço público, o contato com as diversidades de pessoas que compõem as sociedades urbanas atuais, depende de se ter a confiança necessária para estreitarem laços entre si. O ato de circular por esses locais públicos pode causar a sensação de insegurança para muitos indivíduos, em razão das diferenças entre as pessoas que ocupam o lugar; elas são desconhecidas, imprevisíveis e suscitam temor de uma possível violência. Esse sentimento de perigo leva alguns habitantes da cidade a esvaziarem o espaço público, como praças e parques. Com o esvaziamento dos espaços públicos, construímos cada vez mais muros para nos separar do outro dentro da cidade.

Para Bauman (2009) a vida do sujeito em uma cidade tem uma experiência ambivalente, já que a diferença vinda de todas as partes do mundo pode atraí-lo na mesma medida em que pode repeli-lo. O cenário que se passa a visualizar, nas cidades contemporâneas, de

espaço fechados, de desconfiança e de insegurança, demonstra que o medo é o sentimento que vem sendo atuante na sociedade.

“A desorientadora variedade do ambiente urbano é fonte de medo.” (Bauman, 2009: 47). Logo, a convergência para um ambiente fechado é uma alternativa oferecida pela lógica neoliberal para que os habitantes da cidade com os recursos monetários suficientes, possam vivenciar um isolamento espacial de outros estranhos. Isto provoca uma reação mixofóbica, fazendo com que a vida na cidade pareça mais “propensa ao perigo” (Bauman, 2009: 50).

Nesse sentido, com o perigo associado às cidades, os espaços fechados são oferecidos como uma tentativa de encontrar uma comunidade para pertencer e compartilhar modos de vida similares; para estar em contato com outros semelhantes e buscar uma segurança entre essas estruturas. Comunidade para Bauman (2003) remete a um lugar calmo, aconchegante, um ambiente onde há a chance de se sentir completamente seguro e, munido dessa confiança, relaxar.

Comunidade é sempre o lugar onde podemos encontrar os semelhantes e com eles compartilhar valores e visões de mundo. Também significa segurança, e é nela que encontramos proteção contra os perigos externos, bem como apoio para os problemas pelos quais passamos. A sociedade pode ser ‘má’, mas a comunidade nunca sofre essa acusação. (MOCELLIM, 2011:106)

A partir dessa alusão à comunidade, os condomínios fechados seriam uma proposta de um espaço seguro em que alguns seletos habitantes da cidade possam estabelecer fronteiras no ambiente urbano. Bauman (2009: 87) os nomeia de “Gated Communities”, pois é um lugar onde só se é possível entrar com uma prévia autorização dos moradores, ou seja, não é permitida a presença de um estranho dentro dos seus limites. Entretanto, essas comunidades urbanas contemporâneas aumentam os temores dos seus habitantes e exigem vigilância 24 horas. Elas não inspiram um seguro coletivo contra as incertezas, mas oferecem um momento de alívio (Bauman, 2003). No Brasil, temos como exemplo de empreendimento de espaços vedados o Alphaville. O espaço público em Alphaville é arquitetado para oferecer conforto, comodidade e segurança aos seus habitantes. No documentário de Luiza Campos (2008), Alphaville do lado de dentro do muro, pode-se conhecer um condomínio fechado na cidade de São Paulo, onde os moradores desfrutam de escolas, mercados, shows etc dentro dos muros, ou seja, em um ambiente protegido, longe da cidade e das interações não desejadas das ruas.

Conforme se depreende do documentário de Campos (2008), Alphaville é um sonho neoclássico, longe dos perigos do mundo, vivendo uma vida ideal. Eles vivem em uma redoma de vidro cercados por muros, com guardas armados e câmeras de segurança de

prontidão 24 horas por dia. Mesmo assim, ainda sentem medo e as câmeras e guardas armados são um constante lembrete do perigo que é associado às cidades. Para Bauman (2009: 42), “A intenção desses espaços vetados é claramente dividir, segregar, excluir e não de criar pontes, convivências agradáveis e locais de encontro, facilitar as comunicações e reunir os habitantes da cidade.”.

Em um urbano no qual cada um conhece o seu lugar e se sente estrangeiro nos demais (Rolnik, 1995), as pessoas experimentam a sensação da perda da sua liberdade ao buscarem a sensação de proteção. Isto porque quando se erguem paredes que separam as pessoas na cidade, e não há como se sentir livre em meio a um espaço vigiado. Entretanto, como alerta Bauman (2003: 10), a liberdade e a segurança são aspectos preciosos para um viver humano satisfatório: “A segurança e a liberdade são dois valores igualmente preciosos e desejados que podem ser bem ou mal equilibrados, mas nunca inteiramente ajustados e sem atrito.”

Ainda conforme Bauman (2003) não há uma fórmula perfeita para se alcançar um ponto de equilíbrio entre a liberdade e a segurança. Nas sociedades contemporâneas, desiste-se cada vez mais da liberdade em nome da segurança, e uns dos fatores que impulsiona essa ação é a percepção das diferenças como ameaças. As fronteiras traçadas entre o eu e o eles acentuam tornam custoso o compartilhamento de experiências e a construção de vínculos através delas.

Com o sentimento do medo e da desconfiança, na vida dos habitantes da cidade, há uma abstenção da solidariedade para com o outro, desconfia-se do que o outro possa estar passando, pois antes de tudo cada pessoa preza pela própria segurança, e assim, “com a insegurança, estão destinadas a desaparecer das ruas da cidade a espontaneidade, a flexibilidade, a capacidade de surpreender e a oferta de aventura, em suma, todos os atrativos da vida urbana.” (Bauman, 2009: 68)

Mesmo com as alternativas de segurança oferecidas pela lógica do capital, o cenário que se passa a visualizar, na contemporaneidade, é de uma cidade segregada de muros construídos, espaços públicos cada vez mais esvaziados, e a perda da confiança e solidariedade entre as pessoas. O medo e a insegurança são os sentidos que se engendra no âmbito urbano. “Nossos medos são capazes de se manter e se reforçar sozinhos. Já têm vida própria.” (Bauman, 2009: 54).

2.2. A Lógica do Capital no Espaço Urbano

Como exposto até aqui, as opções de busca por segurança, na cidade, provocam um declínio na relação das pessoas e no espaço urbano. Além disso, os sentimentos de medo

e de insegurança permanecem no espaço público urbano. Bauman (2009) chama a atenção para que a arquitetura urbana que ergue os muros e as cercas impede a passagem do outro, mas não soluciona os problemas de segurança, pelo contrário, só continuam a alimentar. Entretanto, a lógica do capital incentiva os investimentos individuais em equipamentos de segurança. Conforme Bauman (2009: 54) “é possível obter grandes lucros comerciais graças à insegurança e ao medo.” Já que há um crescente investimento para se sentir protegido, sem os temores que podem estar a viver nos espaços públicos, os empreendimentos de Alphaville pelo Brasil podem ser citados como um exemplo.

Seguindo essa linha posta pelo capital, é possível adquirir uma segurança completa, desde que você tenha as condições financeiras necessárias para consumi-las. Esta concepção de segurança completa como apresenta Bauman(2009) não existe, é só uma noção que foi criando raízes com o andamento dos processos globais e incentivada pelas indústrias do capital que incorporou a questão da segurança e do medo como mais uma mercadoria. Já que o medo gera lucro e a segurança pessoal é uma ótima estratégia para as vendas, estes são dois elementos rendosos para o mercado capitalista.

Para Rolnik (1995) o espaço urbano é como um campo de investimento do capital. Seguindo a prerrogativa de consumo que há na sociedade contemporânea, morar em um espaço tal como Alphaville significa ter um alto status social, bem como um grande poder aquisitivo e um elevado grau de consumo. Estes são requisitos para se viver no paradigma neoliberal. Sob o pretexto da segurança, o capital lucra com o medo e a insegurança, pois são uma fonte inesgotável de rendimento, já que a alternativa dada para diminuir a questão desses sentimentos acaba por continuar mantendo-os. A construção de ambientes vedados e vigiados, mais do que ser pela necessidade do habitante da cidade em estar em um lugar protegido e seguro, é pelo lucro. Na configuração contemporânea, “É possível dizer que hoje o mercado domina a cidade.” (Rolnik, 1995: 29)

Na afirmativa de Krenak (2020: 23) de que o “capitalismo teve metástase, ocupou o planeta inteiro e se infiltrou na vida de maneira incontrolável” percebe-se que a lógica do capital afeta não apenas a relação social entre as pessoas, já que a solidariedade é enfraquecida, mas também a relação delas com o espaço que vivem. Ao criar a segregação espacial, as pessoas vivem recolhidas em seus espaços fechados, o que provoca a falência do espaço da rua como lugar de trocas cotidianas. No espaço público predomina, então, o sentimento de insegurança.

Essa lógica pode transformar qualquer coisa em mercadoria, incluindo o medo e a segurança: “O mundo ocidental formatou o mundo como uma mercadoria e replica isso de maneira tão naturalizada.” (Krenak, 2020: 54). Na organização da vida na cidade contemporânea, ser um consumidor ativo de mercadorias é o parâmetro para os moradores compartilharem

os espaços urbanos. “Cada sujeito foi levado a conceber-se e a comportar-se, em todas as dimensões de sua vida, como um capital que devia valorizar-se.” (Dardot; Laval, 2016: 201). Na configuração das cidades contemporâneas encontramos expressa essa lógica mercadológica e individualista, como se verá a seguir sobre a Região Metropolitana de Recife.

3. Segurança e medo no Cotidiano da Região Metropolitana do Recife

Na atenção dada à Região Metropolitana do Recife-RMR, buscamos encontrar suas redes de interdependências e, nelas, os sentidos e sentimentos, habitus e valores sociais e as condições locais/globais que configuram a vida na cidade, em particular sobre a segurança e o medo para estar nos espaços públicos. Do material coletado depreende-se que o sentimento do medo é uma realidade presente na vida dos moradores da RMR ao circularem pelas vias públicas. Medo, insegurança e indiferença os acompanham até a chegada nas suas casas e muitas vezes penetram seus muros.

A segurança é associada a um bem adquirível que só aqueles com condições financeiras podem possuir, por exemplo, um transporte privado. Entretanto, muitos não têm essa opção disponível e mesmo para quem consegue acesso, a insegurança permanece, pois o perigo vinculado à cidade é um fator de lucro capitalista e as ofertas do mercado só continuam a alimentar esses sentimentos.

Na realização dos grupos focais, reunimos pessoas que tinham por característica em comum morarem na cidade, bem como circular por seus espaços, e através dessa interação grupal foi possível apreender suas experiências e as suas opiniões sobre o viver na cidade no contexto da segurança. A RMR, tal como várias partes do Brasil, evidencia uma segregação espacial, exposta na fala dos seus moradores, que aludem ao medo e à insegurança na vida na cidade.

Na fala desses habitantes, passar pelas ruas do centro da cidade do Recife se dá por necessidade; seja para ir a uma consulta médica, ao trabalho ou à escola, somente atividades obrigatórias levam os levam a transitar pela cidade. Não é um prazer, ou uma busca por conhecer coisas novas, mas uma escolha racional de percursos e espaços menos inseguros, como aparece no relato de participante do GF2: “Tem locais em que conseguimos transitar mais que outros”. O ato de sair de casa para as ruas envolve uma verdadeira preparação, pois é preciso pensar no que pode ser roubado, ou seja, é preciso ter um objeto reservado para esse fim, prevenindo uma perda maior.

Esse relato é consonante ao dos moradores de São Paulo no documentário de Campos (2008), sobre o deslocamento até o centro da cidade. O sentimento de medo ao transitar

nos espaços públicos acompanha os habitantes das metrópoles a todo momento, seja em São Paulo seja em Recife. Outro ponto que foi mencionado pelos integrantes dos grupos focais é a desconfiança que sentem quando um desconhecido fala com eles nas ruas. Pode ser uma simples informação, mas também tem grandes chances de eles serem vítimas de uma violência. Ao estarem no centro do Recife, por exemplo, eles acreditam ser necessário ficar em alerta e não baixar a guarda em nenhum momento: “Quando uma pessoa fala na rua, a gente responde andando, não para”, afirmou uma senhora no GF6, realizado num bairro de periferia do Recife.

Um participante do GF2 relatou que nem mesmo em casa se sente seguro. Ele falou sobre um episódio de uma invasão no prédio em que mora, no bairro de Candeias, em Jaboatão dos Guararapes, que detinha todos os aparatos de seguranças possíveis, mas que nem mesmo isso inibiu a ação da violência. Ficar em casa não traz mais o sentimento de segurança que um lar deveria trazer, em contrapartida, traz o sentimento de prisão, expresso no reconhecimento de que “perdemos a liberdade”, conforme ponderou uma das participantes do GF6. Para eles a rua não é segura, mas também muitas vezes nem a própria casa cumpre o papel de espaço seguro. Em algumas das diferentes realidades sociais que configuram as cidades, a proposta das cercas com que se trata o que está fora como uma ameaça e o que está dentro como um oásis, não se cumpre. O sentimento de insegurança permanece, pois, um muro sem vigilância é apenas um muro que não traz a sensação de proteção se ele não estiver sendo guardado. Quem pode pagar possui os aparatos de segurança, mas aqueles que não podem, utilizam recursos como os cacos de vidros nos muros das casas como defesa.

Alguns participantes de grupo focal revelaram acreditar que a segurança na RMR é maior dependendo da área da Cidade, como expresso na fala “É seguro porque é um bairro nobre” (GF2). No entanto, nem nos bairros mais nobres que eles consideram mais seguros e que podem custear uma maior segurança dá para se sentir totalmente seguro. Falas como “falta policiamento” (GF6) ou quando há policiamento “dá medo de que comece tiroteio” (GF7) e, ainda, “não me sinto segura em canto nenhum” (GF9) foram ouvidas em diversos momentos da pesquisa, demonstrando que conviver e circular na cidade é sinônimo de medo e desconfiança. Mesmo os aparelhos de segurança em vias públicas, como por exemplo câmeras de segurança, provocam sentimentos ambíguos neles.

A primeira pergunta que lhes ocorre diante das câmeras é se de fato elas funcionam ou se só estão ali como enfeite. Observar esse aparelho suscita dúvidas em sua eficácia, uma vez que a desconfiança está estabelecida como tônica das relações sociais. Alguns dos participantes dos GFs demonstraram sentir segurança em alguns âmbitos, como no transporte privado: “Me sinto seguro apenas no carro, independente de onde esteja.” (GF2).

No mesmo grupo, outro participante disse que quando possível não pega os transportes públicos, optando pelo serviço do Uber, pois assim se sente mais seguro. Percebe-se que um transporte privado traz uma maior sensação de segurança do que um transporte público. Essa ideia vai em harmonia com as opções de segurança provenientes do paradigma neoliberal que, conforme Dardot e Laval (2016: 213), oferece “Um imenso mercado de segurança pessoal.”. A proposta neoliberal de consumo individual de segurança parece bastante disseminada entre os integrantes dos grupos focais e manifesto na afirmação de um participante no GF1: “quem tem condições, paga por sua segurança particular”.

3.1. Os sentidos da (In)segurança e da (in)diferença na cidade contemporânea

Nesse ponto, focamos nas falas de 23 jovens universitários que foram ouvidos nesta pesquisa, através do método de grupo focal. As e os jovens foram reunidos em dois grupos distintos e em dias diferentes, conforme sua associação a duas turmas pertencentes respectivamente aos Cursos de Bacharelado em Ciências Biológicas (10 estudantes) e Ciências Econômicas (13 estudantes). Conforme relataram, em geral, circulam pouco pela RMR e, em particular, pela cidade de Recife, sob a alegação de que as cidades pernambucanas não dispõem de infraestrutura e superestrutura. O que é a infraestrutura esperada por estas e estes jovens universitários?

Bons transportes públicos, limpeza, cuidados urbanos de embelezamento e preservação do patrimônio cultural e histórico, regulação e delimitação do comércio, policiamento “competente” (GF2). Esta infraestrutura seria conseguida pelo investimento estatal (agentes governamentais com forte cobrança para as Prefeituras Municipais) em políticas públicas. E o que compreendem por superestrutura? Em uma palavra, educação. Educação para destinar corretamente o lixo; educação para estar em público (“cidade muito barulhenta” - GF1); educação no trânsito e no transporte público; educação para lidar com os recentes eventos climáticos; educação para o emprego.

A reflexão sobre a vida nas cidades com estas e estes estudantes, moradoras/es nos bairros recifenses da Boa Vista, Torre, Casa Amarela, Jardim São Paulo, Morro da Conceição, Pina, Boa Viagem, Imbiribeira e nas cidades de Olinda, Jaboatão e Paulista, leva à compreensão de que a ausência de políticas públicas estatais e de educação para a vida em sociedade são os geradores da forte insegurança sentida na criminalidade e na imobilidade urbanas que afetam e condicionam suas rotinas. A vida na RMR aparece como restrita ao obrigatório e aligeirado (na medida do possível) deslocamento para o trabalho e para a universidade. O lazer está categoricamente desvinculado da cidade: por ser caro, por exigir um deslocamento difícil e também caro, e por remetê-los a áreas afastadas das moradias, como o centro histórico de Recife.

A sensação de insegurança generalizada é marcante no sentimento de falta de bem-estar entre as e os estudantes entrevistados. A insegurança está no medo do assalto “em qualquer hora e lugar”, na existência de muitos “lugares ermos” (GF2), na desconfiança no outro, uma vez que “todos podem ser criminosos”, na atenção e tensão constantes, no “susto” (GF1) - sensações permanentes de medo que forjam o sentimento da indiferença em relação ao outro, diferente e perigoso.

Insegurança e desconfiança aparecem, portanto, como uma violência urbana que não está na concretização do ato violento (assalto, roubo, sequestros), mas num espectro do possível. É possível ser assaltado, é possível ser empurrado ao tentar entrar no ônibus, é possível ser atropelado ao atravessar uma rua, é possível sentir medo ao andar pelas ruas de Recife, Olinda, Jaboatão.

Possibilidade, realidade e virtualidade (Lévy, 2011) misturam-se no imaginário e no ideário de cidade contemporânea, não por acaso. Tecnologias resultantes dos acúmulos de conhecimento vêm transformando todas as dimensões da vida humana desde a produção de bens de consumo até o consumo em larga escala destes bens, sem apontar para as necessidades de reflexão e crítica sobre o modelo tecnológico global e capitalista dominante. Se sobram recursos tecnológicos que nos abrem inúmeras janelas de possibilidades - da violência urbana ao êxtase urbano - e de fugas da realidade (dentro de muros ou em ambientes virtuais), faltam interesse e valorização para o investimento em tecnologias sociais dirigidas ao convívio nas cidades contemporâneas.

Tem-se, assim, na percepção das e dos universitárias/os escutadas/os uma configuração urbana desagradável, não acolhedora e não estimulante, na qual estão reunidas características de uma vida coletiva intrinsecamente problemática: a concentração de pessoas, a desigualdade social, o ritmo de vida acelerado, o saneamento incompleto ou ineficaz e a insegurança que paira sobre as condições locais/globais de estar junto na cidade.

O “cansaço”, o “desgaste”, a “pressa para chegar” (GF1) enquanto elementos da vida na RMR indicam comportamentos urbanos que moldam a socialização e a convivência na cidade contemporânea. Nesse sentido, cabe questionar se falta educação ou se esta é a forma contemporânea do estar na cidade. As pessoas aprendem a viver e conviver nos espaços públicos pela própria vivência nas dinâmicas urbanas. O fato de no Japão o transporte coletivo funcionar, como mencionado no GF2, e não funcionar em Recife e adjacências, parece revelador dos formatos de partilha do espaço público em ambos os lugares e, neles, de construção dos sentidos da (in)segurança e da (in)diferença.

Após a realização dos grupos focais, percebe-se que viver em uma cidade da RMR que é

orientada para o comércio com fontes de capitais disponíveis para estruturar ambientes vedados, o medo e a insegurança permanecem no coletivo. Nas falas dos integrantes dos grupos focais se identifica que as cidades possuem o perigo como característica. Bauman (2009: 40) alerta: “as cidades - que na origem foram construídas para dar segurança a todos os seus habitantes - hoje estão cada vez mais associadas ao perigo”.

Mesmo com os aparatos de segurança, que têm a prerrogativa de trazer proteção, as pessoas não se sentem seguras, uma vez que não inibem a violência e são um lembrete constante do sentimento de medo e de perigo. Ainda assim, há um crescente investimento nesses itens, para quem pode consumi-los. As opções oferecidas pelo sistema capitalista para a questão da segurança não são eficazes para as relações pessoais e sociais dos habitantes das cidades, pois essas alternativas são mais uma forma de lucro, já que “o ‘capital do medo’ pode ser transformado em qualquer tipo de lucro político ou comercial.” (Bauman, 2009: 55).

Considerações Finais

A pesquisa com moradoras e moradores da RMR evidencia que a configuração das cidades contemporâneas está marcada pelo neoliberalismo que articula os âmbitos da vida humana como um capital a ser valorizado e forma sujeitos com uma racionalidade econômica que vai aplicada em suas ações e maneiras de pensar. O neoliberalismo também concorre para estabelecer uma sociedade de consumo, em que os estímulos para adquirir bens de modo individual são sempre temporariamente satisfeitos enquanto mais mercadorias são oferecidas.

O neoliberalismo coloca a segurança e o medo como mais uma de suas múltiplas formas de obter lucro. A questão da insegurança não é resolvida ao se construir espaços fechados, pelo contrário só se reforça o problema que as cidades enfrentam criando um cenário de medo e de indiferença, com o espaço público sendo uma das grandes vítimas. Assim, mais Alphavilles são construídas pelo Brasil e são desejadas como um objeto de segurança, de status e de consumo.

Como é possível se ocupar de uma cidade como um direito (Lefebvre, 2001) se muitos se isolam criando barreiras físicas que só reforçam ainda mais os problemas? Não é possível construir uma configuração social urbana em que uns possam contar com os outros (Krenak, 2019) se a cidade se torna um espaço de desconfiança e de medo que se estende das vias públicas para as casas como percebemos na fala das pessoas nos grupos focais.

A demanda por segurança, na lógica neoliberal, significa investimento em espaços privados onde as pessoas que os ocupam são as mais semelhantes possíveis e onde as diferenças não

têm lugar. A postura de mixofobia (Bauman, 2009) se revela nesses planejamentos urbanos quando essas diferenças são tratadas como um elemento a ser temido e evitado. Para superar o risco da insegurança, na lógica neoliberal, é necessário consumir e investir em mercadorias. Mas somente poucos sujeitos conseguem alcançar esse nível de consumo, e são aqueles que constroem sua vida como um capital, calculam o benefício de cada ação de maneira racionalmente econômica. Nesse sentido, a segurança é uma mercadoria a ser constantemente adquirida que traz como brinde a indiferença com as e os diferentes. Conclui-se, assim, que o medo e a segurança são mercadorias que geram lucro na configuração urbana da insegurança e da indiferença, mas não apenas. Geram, também, novos problemas de ordem social, política e individual.

Por fim, temos que a cidade segura foi idealizada pela Agenda 2030 da ONU no ODS11, enquanto uma meta a ser construída para o bem-estar humano global. Associada à resiliência, à sustentabilidade e à inclusão, a segurança aparece como uma qualidade almejada para a vida nas cidades contemporâneas. Há nessa formulação duas ordens de problemas: 1) a segurança anunciada como uma expectativa e não como um processo social e comunitário; 2) a diversidade local de modos de cidade e a consequente diversidade de sentidos locais para a cidade segura não cabem na proposição global da Agenda 2030, o que desfavorece um percurso para o acolhimento das diferenças como uma vivência intercultural no espaço público - este sim um objetivo capaz de contribuir para a configuração de cidades seguras.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. RJ: Zahar, 2003.

BAUMAN, Zygmunt. *Confiança e medo nas cidades globais*. RJ: Zahar, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. RJ: Zahar, 2001.

CAMPOS, Luiza. *Alphaville do lado de dentro do muro*. 2008. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=RrUW_-5lZvA&t=4s. Acesso em: 07/05/2024.

DARDOT, Pierre. LAVAL, Christian. *A nova razão de mundo: ensaios sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE divulga relação da população dos municípios. Agência de Notícias. Editoria Estatísticas Sociais. 30 Agosto 2023. Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/37758-ibge-divulga-relacao-da-populacao-dos-municipios>. Acesso em

05/01/2024.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. SP: Cia. das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. Ideias para adiar o fim do mundo. SP: Cia. das Letras, 2019.

LEFEBVRE, Henri. O direito à cidade. SP: Centauro, 2001.

LÉVY, Pierre. O que é o virtual. SP: Editora 34, 2011.

MOCELLIM, Alan. A comunidade: da sociologia clássica à sociologia contemporânea. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.17, n. 2, pp. 105-125, 2011.

NAÇÕES UNIDAS no Brasil. Sobre o nosso trabalho para alcançar os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável no Brasil. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/sdgs>. Acesso em 07/05/2024.

ORGANIZAÇÃO das Nações Unidas. ONU-Habitat: população mundial será 68% urbana até 2050. 01 de julho de 2022. Disponível em:

<https://brasil.un.org/pt-br/188520-onu-habitat-popula%C3%A7%C3%A3o-mundial-ser%C3%A1-68-urbana-at%C3%A9-2050>. Acesso em: 07/05/2024

ROLNIK, Raquel. O que é cidade. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

AS LINHAS DA CULTURA. UMA ABORDAGEM TEÓRICO-ETNOGRÁFICA DO OPERARIADO AGRÍCOLA ALENTEJANO DURANTE O ESTADO NOVO PORTUGUÊS.

JOÃO VALENTE AGUIAR⁴

RESUMO

Este artigo recorre a uma perspetiva sociológica com o objetivo de reconstruir, analítica e empiricamente, um objeto de estudo muito particular. O artigo responde a este desafio tendo como base uma aproximação etnográfica a um objeto de estudo relativamente desconhecido: os trabalhadores assalariados rurais do Alentejo. Agregando dados qualitativos assentes na análise de conteúdo de poemas e canções populares da região e em testemunhos de antigos operários agrícolas, o artigo busca reconstruir uma trajetória das mobilizações históricas no Alentejo durante o Estado Novo português (1926-1974). O propósito central passou por dar conta da interação entre a esfera cultural, atendendo aos seus dispositivos simbólicos e ideológicos, e o processo de organização e mobilização da referida classe social.

Palavras-chave: Cultura. Classes sociais. Etnografia.

ABSTRACT

This article uses a sociological perspective with the aim of reconstructing, analytically and empirically, a very particular object of study. The article responds to this challenge based on an ethnographic approach to a relatively unknown object of study: rural salaried workers in Alentejo. Adding qualitative data based on content analysis of poems and popular songs from the region and testimonies from former agricultural workers, the article seeks to reconstruct a trajectory of historical mobilizations in Alentejo during the Portuguese Estado Novo (1926-1974). The central purpose was to account for the interaction between the cultural sphere, taking into account its symbolic and ideological devices, and the process of organization and mobilization of the aforementioned social class.

Keywords: *Culture. Social classes. Ethnography.*

Introdução

Num ensaio sociológico referente às condições sociais e culturais das classes trabalhadoras norte-americanas, Michael Burawoy lançou a interrogação «porque os operários trabalham tão duramente?» (Burawoy, 1982, p.xi). Para o autor, a construção do consentimento constitui o foco central da sua análise.

Numa direção complementar mas alternativa, o ponto de partida para a pesquisa aqui exposta poder-se-ia expressar na questão: “porque em determinadas condições se mobilizam os trabalhadores?”. No fundo, procurou-se repensar de que modo se pode operar a ação social junto de classes sociais desfavorecidas em determinados contextos históricos. Com efeito, num plano de menor abstração analítica, esta pesquisa surgiu orientada para a prossecução de um objetivo central: indagar da forma como a cultura popular produzida pelo operariado agrícola alentejano contribuiu para a mobilização social e política dessa classe social durante o Estado Novo. Nesse sentido, foi fundamental interrogar o social a partir de uma perspetiva sociológica que incluísse uma veia temporal. O propósito de investigação aqui exposto versou a integração de conceitos que remontam a dimensões predominantemente simbólicas - a cultura popular - com conceitos que se repercutam numa aproximação mais histórica - a formação da classe trabalhadora.

A este propósito, definiu-se cultura popular a partir de proposições que contemplem, num primeiro momento, a geração e produção de cultura, isto é, de objetos materiais, mas também de sentidos, de representações, de valores, de redes de sociabilidade e de interações individuais e grupais pelos trabalhadores. Adicionalmente, a conceptualização da cultura popular, sobretudo em referência à subjetividade operária, implica compreender que a sua presença na sociedade é variável, consoante o grau de contradições e de correlação de forças das classes populares no campo mais vasto das classes sociais. Finalmente, a cultura popular (e) operária é igualmente variável no espaço que ocupa no campo cultural, de acordo com a maior ou menor penetração da cultura e das ideologias de outras classes, bem como do intercâmbio e influências estéticas que se estabelecem entre si.

Num outro plano evocamos o conceito de formação da classe trabalhadora. Edward Thompson definiu a formação da classe trabalhadora como um conjunto de dinâmicas intrínsecas à classe social, «um processo ativo que deve tanto à agência como ao condicionamento» (Thompson, 1991, p.8). Basicamente, Thompson trabalha a relação dialética entre capacidade - histórica e contextualmente variável - de organização própria e por iniciativa da classe e os freios ao desenvolvimento da auto-organização da classe colocados pelas estruturas sociais (Estado, mercado, ideologias) e pela classe dominante. Assim, a classe social não é em Thompson uma estrutura mas um processo, um conjunto

articulado de práticas coletivas dotadas de historicidade. Isto é, uma mesma classe social é passível de adotar diferentes comportamentos e ações coletivas ao longo da sua existência histórica. Por outras palavras, cada classe social tem um campo possível de produção e efetivação de práticas próprias - culturais e políticas - e que estas podem fornecer ou receber elementos de práticas de outras classes.

Por conseguinte, a «classe entende-se como um fenómeno histórico unificando um número de eventos aparentemente desconexos, tanto na matéria bruta da experiência como na consciência. Enfatize-se que este é um fenómeno histórico. Não vejo a classe como uma “estrutura”, nem mesmo como uma “categoria”, mas como algo que acontece na realidade (e que pode ser mostrado como aconteceu de facto) das relações humanas» (idem).

No fundo, dois eixos conceituais que pretenderam captar não apenas um fragmento da cultura popular alentejana, no Sul de Portugal, ou o trajeto sócio-histórico dos assalariados agrícolas daquela região, mas a sua inter-relação. O enfoque nesta interrelação teórica repercute-se num percurso metodológico específico. Com efeito, derivada da necessidade de aprofundar a imbricação entre duas dimensões - uma de ordem simbólica, outra incrustada ao nível de uma projeção sócio-histórica - a metodologia acionada passou pela combinação de uma abordagem etnográfica com uma aproximação sociológica a um percurso histórico específico. De facto, a perspectiva etnográfica registou níveis mais profícuos na medida em que se inseriram os produtos culturais num segmento espaço-temporal mais amplo e circunstanciado. Por outro lado, a relação histórica da ação social coletiva do operariado agrícola alentejano com a esfera da cultura não é independente dos contextos de sociabilidade presentes na produção simbólica dessa população.

De seguida, na secção 1, expõem-se os contornos do percurso metodológico acionado. Nas secções 2 a 4 embrenhou-se a pesquisa em termos dos significados e eixos simbólicos, políticos e históricos que permearam aquela classe social.

1. O mapeamento metodológico da pesquisa de terreno

Para a fecundidade de um trabalho de investigação sociológica afirma-se pertinente «conjugar e fazer coexistir a linguagem da experiência, de estar e pensar no trabalho de campo, com a linguagem da teoria, que permite objetivar e racionalizar o que ocorreu» (Caria, 2002, p.10). Como mediador das duas linguagens - empírica e teórica - a metodologia protagoniza uma «construção estratégica» (idem, p.9), uma ponte entre os dois tabuleiros. Segundo Madureira Pinto e João Ferreira de Almeida, é inquestionável a existência de uma reciprocidade entre teoria e empiria: «sendo, pois, a investigação empírica largamente tributária da teoria, já se vê que a progressão na produção de

conhecimentos concretos se terá de fazer, em larga medida, na dependência e do ritmo e natureza da análise propriamente teórica. O que não significa que a pesquisa empírica esteja impedida de exercer, ela própria, uma influência marcante sobre a teoria que comanda os seus momentos fundamentais» (Pinto e Almeida, 1995, p.124). No fundo, para um mergulho consequente no real-social torna-se necessário estabelecer e definir uma «estratégia integrada de pesquisa» (Costa, 2001, p.129) que «organize criticamente as práticas de investigação» (Pinto e Almeida, 1995, p.80).

Nesta pesquisa - que constitui um estudo centrado numa pesquisa de terreno com características etnográficas - procurou-se cumprir a sugestão de Firmino da Costa: a necessidade de «uma presença prolongada do investigador nos contextos sociais em estudo e contacto direto com as pessoas e as situações» (Costa, 2001, p.129). Nesse sentido, uma presença relativamente longa no terreno (cerca de quase quatro meses) veio acompanhada de um mapeamento metodológico que orientasse e organizasse o trabalho de campo. No fundo, a assunção e enunciação de princípios metodológicos que se coadunassem com os objetivos da pesquisa andou de braço dado com uma «atitude sociológica» que «foi sempre a de expectativa, a de abertura preponderantemente recetiva» (Pais, 2000, p.13). Por conseguinte, a abordagem de cariz etnográfico - mais no que toca ao processo de recolha e tratamento da informação do que propriamente na construção teórica prévia - procurou corresponder a uma «análise centrada na construção social do quotidiano, partilhado em rotinas de ação e negociado em consensos e conflitos sobre regras de significação e de uso legítimo dos recursos, e não em qualquer visão “essencialista” e/ou exótica da cultura local» (Caria, 2002, p.14).

O mesmo consiste em afirmar que o processo de organização da pesquisa não se baseou na construção de um objeto de estudo singularíssimo ou portador de qualquer missão histórica definida de antemão, mas que as “conclusões” alcançadas decorrem da dinâmica descortinada no decurso do próprio processo de investigação. Em termos práticos, a articulação entre teoria geral de partida e mergulho etnográfico no terreno não funcionou somente como um exercício de ligação entre os níveis macro e micro da realidade social. Nos marcos da *grounded-theory*, o método etnográfico revelou-se fundamental como alavanca estratégica capaz de respaldar os dados empíricos num quadro teórico final, o que Seale define como «generalização teórica» (Seale, 2000, p.109).

Consequentemente, reforça-se a relevância dos procedimentos etnográficos de pesquisa para, por um lado, colher os elementos de ordem subjetiva e simbólica existentes no solo da realidade social e, por outro lado, os poder enquadrar em termos mais genéricos num quadro teórico mais abstrato. Na verdade, a construção de princípios teóricos gerais - conceitos, conjuntos de conceitos e hipóteses - não é, do nosso ponto de vista, um

exercício antagónico com o municiar de procedimentos qualitativos e etnográficos. Ao mesmo tempo, não se procurou generalizar precipitadamente conclusões de um caso específico vivido pelo operariado agrícola alentejano entre 1926 e 1974.

Para a robustez do mapa metodológico de orientação da pesquisa empírica abraçou-se uma postura de constante reflexividade sobre as relações sociais de observação, ou nas palavras de Telmo Caria, «as condições sociais da observação/ inquirição do social» (Caria, 2002, p.11). Considerando-se que a produção teórica é necessariamente influenciada pela perspetiva adotada, a problematização teórica e metodológica da localização do pesquisador num determinado ponto de vista (analítico e no terreno) é impreterível para a solidez do estudo sociológico. Ao pesquisador no terreno não lhe basta apenas a reflexividade de forma a controlar os seus procedimentos e a orientar a sua trajetória de investigação. Importa igualmente que, entre outros domínios e competências, a pesquisa seja capaz de, mantendo o devido distanciamento metodológico, adequar a sua linguagem (verbal e não-verbal) ao público em estudo. Daí que a informalidade «que supõe um processo de ajustamento recíproco, permita que, aos efeitos inerentes à presença do investigador no terreno e à interação deste com as pessoas, não se venha juntar uma maior rigidificação dos papéis recíprocos do observador e do observado e uma maior rigidificação das categorias que organizam o processo de interacção verbal» (Costa, 2001, p.138). Por esta via, o pesquisador não apenas se aproxima mais estreitamente do seu objeto empírico de estudo como, simultaneamente, pode experienciar, sob condições de controlo e vigilância epistemológica, ética e metodológica, determinadas (micro)vivências dos agentes sociais.

Assim, a presença prolongada no terreno, a multiplicidade de dimensões analisadas do real e o confronto sistemático entre o seu habitus e o universo dos habitus dos agentes estudados funcionam como meios que permitem conferir objetividade à investigação. Ou seja, recolha e tratamento de dados levados a cabo com instrumentos técnicos e metodológicos controlados de forma sistemática, tendo em mente o princípio basilar do «conhecimento das condições de conhecimento» (Bourdieu, 1980, p.7). Tendo optado por um estudo orientado para a captação da subjectividade operária, é natural que a escolha da(s) metodologia(s) procure cumprir tal desígnio.

Nesse sentido, a metodologia qualitativa surgiu como a mais adequada para indagar dos significados e perceções que os trabalhadores extraem e manifestam a partir do seu envolvimento com as condições culturais (e extraculturais) de existência. Na prática, a maior preponderância da metodologia qualitativa prendeu-se com o facto de que «ao intentarmos a reconstrução das culturas operárias, somos obrigados a prestar a devida atenção aos modos de ver e aos modos de ser, sendo que as investigações sociológicas

quantitativistas baseadas em questionários fechados e na compilação de estatísticas são de importante mas limitada valia na reconstrução das estruturas de ver e sentir» (Kirk, 2004, p.51).

Por conseguinte, o estabelecimento de uma metodologia de maior pendor qualitativo assumiu uma importância capital no nosso trabalho. Acentue-se a necessidade de integrar técnicas que apelem à auto-expressividade do sujeito e numa abordagem plural das mesmas. Tal propósito enquadró a utilização de técnicas como a análise de conteúdo, histórias de vida, entrevistas semi-estruturadas e não-estruturadas, bem como a recolha e análise documental. Cada uma das técnicas procurou registrar diferentes facetas do polígono social complexo que abarca os fenómenos relacionados com a formação da classe trabalhadora e o papel da subjetividade e da cultura nesse processo. Por tudo o que tem sido enunciado, é razoável admitir este trabalho metodológico do pesquisador qualitativo se assemelha a um bricoleur, a uma «construção emergente» (Denzin, 1998, p.3). A capacidade que a metodologia qualitativa tem para resgatar «os momentos e os sentidos dos indivíduos» (idem) inclui uma combinação de dimensões com complementar estatuto analítico. Por um lado, temos, assim, a “voz” e a vivência do agente social como ele próprio a interpreta. Por outro lado, ocorre um exercício interpretativo do pesquisador que, sem adular a subjetividade do sujeito, produz uma reflexão compreensiva sobre a reflexão atuante do agente social. Tal facto implica apreender a pesquisa qualitativa como um local de «múltiplos métodos e práticas de pesquisa» (idem, p.5).

Denota-se, portanto, um enraizamento das técnicas de tonalidade interpretativa num trajeto de pesquisa bi-direccional entre teoria e empiria. Este movimento entre empiria e teoria convoca uma comunicação mais estreita entre processo real e processo de conhecimento. Destaque-se que isso não significa necessariamente a subversão completa da função de comando da teoria. Pelo contrário, trata-se de recusar as visões que tendem a fechar a teoria em si mesma, reduzindo a problematização sociológica a uma especulação escolástica. Na verdade, a teoria continua a ser o ponto de chegada de uma qualquer investigação sociológica. Ou seja, o maior vaivém entre teoria e empiria não é um fim, mas atua e interage como mola propulsora do incremento da qualidade heurística e afinamento dos quadros teóricos existentes. É neste âmbito que a supramencionada grounded theory aponta. Esta consiste no processo de «gerar teoria e a descoberta sistemática de teoria a partir dos dados recolhidos na investigação social» (Glaser e Strauss, 1997, p.3). Por outras palavras, trata-se de considerar que a adequação da teoria não está «divorciada do processo em que foi gerada» (idem, p.5). Nesse sentido, o pesquisador etnográfico não só se municia com um quadro teórico de partida, como, com o decurso da investigação, os dados empíricos permitem forjar novos eixos de fundamentação teórica,

complementando e refinando a análise.

De facto, a um arsenal teórico de partida - ancorado nos conceitos de cultura popular e de formação da classe trabalhadora procurou-se complementar a análise através da canalização de elementos e dados recolhidos no terreno, num diálogo entre elaboração teórica e indagação empírica que se procurou ser fecundo. Sublinhe-se ainda que um veio metodológico de forte inspiração etnográfica - procedimento essencial para captar material empírico da subjetividade operária alentejana como o canto popular dessa região (secção 2) ou testemunhos de agentes sociais que vivenciaram experiências naquele contexto (secção 3) - coexiste com uma abordagem de teor histórico com o propósito de inserir domínios da cultura operária num horizonte temporal mais vasto e potenciador de um enquadramento mutuamente causal entre sociedade, cultura e história.

Por fim, cabe enfatizar que os processos históricos não são nem, em primeira mão, mecânicos e despojados dos significados atribuídos pelos agentes e, em segunda mão, não seriam possíveis sem a espessura simbólica que os sustentam e lhes vibração humana. O mesmo é dizer entre classe social, cultura popular e ação social ao longo de um determinado período de tempo.

2. Uma primeira faceta da cultura popular alentejana: a poética cantada

Nesta secção abordam-se três eixos nucleares do trabalho empírico. Neste primeiro eixo consagra-se espaço ao estudo da canção (e poesia) popular em si mesma(s), antes de se enunciar as principais vias de acesso à substância daquela poética (cantada). Em termos genéricos, abordou-se o canto alentejano enquanto modalidade mais acessível para uma mais frutífera indagação empírica. No fundo, a poética cantada alentejana reporta-se a performances artísticas do operariado agrícola da região desde há centenas de anos. Na sequência da pesquisa de terreno, desenhou-se uma breve tipologia temática/semântica dos elementos mais presentes na poética cantada⁵ alentejana. Procura-se, assim, dar conta de um breve exercício prospetivo que possa relacionar a sua subjetividade com aspetos da ação social daquela classe social. Relativamente a este último tópico é fácil avançar com a ideia de que esta se caracterizou por ser uma subjetividade de resistência, de oposição à ditadura do Estado Novo (1926-74) e grupos sociais adstritos. Esta subjetividade operária encontra-se, portanto, espelhada numa das suas dimensões mais relevantes: a poética cantada.

No seio desta última resenham-se os seguintes tópicos temáticos:

⁵ O canto alentejano, como é vulgarmente denominado, constitui uma forma de poética cantada no sentido em que nesta prática cultural se entrecruzam duas técnicas artísticas principais: a poesia popular e sua correlativa musicalização por via da interpretação vocal.

a) a poesia propriamente dita. Dimensão auto-reflexiva da poesia popular sobre si mesma. Dentre outros domínios, este é certamente um dos que mais contribui para aferir do desenvolvimento estético do canto popular alentejano como uma criação artística de pleno direito.

b) a natureza. Os traços de humanização da natureza encontrados na poética cantada popular decorrem não de uma simples atribuição de características humanas a aspetos ou facetas do universo natural. De facto, existe uma certa metaforização, conotando diferentes domínios da natureza com distintas simbologias humanas.

c) o amor. Encontram-se nos cantos populares alentejanos tonalidades típicas de poemas de amor: a ausência do outro, a busca do outro, a saudade do outro, os desencontros. O corpo como materialização do amor mas também como limite terreno desse sentimento humano.

d) a reflexão sobre a condição humana. As dificuldades de sobrevivência, o desemprego por grandes períodos de tempo e o corte/dessacralização do viver religioso, desaguaram em reflexões sobre a condição humana que, em determinadas composições poéticas, se aproxima de um certo niilismo. O canto religioso é sobretudo marcante em períodos de festas religiosas, funcionando como translações temporais de tradições religiosas ancestrais - cantar aos Reis e no Natal - e que assumiam mais dinâmicas de ritualização nas festividades e menos uma consagração religiosa de um balizar da vida quotidiana terrena numa linguagem transcendental. Esta condição existencial leva o trabalhador rural a centrar a reflexão sobre a sua vida em termos muito práticos: sobre a natureza, sobre a paisagem e sobre si, o seu corpo e os seus semelhantes e como estes se relacionam com o mundo terreno que veem em seu redor.

e) terra ou lugar? O “apego à terra” tende a sintomaticamente ser atribuído a populações rurais. No fundo, as teses da *gemeinschaft* versus *gesellschaft*, ou seja, da comunidade versus a sociedade ou da tradição versus a modernidade, fundam uma aporia que, a mais das vezes, obscurece o real conteúdo de certos expedientes dos estilos de vida das populações situadas fora dos grandes centros urbanos. No Alentejo, nomeadamente no que pudemos recolher das canções populares, esse sentimento de “apego à terra” é mais uma ligação ao lugar do que propriamente à posse da terra como é mais característico no campesinato do norte de Portugal (Pinto (1985), Almeida (1999), Silva (1998)). De facto, mais do que um sentimento de propriedade, o operariado agrícola alentejano identifica-se, num primeiro momento, com o lugar onde habita e onde forjou a sua subjetividade. Temos assim uma forte presença da identidade local no corpo textual das composições populares alentejanas. Isto é, o modo de ser do operário rural alentejano fundamenta uma visão de identificação com o lugar mas não com a propriedade.

f) a condição do “pobre”⁶. Um dos fenómenos sociais mais identificativos do Alentejo durante séculos foi a pobreza e mesmo a miséria em que viviam milhares e milhares de famílias trabalhadoras. A profusão de composições poéticas (cantadas) descrevendo as condições penosas do operariado agrícola é imensa:

*Vêm-se corpos humanos
Suportando mil enganos
Da sociedade que os intruja
(...)
Semeando com fome e frio
Andam os corpos seminus
Acompanhando essa cruz
(...)
Farrapos da humanidade
Abandonados da sorte
Estendendo os braços à morte
À mercê da caridade
Na alta sociedade
Gastam-se notas aos maços
Vindo de ricos terraços
Ouvem-se risos de fera
Lá está o pobre à espera
Dos meios tostões dos ricaços.
(VVAA., 2001, p.71-72).*

O sentimento de injustiça em relação à miséria existente durante o Estado Novo nos campos alentejanos e o sentimento de compaixão com os trabalhadores pobres e mendigos assomam como dois dínamos da elevação da consciência social do operariado agrícola alentejano, facto bem espelhado na sua poética cantada. Registe-se ainda a perceção da situação de pobreza como um fenómeno não atribuído a fatores naturais ou inelutáveis, mas à situação amplamente favorecida do que chamavam de “ricaços”: os latifundiários e os senhores da terra.

⁶ No quadro temático do artigo, os tópicos f a h representam uma relevância acrescida e central.

g) a condição operária. Um elemento identificativo da cultura operária e popular alentejana era, inequivocamente, o trabalho assalariado. Desde as simples menções à vida de trabalho,

*Mondadeira alentejana,
Lenço de todas as cores,
Vai mondando, vai cantando
Cantigas aos seus amores.
(VVAA, 1994, p.67)*

até à centralidade do trabalho como marco de estruturação da vida quotidiana e na própria constituição das «regras do jogo no mercado matrimonial» (Almeida, 1999, p.258):

*Cefeira! Cefeira, linda cefeira!
Eu hei-de,
Eu hei-de casar contigo!
Lá nos cam...
Lá nos campos, secos campos,
Lá nos campos, secos campos, à calma a ceifar o trigo.
(VVAA, 1994, p.71).*

A consciência do núcleo estruturante e nevrálgico do trabalho assalariado é por demais evidente em dois poemas. No primeiro evidencia-se a condição humilhante da venda e compra de trabalhadores na praça das aldeias e vilas alentejanas pelos feitores e proprietários agrícolas, a troco de um salário e por um período temporário de trabalho (geralmente, uma época de colheitas).

*Meus senhores eu venho à praça
Este meu corpo oferecer
Este meu corpo-carcaça
De se comprar e vender
De se comprar e vender
De bem se negociar
No negócio de render*

Sem ele eu nada ganhar. (Lima, 2006, p.34).

MOTE

Ó trabalhador rural

Vem estudar esta lição

Se és tu que vives mais mal

Quando tudo tens na mão.

Vem cá pobre criatura

Da vida precária e cega

Que lutas com tanta miséria

E produzes tanta fartura

A tua tarefa é a mais dura

O teu sofrer é sem igual

O teu braço o principal

Que fornece o suave pão

Do qual não tens um quinhão

Ó trabalhador rural.

(Navarro, 2002, p.76).

Aqui denota-se uma aguda ilustração do cerne e dos efeitos do trabalho assalariado, isto é, da venda da força de trabalho como elemento estruturante das relações sociais de produção vigentes naquele contexto.

h) o confronto com o poder. Dos dois últimos eixos temáticos, com maior incidência causal, mas também pela articulação de todos os anteriores, o confronto da classe operária alentejana com a classe dominante nos campos e suas instituições representativas iria ser uma realidade. Em primeiro lugar, destaque-se o desaguar de múltiplas tendências secundárias mas nem por isso desprezíveis. O cruzamento entre a existência de um saber fazer performativo próprio - a poética cantada popular; a ligação à natureza e a pulsão de materializar um viver social que permitisse uma vivência frutífera e harmoniosa entre produtores e o mundo natural, bem como a humanização dos elementos naturais; a profusão de sentimentos de amor e de generosidade com o próximo; e o sentido existencial oscilante entre um pessimismo e uma consciência da vida humana operária como despojada a não

ser de si mesma e do seu lugar biológico - o corpo; marcariam, no seu todo, um modelo de variáveis essenciais para a consolidação de uma identidade operária muito própria.

Por outro lado, esse cruzamento que se poderia designar de secundário interliga-se com o cruzamento fulcral entre, por um lado, o sentimento de injustiça perante as condições de vida concretas do operariado e, por outro, a compreensão da sua condição de trabalhadores assalariados e de que seria nessa relação social que residiria a raiz principal do seu modo de viver, construiriam uma forte identidade e identificação coletiva da classe operária agrícola alentejana.

Nesse sentido, a criação de um mundo cultural muito próprio de representações sociais mas também de sociabilidades culturais moldaria a revivescência de um cenário social polarizado em termos de posicionamento social (a disparidade dos lugares de classe entre os agrários e o operariado da região) mas também em termos de ação social. Polarizado em termos de ação social, pela paulatina e gradual construção do operariado agrícola alentejano como sujeito social coletivo com referenciais simbólicos e com práticas culturais e políticas próprias e independentes. Logo, com interesses coletivos bem definidos e contrastantes com os dos senhores da terra e das autoridades. Portanto, o primeiro nível da constituição de um universo cultural operário passa pela assunção das diferenças entre trabalhadores e proprietários das terras, como agentes sociais distintos, mas intimamente relacionados nos seus propósitos políticos, sociais e económicos:

Há lobos sem ser na serra

Ainda não sabia

Debaixo do arvoredos

Trabalho de noite e de dia.

(...)

O rico é como o sapo

Só tem barriga e pança

O pobre é como a formiga

Só trabalha e não descansa.

(Lima, 2006, p.49).

Um segundo nível pode ser destacado no que toca à identificação dos interesses sociais fundamentais do operariado agrícola da região. Às dificuldades de sobrevivência económica e à opressão pelo regime ditatorial, na poética popular surge como vetor o contrariar da

dinâmica do regime e o horizonte simbólico de construção de uma sociedade diferente, mais democrática e com direitos sociais e políticos. A ambição de transformar a sociedade e construir novas formas de sociabilidade humana surge no poema “O meu sonho”:

*Eu sonho com um mundo novo, isento de maldade
 Em que os homens se estimem e dêem com amor
 Um mundo de ventura e eterna felicidade
 Donde p’ra todo o sempre seja banida a dor.
 (...)
 Um mundo em que haja paz em toda a terra
 Em que o ódio e a dor jamais tenham guarida
 Um mundo em que a semente da miserável guerra
 Se mantenha p’ra sempre dos homens esquecida.
 Eu sonho um mundo novo repleto de alegria
 Donde desapareça o mal que nos consome
 Um mundo em que se possa gozar a luz do dia
 E onde jamais alguém possa morrer de fome. (VVAA., 1987, p.59).*

Sinteticamente, a poética cantada do operariado rural alentejano evidencia traços muito específicos da sua identidade social e política. Não só uma abordagem existencial muito forte sobre a sua condição social; mas também; a construção mental e simbólica da terra como um utensílio a cultivar e não como a raiz natural das relações sociais de propriedade; a auto-identificação como trabalhadores com interesses económicos e políticos opostos aos dos grandes proprietários da terra; a produção de uma linguagem política e cultural alternativa do sistema de poder.

Todas estas dimensões culturais não se espelharam tão-somente no terreno da produção simbólica. Com efeito, materializaram-se no real concreto e histórico, logo, assumiram uma dimensão política e social.

3. Uma segunda faceta da cultura popular alentejana: reflexividade operária sobre a sua condição de classe

O segundo eixo da pesquisa de terreno debruça-se sobre a subjetividade de três protagonistas sociais pertencentes ao tempo e ao objeto de estudo. No fundo, surgiu

como analiticamente relevante nesse eixo resgatar e explicar as vozes de agentes sociais de modo a que estes pudessem comentar as suas vivências no decurso de processos sociais e históricos descritos anteriormente. Consequentemente, surgiu como relevante enquadrar as biografias de operários agrícolas em torno de uma coordenada específica: o sentimento de solidariedade entre os trabalhadores. Por seu turno, o recurso às histórias de vida recriou, pela evocação da experiência contada e vivida dos agentes sociais, uma nova manta de representações sociais e simbólicas. De facto, o método biográfico leva os agentes sociais a realizarem uma reflexão própria sobre um conjunto de acontecimentos e fenómenos que vivenciaram. Nas palavras de Machado Pais, «o que está em jogo no uso do método biográfico é a recuperação de memórias narradas do ponto de vista de quem as evoca» (Pais, 2001, p.107), o que parece dar a entender que as histórias de vida trazem para o texto analítico a tessitura da subjetividade dos indivíduos. No fundo, a análise sociológica enriquece-se aqui por via da recolha, tratamento e interpretação teórica do discurso dos agentes. Fundamentalmente, não se trata de fazer do discurso dos agentes matéria científica acabada ou sequer potencialmente explicativa. Na verdade, o retomar das palavras dos agentes cumpre, essencialmente, uma função de captação de camadas do tecido social dificilmente apreensíveis por outros métodos e técnicas. Basicamente, a enunciação das representações individuais e coletivas não cabe ao pesquisador, mas este deve ouvir, recolher e, finalmente, interpretar o universo simbólico, cognitivo e afetivo dos agentes sociais.

Daí que seja extremamente fecunda a seguinte elucubração de José Machado Pais: «em jogo» no método biográfico «está também a possibilidade de tornar visível o que nem sempre é empiricamente detetável, precisamente as dimensões invisíveis de um fenómeno» (idem). Por conseguinte, mais do que retratar vidas humanas na sua globalidade, pretendeu-se que os agentes sociais entrevistados alavancassem domínios de experiência operária num conjunto definido de temas diretamente conectados com a formação do operariado agrícola alentejano e com a sua base de sustentação: a cultura popular assente em valores de solidariedade e de união coletiva.

Recolher o «sentimento do período histórico» (James, 2004, p.290) contemplado foi o desígnio desta secção, em especial no que toca ao propósito de objetivar a consciência política e cultural de três operários agrícolas na sua concreção, na sua expressividade mais crua. Em poucas palavras, transformar os relatos dos trabalhadores em testemunhos orais.

Como base do trabalho de pesquisa, enfatizou-se o papel da cultura operária na formação da consciência política e social dos trabalhadores agrícolas alentejanos. Relembrando este tópico, deu-se a palavra aos agentes entrevistados e como estes apreendem a importância do coletivo e da solidariedade patentes nas redes de sociabilidade operárias.

FL, operário agrícola com 81 anos de idade e proveniente da aldeia do Couço, concelho de Coruche, considera que

nos trabalhadores alentejanos e ribatejanos da margem sul havia uma consciência da solidariedade muito grande. A importância da solidariedade via-se, por exemplo na que manifestávamos com os trabalhadores presos pelo regime. Naquele tempo afirmar os valores da democracia e da liberdade no contexto do regime ditatorial de Salazar era um enorme ato de coragem que só podia ser tomado coletivamente (FL).

Afigura-se como sociologicamente interessante a forma como FL aborda esta questão. Em termos simples, para que os trabalhadores alentejanos pudessem afrontar um regime político que consideravam como obstáculo à concretização dos seus interesses e das necessidades mais prementes, só a sua agregação grupal poderia funcionar como aríete contra o Estado Novo. Todavia, a unidade coletiva dos trabalhadores não bastava, segundo FL. Era preciso acrescentar-lhe três formas de consciência:

do mundo e do país em que viviam; da transformação social (mundo em constante mudança); do seu papel nesse processo de transformação. Isto tinha depois ligação com o próprio conceito que o trabalhador alentejano tinha de posse da terra. Havia até um ditado onde se dizia, “a terra? Para que a quero eu a ter? Quando entro em casa até sacudo os pés!” (risos) (FL).

Este “limpar a terra dos pés” conota uma noção de desprendimento em relação à propriedade individual e de despojamento corporal relativamente ao que não lhe é inerente. Até neste capítulo o assalariado agrícola alentejano assume uma condição de desapossamento dos meios de produção. No caso, simbólicos. Porém, este sentimento de comunidade repercute-se por vezes, refere o mesmo entrevistado, num certo sentimento de desconfiança de quem vem de fora, às vezes quase uma autarcia comunitária (FL).

Redimensionando as suas vivências quotidianas num campo cultural e de sociabilidade próprio, o operariado agrícola alentejano secretava produtos simbólicos seus, em grande medida autónomos de influências de outras classes sociais. Tomando o conceito de cultura num domínio mais vasto, percebe-se, por conseguinte, como as redes de interação, agrupamento coletivo e de sociabilidade inter-individual dessas comunidades rurais operárias consubstanciavam-se como fortes indutores de disposições morais, políticas, estéticas e significacionais claramente distintas das encontradas no seu exterior. A assunção destas experiências de vida passava por um sentimento de naturalidade com que tudo foi feito ali. Por exemplo,

as reuniões políticas faziam-se com um petisco e com um copo mesmo sabendo que corríamos o risco de surgir a Guarda [polícia rural portuguesa]. Isto permitia disfarçar as reuniões, mas também porque víamos a luta com alegria e não com

desespero, pelo menos da parte dos trabalhadores mais conscientes. Essa vivência em comunidade (FL)

consumava toda uma rede de sociabilidades e uma plataforma de produção profusa de conteúdos culturais muito próprios que se refletiam no viver coletivo e político dessa classe social.

E que classe era essa? A que classe pertenciam aqueles agentes? Explicitando, a que classe social assumiam aqueles agentes sociais pertencer? Para HC, operário de Montemor-o-Novo com 89 anos de idade,

isto aqui são operários agrícolas. É proletariado agrícola, não são camponeses como lá no Norte [de Portugal]. E não é por uma mania, é por uma razão científica. O operário agrícola não tem nada seu, não tem terra sua, só tem dois braços. Isto é um operário industrial ou agrícola para trabalhar. Ele não é camponês. Por isso, chamávamos operários agrícolas aos trabalhadores agrícolas. Já em 62 havia essa consciência sentida de que eram operários agrícolas. É um raciocínio, é uma consciência de classe como tem um operário não é? Para ele o que interessa é o trabalho não é a terra. Nunca quisemos a terra para nada, ela era para trabalhar (HC).

Mais uma vez, denota-se o tema de que a terra não seria uma propriedade ou uma posse a ser apropriada individualmente, mas um recurso a trabalhar coletivamente. Paralelamente, a noção arreigada, historicamente reproduzida e reapropriada, de que os trabalhadores agrícolas da região eram, na sua esmagadora maioria, assalariados não deriva de uma mera constatação estatística. De facto, como apontaremos na secção subsequente, parece evidente o elevado peso numérico e populacional do operariado agrícola em todo o Alentejo. Contudo, uma certeza estatística e demográfica não é idêntica à subjetividade com que os agentes sociais apreendem a sua vivência, localização e condição social. Assim, o desenvolvimento de uma linguagem política - ainda por cima, assumindo explicitamente a pertença a uma determinada classe social - cristaliza uma orientação simbólica e ideológica marcada e corporizada pelos operários da região. Notadamente, operários que residiam, sociabilizavam, conviviam e trabalhavam em unidades territoriais relativamente endógenas, portanto, culturalmente (e politicamente) com pouco contacto das influências e dinâmicas das classes dominantes e das instituições do poder político nos campos (a União Nacional, os Grémios ou as Casas do Povo). HC acrescenta ainda que essa vida comunitária dos operários agrícolas alentejanos não dispensava o canto coletivo.

Às vezes cantava-se, juntava-se muita gente. Aos domingos, dia que não se trabalhava, juntavam-se aos 20, 30 de braço dado a cantar as canções que tínhamos na época. Havia canções de amor, de raparigas e tal, depois ia para outra rua e

cantava-se outra sobre a terra e juntava-se muita gente. Nas ceifas, homens e mulheres cantavam. Ai cantava-se muito. A tirar cortiça assobiava-se. A esgalhar cantava-se, esgalhar é limpar o relevo. Nas mondas, que era antes da monda química, as mulheres e os homens cantavam ao desafio. A música animava o pessoal. Sem ânimo não havia luta possível (HC).

Esta extensão da vida cultural a toda uma série de atividades produtivas marcava o viver operário numa multitude de sentimentos e numa gama vasta de acontecimentos recreativos, sempre perpassados pela solidariedade e pela celebração simbólica da coletividade em que se encontravam.

Olha. Haviam muitos convívios. Se passasses numa rua de uma aldeia, mesmo aqui na cidade de Beja, ias ver muita malta toda junta a cantar e a dançar. O pessoal lá do norte como tu às vezes tem aquela ideia de que nós alentejanos divertimo-nos pouco. Mas não. Divertir não é bem a palavra certa mas que havia uma alegria na vida do dia-a-dia das pessoas havia. Essa alegria era motor da nossa fraternidade para as lutas. Também havia muita gente a ler em conjunto e sessões de leitura. Lembro-me de ver um operário culto, que tinha a quarta classe [quarto ano de escolaridade], a ler livros para alguns operários que não eram alfabetizados. Esse homem sabia até partes de romances de cabeça e contava isso na rua. Era muito giro. Claro que quando sentíamos a GNR [Guarda Nacional Republicana, polícia rural portuguesa] a aproximar das ruas o pessoal debandava e dispersava logo. Também tínhamos que ter cuidado com os bufos [infiltrados da polícia política da ditadura]. Mas nas aldeias era difícil ser bufo porque toda a gente conhecia-se, toda a gente comunicava entre si sempre que aparecia alguém de fora. As brincadeiras eram muito engraçadas na altura. As crianças brincavam sem brinquedos a fazer de conta que tinham brinquedos. Ou então fazíamos uns brinquedos com bocados de arame que às vezes se catava nas ruas. Depois os miúdos andavam a pedir, a correr pela cidade, eram moços ao abandono. Tinha coisas más. A gente sabia que tinha de ir trabalhar muito cedo, muitos logo aos 5 ou 6 anos. Muitos nem à escola iam e eram raros os que tinham mais do que a instrução primária. Mas eu tenho a ideia que apesar da miséria essa vida de garoto descalço ajudou-nos a ser solidários desde meninos. O que um apanhava de comida num campo levava aos outros. Mesmo na escola havia separação entre os meninos das várias classes. Levávamos quase uma vida de malteses mas onde não havia traição entre nós. A traição da confiança era das atitudes mais graves e mais condenáveis que alguém poderia fazer (TP).

Assim fala TP (84 anos) de Beja. TP corrobora igualmente a tese da incomunicabilidade cultural e sociabilitária entre os operários agrícolas e os grandes senhores da terra. Oferece ainda um exemplo concreto da forma de como (não) se relacionavam.

Com os latifundiários? Quase não falávamos, quando se falava. Era gente de grande insensibilidade. Por exemplo, o Dom Diogo em Ferreira do Alentejo. Não deixava no final da ordenha ou da apanha os trabalhadores aproximar-se e alimentar-se

do que quer que fosse que sobrasse. Era de um desprezo para com a fome de quem lhe produzia a riqueza... Era um sujeito horrível. Uma outra situação que não gostava nada era quando alguns trabalhadores vinham com um chapéu pedir ao café Luiz da Rocha esmola. Eram uma exceção, era gente medrosa. Ou então quando os trabalhadores saíam às arrecuas de falar com dom Diogo. Isso sim era degradante. Mas eu não os culpo. A malta era muito pobre, passava fome e era natural que achassem que o senhor deveria ser benemérito. Aquela gente odiava os trabalhadores. Viam-nos como animais ou sei lá o quê (TP).

Comparando com o que considera ser o individualismo característico das últimas décadas, TP exalta

a solidariedade coletiva manifestada pelo operariado agrícola no passado. Era uma solidariedade, uma união como não se vê hoje. Dou-te um exemplo, trabalhadores que davam o conduto ou parte dele para o homem conseguir resistir no trabalho. Alguns andavam com uma pedra na bolsa para fazer de conta que não se passava fome. Sol a sol, fome, nem sei como nós e aquela gente aguentava as ceifas. Ainda por cima trabalhava-se três a quatro meses por ano. O resto do ano era desemprego. Aqueles olhos cavados de fome metiam impressão. Se não fosse a união entre a malta não sei o que teria sido de nós. Eram outros tempos e era um outro regime mas era uma ajuda entre os trabalhadores que não há hoje. Era espontânea e que era comum a gente que nem era politizada (TP).

O sentimento de injustiça relativamente às condições de vida existentes durante o regime ditatorial ajudou a fermentar um sentido de pertença coletiva. Assim, a mobilização coletiva, mesmo no contexto da ditadura, assumia foros de maior facilidade na sua concretização.

Nos jogos de futebol, incentivava-se a participação da malta politizada no jogo em cada equipa. O objetivo era aproveitar aqueles laços de união e ir mobilizando os trabalhadores. No fundo, a malta quando se sentia injustiçada lutava mais facilmente. (...) Outro momento era quando todos nos juntávamos a cantar. Ali crescia uma união entre todos nós (TP).

A mobilização política e social ao longo da duração do Estado Novo demonstra que a movimentação de contingentes populacionais em torno de determinadas reivindicações não é um puro e linear resultado da ação de um agente político (ou sindical) organicamente exterior à classe. Na realidade, a transversalidade de disposições (e de predisposições) baseadas em sentimentos de solidariedade, de desprendimento em relação à propriedade privada da terra e no afrontamento/antagonismo (simbólico e ideológico) entre trabalhadores e grandes proprietários, evidenciam, no seu conjunto, que sem determinados fatores de índole cultural e de partilha densa de sociabilidades, a mobilização política não teria o alcance que os seus resultados, à primeira vista, poderiam fazer crer. Ou seja, as ações de reivindicação política e social nos campos agrícolas do Sul de Portugal ao longo

do Estado Novo tinham como pré-requisito a densidade das sociabilidades e da partilha identitária e cultural nas classes populares rurais.

4. Da cultura à política: a formação do operariado agrícola alentejano no Estado Novo

O último eixo do trabalho de terreno repercute um carácter ligeiramente mais historiográfico e processual: a formação e desenvolvimento das movimentações sociais e políticas do operariado alentejano entre o início da década de 30 e o 25 de Abril de 1974. De facto, a recolha de elementos documentais (excertos de jornais e dados estatísticos) sofreram, nesta secção, um processo interpretativo, acentuando os traços fundamentais acerca da movimentação política da classe operária alentejana. Também neste ponto se interliga fortemente a abordagem etnográfica com a aproximação espaço-temporal ao objeto de estudo. A este título, atente-se, nas lutas e movimentações coletivas do operariado agrícola contra o regime do Estado Novo.

Com efeito, o padrão das lutas operárias durante a ditadura derivou, como já vimos, da matriz cultural da classe trabalhadora agrícola alentejana mas também da organização interna da estrutura fundiária. Sucintamente, interligando território, recursos e relações sociais, importa caracterizar a mancha classista no Alentejo. Desse modo, atente-se no critério posse/propriedades da terra (principal meio e recurso social de produção) como o factor mais estruturante para a definição das classes sociais da região antes de 1974. Com efeito, aliada a uma baixa taxa de urbanização na região, chega-se a vésperas da Revolução dos Cravos com a seguinte distribuição das classes sociais:

Tabela 1 – Classes sociais nos campos alentejanos

<i>Classes sociais</i>	Latifundiários	Pequenos agricultores	Assalariados agrícolas
<i>Percentagem da população activa</i>	2,3%	14%	83,6%
<i>Área agrícola</i>	2.200.000 ha	1.000.000 ha	–
<i>Percentagem do total de terras</i>	68,7%	31,2%	–

Fonte: dados do INE (1968 - explorações agrícolas; 1970 - inquérito à população)

A concentração da terra na dobragem para a década de 70 era nítida. A classe dominante nos campos - uma parte ínfima da população, pouco mais de 2% - detinha mais de dois terços das terras, já para não falar que os cerca de 30% de terras restantes nas mãos dos pequenos agricultores eram, ou explorações com funções de subsistência familiar, ou eram propriedades com solos pouco férteis. Por outro lado, os assalariados agrícolas - que representavam, naquele período, pouco mais de 80% da população - encontravam-

se destituídos do recurso que eles trabalhavam quotidianamente: a terra. E isto quando tinham emprego. Quando se dá a Revolução de 1974 que iria instaurar o regime democrático estimam-se em cerca de 14 mil desempregados agrícolas (Piçarra, 2004, p.212).

Paralelamente, a situação económica do operariado agrícola da região é, no mínimo, precária. Para além do que ficou conhecido na região como o trabalho de sol a sol (ou seja, desde o nascer até ao pôr do sol) e dos baixos salários (Gervásio, 2004, p.182), este quadro de vulnerabilidade socioeconómica do operariado irmanava e complementava-se com um clima de repressão, na medida em que às dificuldades de subsistência dos trabalhadores da região, adicionava-se constantemente um espírito combativo de revolta com resultados óbvios na resposta violenta das autoridades policiais e repressivas do regime.

No que concerne à atividade económica, através de uma leitura atenta do Projeto do II Plano de Fomento (1958) para a agricultura, não se encontra sequer uma linha sobre a melhoria das condições de vida das populações trabalhadoras da região. Todo o Plano, alegadamente destinado a fomentar o desenvolvimento económico do país, não contempla nunca a melhoria dos salários na região, o combate ao desemprego, a introdução de mecanismos legais traduzidos em termos de contratos de trabalho, a modificação dos horários de trabalho, entre outros. Em todo esse texto oficial do regime apenas se encontram tópicos relacionados com «hidráulica agrícola», «povoamento florestal» e «reorganização agrária» (VVAA., 1958). Mesmo o último ponto - reorganização agrária - apenas foca a questão da melhor forma de reconfigurar a estrutura da propriedade em ordem a tornar o latifúndio mais rentável do ponto de vista económico.

Por conseguinte, a contestação ao regime do Estado Novo surge como uma extensão desta dupla dinâmica assente na esfera simbólico-ideológica - a cultura popular da região - e nas relações de propriedade preponderantes no latifúndio. A consolidação institucional do regime político do Estado Novo não apenas teve consequências ao nível da própria sobrevivência de uma forma fundiária arcaica: o latifúndio. Essa consolidação institucional do regime teve também reflexos na própria dinâmica da classe trabalhadora alentejana.

A primeira particularidade a registar consubstancia-se na necessidade que a classe operária agrícola da região teve em adotar formas de reivindicação que exigissem uma clara consciência política/social da longa duração das lutas sociais ao longo da duração do regime. Por outras palavras, a proliferação de organizações estatais e para-estatais como Casas do Povo, o Movimento Nacional Feminino, a Legião Portuguesa, a Mocidade Portuguesa, os Sindicatos Nacionais, a Fundação Nacional para a Alegria no Trabalho (FNAT), no seu conjunto denotam uma clara sustentação e robustez orgânica interna do regime, pelo menos até à sua primeira grande crise com o fim da Segunda Guerra Mundial e a derrota das experiências autoritárias por toda a Europa. Assim, face ao poder do

Estado e das suas instituições repressivas (Patriarca, 2000, p.458) ou de condicionamento cultural (Casas do Povo), a luta operária nos campos alentejanos assumiu novas formas relativamente ao que tinha ocorrido na Primeira República: iniciativas influenciadas pelo anarco-sindicalismo e assentes na ação direta. Ainda mais relevante, iria crescer a consciência de que a movimentação coletiva dessa classe teria de ser orientada para um longo processo de acumulação de forças. Esta noção da movimentação coletiva concretizar-se-ia, de um lado, por intermédio de uma persistente luta económica e reivindicativa de modo a colmatar as necessidades básicas dos trabalhadores alentejanos e, de outro lado, na formação de uma classe social com um elevado grau de politização.

Esta dimensão de longa duração é bem expressa nas palavras de Américo Leal: «após muitas lutas contra o trabalho de sol a sol e pela redução do horário de trabalho em certas atividades, como na cava das vinhas e noutros trabalhos pontuais, foi a partir de 1960 que os trabalhadores agrícolas do Alentejo passaram a ter no Verão duas horas para o almoço e meia hora para a merenda, o que, mesmo assim, os obrigava a trabalhar 11 e 12 horas por dia. Os salários, embora sempre dependentes da luta dos trabalhadores em cada região, e por vezes em cada herdade, eram, em 1940, de 8 a 10 escudos por dia para os homens e de 2 a 3 escudos para as mulheres, passando, em 1960, na Herdade da Palma e devido a constantes ações reivindicativas, para 15 escudos para os homens e 7 escudos para as mulheres» (Leal, 2005, p.28). Repare-se que o aumento salarial referido pelo autor demorou cerca de 20 anos a ser conseguido. Daqui se depreende o carácter de longa duração das lutas operárias no Alentejo, decorrente da própria natureza do regime e da estrutura fundiária existente.

A mutação no tipo de lutas operárias na região iria obedecer a dois fundamentos principais: 1) desenvolver no plano político os laços de solidariedade e de fraternidade já existentes ao nível das sociabilidades culturais, o que significava adotar lutas reivindicativas em torno de objetivos concretos e de satisfação imediata dos trabalhadores agrícolas (salários, horários de trabalho, períodos de descanso, etc.); 2) à luta descoordenada em cada herdade procurar agregar essas lutas parciais por vila ou aldeia, apostando-se, para isso, na intervenção reivindicativa nas praças de jorna existentes em cada unidade administrativa territorial.

Nas décadas de 40 e 50, a par das mobilizações em torno de reivindicações de carácter económico, começam a acrescentar-se camadas de componente política às mobilizações operárias. Sobretudo na década de 50 recorre-se com maior frequência à greve como forma de luta. Todavia, importa referir que a repressão por si só é insuficiente para fazer retroceder um movimento popular ascendente, sobretudo se não se conseguem destruir as bases produtoras do seu viver social: no caso do operariado agrícola alentejano, a sua base

cultural e a sua posição socioeconómica nas relações sociais de produção da propriedade latifundiária. O caso do assassinato de várias figuras políticas alentejanas (contamos apenas os casos antes de 1958) pelas forças policiais (GNR e PIDE) do regime como Germano Vidigal - assassinado em Junho de 1945 à pancada no posto da GNR -, António José Patoleia - morto, em 1947, na sede da polícia política de Vila Viçosa -, Alfredo Lima - morto a tiro pela GNR da localidade em 1950 - e Catarina Eufémia - assassinada à queima-roupa em 19 de Maio de 1954 na aldeia de Baleizão, concelho de Beja - evidenciam como a violência, no caso da luta operária alentejana contra o regime e por melhores condições de vida, não foi um elemento capaz de desorganizar uma classe que contava com um denso de estruturação interna no respeitante tanto à solidariedade entre os operários em luta com objetivos políticos muito precisos, como à sua disposição para lutar e para enfrentar as forças policiais.

Na década de 60 dar-se-á um dos acontecimentos capitais na mobilização social e política dos assalariados da região: a luta pela conquista das oito horas diárias de trabalho. O fim do secular trabalho de sol a sol seria possível num contexto de desagregação interna do regime (agravada pelo início da Guerra Colonial em 1961 e pelas lutas estudantis de 1962) e de crescente capacidade organizativa da classe operária agrícola alentejana. A conquista das oito horas diárias de trabalho foi precedida de inúmeras ações de protesto e reivindicativas ao longo, pelo menos, das duas décadas anteriores. Por outro lado, num período de tempo mais curto, a mobilização operária de Abril e Maio de 62 rematou todo um longo processo de «pequenas reuniões de trabalhadores para discutir o Primeiro de Maio e as 8 horas de trabalho por dia» (Gervásio, 1996, p.20). A proliferação de reuniões - quase todas clandestinas - pelos campos alentejanos foi acompanhada da definição pela base dos trabalhadores agrícolas de um conjunto de reivindicações que seriam publicadas numa publicação clandestina dedicada às lutas dos trabalhadores agrícolas - O Camponês - na sua edição de Junho daquele ano: «as nossas reivindicações económicas mais imediatas e pelas quais devemos lutar são: 1º - Garantia de trabalho; 2º - Salários mínimos de 30 escudos para homens e 20 escudos para mulheres. Que ninguém trabalhe por menos destes salários; 3º - Jornada de 8 horas. Que ninguém trabalhe de sol a sol» (VVAA, Jun.1962, p.1). Este era um caderno reivindicativo que já podíamos encontrar desde 1954 (VVAA., Mai.1954, p.1).

Nos doze anos seguintes até à Revolução de Abril constata-se que as lutas reivindicativas, greves e concentrações continuaram. Ao mesmo tempo, a contestação da Guerra Colonial politizou ainda mais o próprio operariado agrícola alentejano.

Conclusão

A hipótese central de que a cultura popular se sustentou nos campos alentejanos como o solo (cultural) de onde brotaram as sementes da contestação dos assalariados agrícolas denuncia índices de corroboração empírica. Desde os domínios substantivos da poética cantada analisados, até aos registos orais e biográficos de operários entrevistados, onde pontificavam concepções do mundo social auto-centrados na solidariedade entre os membros da classe trabalhadora local, a mobilização da classe trabalhadora alentejana seria impossível sem índices de auto-identificação de classe, de laços de companheirismo e de uma concepção/mundivisão do mundo social muito própria.

Na medida em que no contexto específico do Estado Novo e da propriedade latifundiária tinha como solo para germinação, uma prolífica produção cultural auto-centrada na sua vida sociabilitária local e no seu próprio carácter de auto-produção cultural, portanto, altamente desconectado da produção cultural e ideológica exterior às suas comunidades e à sua região; e, por outro lado, ajudou a forjar uma cultura regional (algo único no país) que projetou o seu universo cultural precedente a um nível diretamente mais político: a um mais aberto confronto com o Estado Novo.

Constituiu-se, assim, uma cultura política, um tabuleiro axiológico operacionalizado em termos de ações políticas e reivindicativas coincidentes com a coesão cultural e identitária dessa classe social. Por conseguinte, mesmo as práticas políticas não se descartam de variáveis de índole cultural e significacional na sua própria constituição interna. Perante este cenário, a existência por quase meio século de regime político autoritário alicerçado na repressão das contestações populares, também auxiliou a fermentar um terreno mais favorável à construção de um forte sentimento de injustiça, importante instrumento de mobilização coletiva naquele contexto.

Em síntese, neste artigo procurou demonstrar-se, paralelamente, a existência de uma conexão entre a cultura popular local (valores de solidariedade, produtos culturais de apropriação predominantemente coletiva, redes de sociabilidade, de vizinhança e de interconhecimento), uma cultura de resistência e correspondente materialização prática desse universo simbólico. No fundo, pretendeu-se dar visibilidade a um processo imbricado e recíproco entre um *habitus* operacionalizado pelo universo sociabilitário e pelos quadros de interação (Costa 1999) e um *habitus* operacionável na mobilização coletiva. Atente-se, nesse sentido, no papel da identidade individual e coletiva entronizada no *habitus* como plataforma giratória entre a comunidade cultural então existente e as práticas e aliacionadas.

Ressalve-se ainda que a abordagem ao objeto de estudo aqui analisado parece consolidar

relevantes pistas de investigação. Entre várias delas podemos enumerar: a formação das classes populares como sujeitos coletivos sociais e políticos; a produção de uma cultura popular característica; o papel dos universos simbólicos e culturais (desde representações sociais mais genéricas até às vivências quotidianas aparentemente mais anódinas) na construção de uma subjetiva cultura reivindicativa muito própria no contexto português; o lugar da metodologia etnográfica e seus métodos e técnicas no decifrar dos códigos de orientação simbólica e significacional dos agentes sociais.

Neste último tópico, a cultura assumiu, do ponto de vista sociológico, um posicionamento deveras relevante. No momento histórico - anos 30 - em que o Estado Novo se constituiu como regime, onde a oposição de todas as cores políticas e sindicais foi proibida e onde desbaratou toda a oposição operária herdada do período da Primeira República portuguesa (1910-26), a cultura popular alentejana e toda a rede de sociabilidades que a sustentava surtiram efeitos de reserva axiológica, simbólica e ideológica de valores e sentimentos de solidariedade, de auto-identificação de classe e de sentimento de injustiça face à situação vulnerável em que viviam os operários agrícolas de então. Num outro contexto, dos anos 40 até à Revolução de 1974, essa plataforma predominantemente simbólica - o que alguns autores definiram como «culturas de classe» (Batalha et al, 2004) - fundiu-se com várias das propostas políticas que foram chegando à região. Neste contexto, o saber fazer performativo da classe trabalhadora alentejana alimentava a reivindicação social e política e, do mesmo modo, esta última fortalecia os laços sociais existentes ao nível dos quadros de interação quotidianos.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Ferreira de (1999), *Classes sociais nos campos*, Oeiras, Celta
- BOURDIEU, Pierre (1980) - *Le sens pratique*, Paris: Minuit
- BOURDIEU, Pierre (2002), *Esboço de uma teoria da prática*, Oeiras, Celta
- BURAWOY, Michael (1982) – *Manufacturing consent*. Chicago: University of Chicago Press
- CARIA, Telmo (2002) – A construção etnográfica do conhecimento em Ciências Sociais. In CARIA, Telmo (org.) – *Experiência etnográfica em Ciências Sociais*. Porto: Afrontamento, p.9-20
- COSTA, António Firmino da (2001) – A pesquisa de terreno em sociologia. In PINTO, José Madureira; SILVA, Augusto Santos (org.) – *Metodologia das Ciências Sociais*, 11ªed. Edições Afrontamento: Porto, p.129-148

- DENZIN, Norman (1998) – Introduction. In DENZIN, Norman; LINCOLN, Yvonna (org.) – *The landscape of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage, p.1-34
- GEERTZ, Clifford (1999) – *O Saber Local. Novos Ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes
- GERVÁSIO, António (1996) – *Lutas de massas em Abril e Maio de 1962 no Sul do país*. Lisboa: Edições Avante
- GERVÁSIO, António (2004) – A luta do proletariado agrícola: de sol a sol até à Reforma Agrária. In MURTEIRA, António (org.) – *Uma Revolução na Revolução: Reforma Agrária no Sul de Portugal*. Montemor-o-Novo. Câmara Municipal de Montemor-o-Novo. p.181-187
- GLASER, Barney; STRAUSS, Anselm (1997) – *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. New York: Aldine de Gruyter
- JAMES, David (2004) – Contos narrados nas fronteiras: a história de Doña Maria, história oral e questões de género. In BATALHA, Cláudio; SILVA, Fernando Teixeira da; FORTES, Alexandre (org.) (2004) – *Culturas de classe*. Campinas: Editora da Unicamp, p.287-314
- KIRK, Neville (2004) – Cultura: costume, comercialização e classe. In BATALHA, Cláudio; SILVA, Fernando Teixeira da; FORTES, Alexandre (org.) (2004) – *Culturas de classe*. Campinas: Editora da Unicamp, p.49-70
- LEAL, Américo (2005) – *O Rosto da Reforma Agrária*. Lisboa: Edições Avante
- LIMA, Paulo e CORREIA, Susana (org.) (2006) – *Vida, fome e morte nos campos de Beja durante o salazarismo*. Beja: Câmara Municipal de Beja – Arquivo de História Oral
- NAVARRO, António Modesto (2002) – *Memória alentejana – resistência e Reforma Agrária em Benavila e Campo Maior*. Lisboa: Edições Avante
- PAIS, José Machado (2000) – Introdução. In PAIS, José Machado (org.) – *Traços e riscos de vida*. Porto: Âmbar, p.5-15
- PAIS, José Machado (2001) – *Ganchos, tachos e biscates*. Porto: Âmbar
- PATRIARCA, Fátima (2000) – *Os sindicatos contra Salazar: a revolta do 18 de Janeiro de 1934*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais
- PIÇARRA, Constantino (2004) – O movimento social dos assalariados agrícolas do distrito de Beja: do 25 de Abril às primeiras ocupações. In MURTEIRA, António (org.) – *Uma Revolução na Revolução: Reforma Agrária no Sul de Portugal*. Porto e Montemor-o-Novo: Campo das Letras e Câmara Municipal de Montemor-o-Novo. p.201-214

- PINTO, José Madureira; ALMEIDA, João Ferreira de (1995) – *A investigação nas Ciências Sociais*, Lisboa: Presença
- PINTO, José Madureira (1985) – *Estruturas sociais e práticas simbólico-ideológicas nos campos*. Porto: Edições Afrontamento
- SEALE, Clive (2000) – *The quality of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage
- SILVA, Manuel Carlos (1998) – *Resistir e adaptar-se: constrangimentos e estratégias camponesas no noroeste de Portugal*, Porto: Edições Afrontamento
- THOMPSON, Edward (1991) – *The formation of the English working class*, London: Penguin
- VVAA. (1954 – Maio) – Grandes vitórias dos camponeses. In *O Camponês* nº44, ano VI, p.1
- VVAA. (1958) – *Boletim dos Serviços Industriais*. Lisboa: Governo da República Portuguesa. 153
- VVAA. (1962 – Junho) – Magnífica vitória dos operários agrícolas! Mais de 250 mil trabalhadores do Sul conquistaram as oito horas!. In *O Camponês* nº94, p.1
- VVAA. (1987) – *Poetas populares do concelho de Beja*. Beja: Câmara Municipal de Beja
- VVAA. (1994) – *Cancioneiro de Serpa*. Serpa: Câmara Municipal de Serpa
- VVAA. (2001) – *Memórias alentejanas: recolha de património oral*. Moura: Escola Secundária de Moura

O TOKOISMO: UM ANTIVÍRUS CONTRA O EPISTEMICÍDIO DA IDENTIDADE AFRICANA DE 1949 A 1973

CHIQUITO AFONSO FERNANDO DOMINGOS⁷

RESUMO

Nesta pesquisa, propomo-nos analisar o Tokoismo como antivírus contra o epistemicídio da identidade africana entre 1949 a 1973. O estudo é qualitativo, baseando-se na revisão bibliográfica, documental e análise de entrevista. Entretanto, os dados confirmaram que o Tokoismo é, na sua multidimensão, um antivírus que serviu de baluarte da cultura africana perante a doutrina colonial da morte dos hábitos e costumes nativos. Igualmente, percebeu-se que o Colonialismo operou como uma espécie de vírus que procurou devastar a originalidade dos povos colonizados, tornando-se epistemicamente etnocida, linguicida e religiocida, mas o Tokoismo foi, a partir de 1949, um antídoto contra esta prática de silenciamento da identidade nativa. Finalmente, concluiu-se que o Tokoismo na sua postura antiviral mitigou relativamente os efeitos nefastos da violência cultural exercida eurocentricamente pelo colono, revitalizando a identidade africana por meio da sua doutrina.

Palavras-Chaves: Epistemicídio; Etnocídio; Linguicídio; Identidade; Eurocentrismo.

ABSTRACT

In this research, we propose to analyze Tokoism as an antiviral against the epistemicide of African identity between 1949 and 1973. The study is qualitative, based on bibliographical and documentary review and interview analysis. However, the data confirmed that Tokoism is, in its multidimension, an antiviral that served as a bulwark of African culture in the face of the colonial doctrine of the death of native habits and customs. Likewise, it was noticed that Colonialism operated as a kind of virus that sought to devastate the originality of colonized peoples, becoming epistemically ethnocidal, linguicidal and religiocidal, but Tokoism was from 1949 onwards an antidote against this practice of silencing identity native. Finally, it was concluded that Tokoism, in its antiviral stance, relatively mitigated the harmful effects of cultural violence exercised Eurocentrically by the colonist, revitalizing African identity through its doctrine.

Keywords: *Epistemicide; Ethnocide; Linguicide; Identity; Eurocentrism.*

⁷ Escola Superior Pedagógica do Cuanza-Norte.

Introdução

Nesta pesquisa, abordou-se sobre o Tokoísmo como um antivírus contra o epistemicídio da identidade africana durante a colonização de 1949 a 1973. Importa salientar que o período em estudo foi de intensa atuação colonial em Angola, sobretudo, devido a emergência e efervescência do Salazarismo, um regime colonial extremamente genocida, epistemicida, religiocida e etnocida.

Entretanto, Simão Gonçalves Toko, enquanto fundador e doutrinador do Tokoísmo, prescreveu um conjunto de princípios que contrariaram a postura epistemicida ou eurocêntrica do Colonialismo, que durante séculos assassinava a identidade africana. Visão de Toko visava a restauração dos hábitos e costumes africanos, bem como, conhecimentos inerentes a africanidade, desde que, não atenta contra a dignidade da pessoa humana.

Normalmente, o epistemicídio “consiste na violência contra o conhecimento, saber ou cultura dos povos tidos como vassalos ou sujeitos a subordinação” (GONÇALVES; MUCHERONI, 2021, p. 1), tal como, testemunhou-se durante a colonização em Angola, em particular e, África em geral, em que a sabedoria africana e vários hábitos e costumes amalgamados na africanidade, foram rejeitados, destruídos e mortalizados pelo colono, fazendo com que muitos africanos, hoje, além da própria pele - negra ou nacionalidade, nada mais o identifica como genuinamente africano.

Entretanto, o epistemicídio “é o processo político-cultural através do qual o conhecimento produzido por grupos sociais subordinados é morto ou destruído, como forma de manter ou aprofundar essa subordinação [...]” (SANTOS, 1998, p. 208, apud. GONÇALVES; MUCHERONI, *Ibidem*, p. 3, tradução nossa).

Neste sentido, África sofreu no passado, o epistemicídio, na qual, uma boa parte da sua identidade ou cultura, foi morta, sujeitando-se a subordinação e a assimilação coerciva da cultura colonial. Por isso, o Tokoísmo posicionou-se como um elemento antiviral, porque conseguiu resistir, rejeitar e reduzir significativamente os efeitos desastrosos do colono contra a cultura africana, construindo um sistema religioso protetivo, “detector e eliminador de vírus” (PAULA, 2018, p.12) epistémico que contradizia a africanidade.

No entanto, o líder dos tokoístas criou dentro da sua doutrina religiosa, escolas que se libertaram relativamente do Eurocentrismo e “estabeleceu o ensino das línguas africanas e a organização das tribos ou etnias” (NUNES, 2018; KISELA, 2013), para restaurar vários elementos identitários da cultura Bantu, que havia sido flagelada há séculos pelo vírus da colonização que fomentou o epistemicídio linguístico - linguicídio.

Outrossim, se entende-se o Colonialismo, como uma filosofia ocidental do silenciamento

dos saberes inerentes aos nativos, então é, também, perceptível que o Tokoísmo, enquanto doutrina de defesa e manutenção da cultura africana, constitui um antivírus contra o epistemicídio, porque seus passos estavam alicerçados na base da proteção da identidade de África, de maneira que o Eurocentrismo não fosse tão agressivo ao ponto de o continente berço perder totalmente sua originalidade. Por isso, os Tokoístas, privilegiam a espiritualidade, as línguas, os nomes, hábitos e costumes africanos, em razão da sua rejeição as ordens coloniais que pretendiam substituir totalmente os valores africanos.

Entretanto, se a epistemologia “é o estudo dos conhecimentos [...]” (JUNIOR, s.d., s.p), o epistemicídio é a sua morte ou neutralização, visando à imposição do conhecimento do povo que domina sobre o povo dominado, desrespeitando e matando toda estrutura tradicional e epistemológica do povo dominado.

Em suma, nesta pesquisa, o vírus é o Colonialismo que por meio da atitude eurocêntrica, estimula a superioridade racial e cultural - aque chamam de civilização europeia, como fundamento para dominar e silenciar a cultura dos nativos, sobretudo, africanos. Porém, o Tokoísmo, ajusta-se neste estudo como sendo um antivírus, ou seja, o restaurador e defensor do saber legitimamente africano.

Entretanto, se por um lado, o Colonialismo é epistemicida, ou vírus dogmáticos forjados pelo colonizador, para subalternizar e ao mesmo destruir a continuidade da identidade dos subalternos, por outro, o Tokoísmo é do ponto cultural um “sistema concebido para proteger e eliminar vírus” (PAULA, opi. Cit., p. 13), que ameaçam epistemicamente a segurança e manutenção da identidade africana.

Todavia, em Angola, não se faz referências do Tokoísmo, enquanto um elemento de defesa da identidade africana, se acaso existe, não há divulgação suficiente. Estamos cientes que o Tokoísmo não é apenas um movimento de resistência religiosa, porém, ela é multidimensional, e forjou-se como uma doutrina de proteção da cultura africana, contra a violência cultural da colonização entre 1949 a 1973. Porém, apesar de tudo isto, não há investigações para aferir até que ponto o Tokoísmo, mais do que religião, foi um antivírus contra o epistemicídio da identidade africana.

Contudo, em consonância da situação, levantou-se a seguinte questão de partida: Como Tokoísmo tornou-se antivírus contra o epistemicídio da identidade africana durante a colonização de 1949 a 1973? Ademais, estabeleceu-se o seguinte o objetivo geral: analisar como Tokoísmo tornou-se antivírus contra o epistemicídio da identidade africana durante a colonização de 1949 a 1973. De igual modo, determinou-se os seguintes objetivos específicos: enquadrar metodologicamente o estudo em questão; explicitar a reação dos tokoístas contra a morte das línguas africanas; destrinçar a instituição das tribos no

Tokoismo como estratégia antiviral contra o linguicídio e o etnocídio; aclarar a defesa da espiritualidade africana por parte dos tokoistas para compreensão da narrativa colonial sobre a destruição da casa dos ídolos; detalhar a forma como Tokoismo tornou-se antivírus contra o epistemicídio da identidade africana durante a colonização de 1949 a 1973; identificar as consequências da luta Tokoismo contra o epistemicídio da identidade africana de 1949 a 1973.

De igual modo, esta pesquisa justifica-se pela sua relevância histórica e antropológica, pois, fará a sociedade angolana compreender que o Tokoismo além de religião, é um baluarte de defesa da identidade africana contra a postura de neutralização de hábitos e costumes dos povos nativos, por parte do colono europeu entre 1949 a 1973.

Metodologia

É de salientar que a presente pesquisa é de natureza qualitativa, enquanto que, no que concerne ao objetivo, é analítica, porque focou-se na análise do Tokoismo como antivírus contra o epistemicídio da identidade africana entre 1949 e 1973.

De igual modo, a pesquisa serviu-se de método bibliográfico e documental, pois, “revisou-se publicações e obras de diversos pesquisadores ou estudiosos sobre o assunto em questão, por outro, recorreu-se aos documentos” (LAKATOS; MARCONI, 2001, apud. OLIVEIRA, 2011, p.19), que não sofreram tratamento bibliográfico, como foi o caso do decreto-lei nº39666, 20 de maio de 1954 e a Constituição portuguesa de 1933. Ademais, recorreu-se bibliograficamente à livros, artigo e outros.

Assim sendo, quanto a coleta de dados, a pesquisa serviu-se de entrevista, sobretudo, a semiestruturada, na qual, através de “uma conversa informal dirigindo questões de uma forma simples, aberta e liberal” (ARAGÃO; NETA, 2017, p. 35), aos entrevistados confirmou-se a veracidade sobre o Tokoismo como antivírus contra o epistemicídio da identidade africana durante a colonização de 1949 a 1973.

Por outro lado, as entrevistas, realizaram-se com vinte e dois (22) indivíduos em 2023, distribuídos da seguinte forma: dez (10) tokoistas; dez (10) estudantes do curso de História da Escola Superior Pedagógica do Cuanza-Norte; e dois (2) professores de Antropologia. No entanto, os entrevistados estão entre os 23 e 60 anos de idade.

O Tokoísmo e o lingucídio: a reação dos tokoístas contra a morte das línguas africanas - a manutenção do primeiro elemento identificador de uma Nação

Entretanto, o epistemicídio linguístico ou o lingucídio, tem suas raízes antes de 1949, isto é, com a penetração colonial em África. No caso de Angola, data a partir dos contatos de Diogo Cão com o reino do Kongo, em 1482.

Doravante, NzingaNkuvu, o rei do império, não conseguiu fazer uma leitura da pretensão dos “*mindele mia mputu*”⁸, e o que parecia ser embasada nas relações diplomática e de amizade, tornou-se na gênese de destruição das línguas africanas de Angola (Kikongo, Kimbundu, Umbundu, Tchokwe, Kwanhama e outras), porque na tentativa de adotar o português como segunda língua e facilitar a comunicação com os novos parceiros políticos, arriscou-se a assinar um acordo de assassinato das línguas bantu.

Outrossim, com o envio da primeira embaixada do Kongo à Portugal, liderado pelo “embaixador NzakuKassuta, em 1489” (PARREIRA, Opi. Cit., p. 13), o Rei NzingaNkuvu, consolidou cegamente o processo sistemático do lingucídio. Nesta ocasião, os portugueses não tiveram enormes interesses em aprender o Kikongo e dar-lhe o devido valor, porém, apenas de ensinar aos Kongueses o português, para facilitar a comunicação, penetração dominação e destruição do Kikongo.

Contudo, na óptica do colonizador, ensinando o português aos pretos seria urgente, e estes, se encarregariam em destruir seu próprio idioma, porque seriam eles a ensinarem o português aos seus compatriotas, deixando no segundo plano ou sob morte silenciosa a língua Kikongo, para satisfazer os interesses do colono.

Ademais, “a partir de 1507, reinado do MbembaNzinga, que muito bem recebeu os portugueses” (PEDRO, 2012 p. 82), começou um processo violento de imposição do português e morte da língua Kikongo. Entretanto, a família real estava disposta a se submeter a cultura lusa. Por isso, foram os mais instruídos do Kongo na língua e na gramática portuguesa, pelo incentivo de MbembaNzinga que até matava os que se rebelavam contra suas políticas de subalternização e lusitanização dos Kongueses. Por isso, no dia 6 de julho de 1533, terá se confirmado o seguinte:

Uma portaria menciona Afonso, um sobrinho do Ntotela Afonso I Mbemba-a-Nzinga, na qualidade de professor de gramática em Lisboa. Afonso era professor de Humanidades em Lisboa, onde possuía um estabelecimento de ensino situado no Bairro das Escolas. Neste ano fez uma petição para que mudasse de local, pois pretendia, além de continuar a dar aulas, frequentar também o colégio de S. Domingos (PARREIRA, 2003, p. 19).

Isto mostra que a classe real o Kongo já estava numa fase de civilização lusitana muito

8 Na língua Kikongo do Povo Bakongo significa “brancos portugueses”.

alta, o que significava abandono das raízes nativas por opção, por parte da família real e, por imposição, por parte do povo do Kongo, que era ameaçado e perseguido até a exaustão pelo MbembaNzinga, sempre que resistisse ou manifestasse publicamente sua oposição ao Eurocentrismo.

Por isso, decorrido quase 500 anos de colonização, surge em 1949, o Tokoísmo a partir do Kongo-Belga, como uma plataforma teológica e antropológica de defesa da identidade africana, tendo em Leopoldville, criado espaços próprios de aprendizado das línguas africanas, especialmente angolanas, para contrapor o epistemicídio linguístico, numa África onde boa parte da população, tinha sido ao longo dos séculos formatado segundo a cultura ocidental.

Toko já compreendia que por meio do epistemicídio os pretos haviam sido “destituídos da sua humanidade e como consequência da sua racionalidade” (PESSANHA, 2019, p. 168), porque na perspectiva do colonizador valia epistemicamente apenas o pensamento e a identidade europeia, e as culturas nativas eram tidas como selvagem e sem razão de existirem.

Assim sendo, Simão Toko, não pretendia ver África dependente de uma língua do colonizador para difundir o seu conhecimento, porque percebeu que na implantação da língua ocidental estava também, a morte do conhecimento africano, pois, entendia, que a língua pode conservar, propagar e legitimar o conhecimento de um determinado povo.

Neste sentido, a morte de uma língua - linguicídio, igualmente, significa a morte do conhecimento do povo que a verbalizava - epistemicídio. Por isso, o colono quando chega em África, entendeu que além da religião, para poder dominar o preto, tinha de matar a sua língua, “impondo o português” (EVARISTO, 2021), para que estes, esquecendo o seu idioma, pudessem deixar no segundo plano ou mesmo desvincular-se da sua identidade, tornando-se num mero absorvedor e legitimador de um conhecimento eurocentrizado - epistemicídio.

O extermínio do conhecimento, da língua, da cultura pelos colonizadores reverberou num ato de morte, resultando na subserviência e dependência eurocêntrica. Dos povos originários [...], passando por diferentes grupos étnicos, frequentamos uma escola que legitima o conhecimento monolíngue formatado pela norma padrão do colonizador. Assim, narrar as histórias [...] pela língua do branco, põe nas margens todas as outras formas de pensar, de expressar, de escrever (NAWROSKI; COSTA, 2022, p. 1).

Razão pela qual, hoje muitos africanos por falta de domínio e serem produtos da escola ocidentalizada, ainda acham que África, além do Egito, terá feito pouco ou quase nada, para história da humanidade, sem perceber que este é um elemento epistemológico

que de forma filosófica, o colono forjou linguisticamente para nutrir aos povos nativos o sentimento de dependência e inferioridade.

No caso de Angola, o colono português determinou o linguicídio por meio do banimento da comunicação em espaços públicos por via das línguas nativas, como Kikongo, Kimbundu, Tchokwe, Umbundu, Oshiwambo e outros. Com esta postura, criaram programas de assimilação, voltadas para língua portuguesa como único e exclusivo instrumento de comunicação em qualquer ambiente [nas escolas, igrejas, trabalhos, ruas e outros]. Neste sentido, com a exclusividade e obrigatoriedade da comunicação e ensino em português, a tendência era matar os conhecimentos dos pretos de Angola - epistemicídio. E, se um preto não aprendesse fluentemente o português não seriam considerados cidadãos dignos de alguns privilégios. Logo, renunciar completamente a sua identidade seria a condição “sinequa non”, para ser relativamente considerado como pessoa.

Por isso, a partir da década de 1940, Simão Gonçalves Toko, percebendo o nível de destruição que haviam atingido as línguas africanas, decidiu a criar programas de ensino e com recurso as línguas Bantu, a começar pelo Kikongo. No entanto, durante a sua estadia no Kongo - Belga, fundou aos “5 de abril de 1943, o coral de Kibokolo com 12 rapazes”⁹ (NUNES, 2018, p. 101), dentro qual, criou programas de ensino em língua materna, para potenciar o resgate deste idioma que aos poucos ia desaparecendo pela força do epistemicídio, porque “Toko, para além dos saberes missionários falava Kikongo, a língua dos Bakongo” (FERREIRA, 2012, p. 26-27).

Esta escola - Coral de Kibokolo, tornou-se um bastião da identidade Bantu, porque na medida que Toko ia ensinando, o povo ficava conscientizado e aderiu os seus ensinamentos, por isso, o que começou com apenas 12 membros, evoluiu para 200 e deste, até 3000 mil homens, em 1949, de tribos diferentes de Angola, dando um passo significativo no combate do vírus da colonização - epistemicídio.

Outrossim, o linguicídio terá sido legalizado, sobretudo, nos termos da alínea b) do artigo 56º, do Decreto-Lei nº 39 666, de 20 de maio de 1954, no qual, determinou-se que o preto pode ser cidadão se “falar corretamente a língua portuguesa” (PORTUGAL, 1954, p. 221), facilitando o abandono das línguas nativas por parte daqueles que em meio a discriminação e subalternização, não viam outra alternativa, senão aceitá-la para garantir um mínimo de crescimento e respeito social, num contexto de colonização agressiva e racista.

Neste sentido, é de reiterar que se para ser cidadão, o preto tinha de abandonar ou reduzir a força da sua língua e assimilar perfeitamente o português, então o Eurocentrismo - Colonialismo, é epistemicida, porque destina-se a neutralizar os hábitos e costumes dos

⁹ Miguel Massukinini; Simão Lázaro; Kunzika Manuel; António Kiala; Kiese Ferdinand; Mankondo Daniel; Domingos Manuel; Ambrósio Massamba; Tussamba Sebastião; Carlos Agostinho Cade; Kiaku André; Dodão Paulo Pedro (KESELA, 2013, p. 33).

povos subalternos, através do etnocídio e linguicídio.

Entretanto, em 1949 no Kongo - Belga, Simão Toko, “começou a criar grupos de encontros comunitários para orações e aulas de estudos bíblicos” (FERREIRA, opi. Cit., p. 27), profundamente realizado na língua Kikongo. Por conseguinte, até orações, pregações, hinos e cantos, eram feitos na língua Kikongo, como sinal de restauração e proteção desta língua angolana do epistemicídio a que estava exposto devido a colonização, a fim de perpetuá-la e conservá-la.

De igual modo, todos os meninos que nasciam no seio dos adeptos tokoistas, falavam a língua materna, antes mesmo de aprender a língua do colonizador. Poderiam ter dificuldades de se comunicar em português, mas a língua Kikongo, era um instrumento integral de comunicação. O próprio Simão Toko, falava o português com alguma dificuldade, porque priorizava sua língua materna, como forma de antivírus contra o Eurocentrismo.

Neste caso, há que se respeitar o Tokoísmo como parte da identidade angolana, porque “[...] resistir a morte das línguas nativas não é tarefa fácil, uma vez que passam por pressões [...] e falta de políticas de revitalização” (NAWROSKI; COSTA, opi. Cit., p. 2), ainda arrisca-se sofrer opressão e repressão, tal como aconteceu com os tokoistas que revelaram um sangue resistente contra o epistemicídio, diante das autoridades coloniais.

A instituição das tribos no Tokoísmo: uma estratégia antiviral contra o linguicídio e o etnocídio

Além do linguicídio, que foi a prática colonial de silenciamento ou destruição gradual das línguas africanas, também, houve o etnocídio, que é a devastação das práticas culturais de um determinado grupo étnico. Para tal, o colono recorreu a violência para intimidar e obrigar o preto desistir da sua prática identitária.

Por exemplo, no século XV, o rei MbembaNzinga (D. Afonso I), sob pressão e influência dos missionários e a realeza portuguesa, perseguiu e matou na fogueira muitos Kongueses por não aceitarem abandonar suas práticas culturais pela cultura portuguesa - genocídio - [inquisição] - etnocídio - epistemicídio

No entanto, de uma forma ampla constituiu epistemicídio, mas, é particularmente, um etnocídio e linguicídio, porquanto, incidiu na tentativa de impor a morte espiritual e cultural do grupo étnico Bakongo e sua língua - o Kikongo. Importa salientar que o etnocídio “é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição” (ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, 1974, p. 83). Neste sentido, na destruição de um grupo étnico, pode se confirmar, também, a morte da

sua língua, sobretudo, quando se trata de grupos nativos menores, a violência do opressor incidirá direta e exclusivamente nela.

Por isso, em 1972, como forma de consolidar sua estratégia de combate contra o linguicídio e o etnocídio, Simão Gonçalves Toko, instituiu um sistema de organização eclesiástica baseada em tribos ou etnias, começando com doze (12), no qual, além da inspiração religiosa cristã, seu pendor foi mais cultural, porque consistia na proteção das línguas maternas e manutenção dos hábitos e costumes das referidas tribos de Angola. Neste caso, destacaram-se as seguintes:

1-Tribo de Maquela do Zombo, liderado pelo Ancião e Pastor Cutendana João; 2-Tribo de Kibokolo, liderado pelo Ancião Vemba Ambrósio; 3-Tribo de Catete, liderado pelo Ancião Anastácio Manuel; 4-Tribo Sulina, liderado pelo Ancião Santos Francisco; 5-Tribo do Dande, liderado pelo Ancião Manuel José Cristóvão; 6-Tribo do Bembe, liderado pelo Ancião Pedro Carlos; 7-Tribo Tchokwe, liderado pelo Ancião Fernando Grego; 8-Tribo de Luanda, liderado pelo Ancião Avelino Manuel; 9-Tribo da Muxima, liderado pelo Ancião Manuel João Eduardo; 10-Tribo Weste, liderado pelo Ancião José N'Tobias; 11-Tribo Norte, liderado pelo Ancião Lopes Martins Panzo; 12-Tribo de Malanje, liderado pelo Ancião André Gouveia (NUNES, opi. Cit., p. 157-160).

Esta ação foi resultado da resistência dos Tokoistas contra o epistemicídio, que se estendia em toda dimensão social e cultural por conta da violência epistémica ocidental. Neste contexto, o Tokoísmo se afirmou como uma religião que congrega um conjunto de nações Bantu e suas originalidades. A retribalização ou etnização dos Tokoistas, foi um mecanismo de restituição e proteção da essência dos povos que constituem o mosaico cultural angolano.

Entretanto, estas tribos dão percepção de que Simão Toko, a partir de 1950, não conservou somente o Kikongo e grupo étnico Bakongo, mas todas línguas e etnias angolanas congregadas a volta do Tokoísmo, de maneira que todos os convertidos se sentissem integrados e angolanizados. De igual modo, mais velhos tokoistas afirmam que Toko era falante de várias destas línguas bantu, além do Kikongo, dando a compreensão de que era um homem de cultura e com um espírito de angolanidade muito elevada.

Outrossim, no que tange a ordem das tribos ou etnias, retém-se o seguinte: a tribo de Maquela do Zombo, Kibokolo, Bembe, Weste e Norte, falam a língua Kikongo; a do Dande; Luanda, Muxima e Malanje, falam a língua Kimbundu; a tribo Tchokwe expressa a língua Tchokwe; enquanto, que a tribo sulina, a maior do Tokoísmo, estão regionalmente subdivididas em diversas línguas, desde o Kimbundu, Umbundu, Kwanhama, Nyaneka-Humbi, e outras, que compreendem a parte Centro e Sul de Angola, desde a província do Cuanza-Sul, Huambo, Bié, Huila, Benguela, KuandoKubango, Namibe ao Cunene.

Assim sendo, entende-se que o Tokoísmo se posiciona contra o Colonialismo que é uma doutrina etnocida, porque, percebe que na postura violenta do colono querer substituir as culturas indígenas, pelas culturas europeias sob pretextos civilizacionais, estava a morte da identidade africana - epistemicídio.

Por isso, os longos séculos de colonização e a globalização nos remete a compreensão que “somente a cultura ocidental é etnocida” (ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS, opi. Cit., p. 86), porque impõem seus hábitos e costumes aos demais povos e não admite reciprocidade, bem como, o que parece conceptualmente globalização, é na prática, a imposição de valores ocidentais sobre os povos submissos ou fracos.

Assim sendo, o Tokoísmo é um antivírus defensor e protetor das estruturas etnológicas e linguísticas angolanas, contrariando o vírus do Eurocentrismo que é etnocida e linguicida. De igual modo, o posicionamento dos Tokoístas significa a reconstituição do conhecimento africano, de maneira que suas línguas e todas as manifestações culturais etnologicamente conservadas e produzidas, não fossem exterminadas pelo colono ou pelo vírus do Eurocentrismo.

Diferentes povos reagem, lutam para que suas línguas não sejam esquecidas, que suas culturas sejam fortalecidas e que elementos em extinção possam renascer a partir dos processos protagonizados pelos povos locais. A revitalização é uma forma de reação ao extermínio, onde as línguas, por exemplo, estão em diferentes processos de uso e de revitalização (NAWROSKI; COSTA, opi. Cit., p. 2).

Ademais, importa salientar que fruto da destruição das línguas africanas ao longo da colonização, os europeus ensinaram e propagaram a ideia de que em África não existe escrita e nem tampouco história, além de informações distorcidas guardadas na memória - tradição oral, quando, acredita-se que algumas delas, foram os colonos que as destruíram, para doravante justificarem a colonização e legitimarem aos subalternos [nativos] por meio da imposição das línguas e saberes da cultura europeia a ideia de serem inferiores aos brancos.

Por isso, até hoje existem africanos e, não só, que ainda acreditam que o colonialismo foi benéfico, quando deveriam compreender como um retrocesso e programa de mutilação, destruição e morte da identidade e do progresso dos povos dominados [nativos], pois, significou apenas a hegemonização da Europa-ocidente.

Os Tokoistas e a defesa da espiritualidade africana: o colono destruiu a casa dos ídolos ou devastou uma religião positiva para justificar o colonialismo?

A ascensão do Tokoísmo, foi a afirmação de uma religiosidade considerada pelo colonialismo como sendo idólatra, porque o colono veio como visão subalternizadora bem sistematizada, na qual, a postura epistemológica, foi de banalizar e impulsionar o preto a abandonar suas crenças. Entretanto, o Tokoísmo constituiu um entrave a esta postura epistémica colonial, porque a partir de 1949, estabeleceu um conjunto de princípio que se imuniza da violência eurocêntrica.

Outrossim, sabe-se que muito antes da década de 1940, no século XVI, o rei do Kongo, MbembaNzinga [Dom Afonso I], já convertido e domesticado pelos portugueses, decretou “repressão e condenação à morte na fogueira a todos quanto rejeitaram a conversão obrigatória ao Cristianismo” (PEDRO, opi. Cit., p. 85).

Entretanto, debelou a suposta “revolta da casa dos ídolos em 1550, reprimindo Muximbata e seu primo Mpangu-a-Kitina” (Ibidem), guardiões que clamavam pela proteção da identidade, soberania e a religiosidade africana no Kongo.

No entanto, a questão que não se cala até no seio dos historiadores e antropólogo é a seguinte: Dom Afonso I, debelou mesmo revolta da casa dos ídolos ou foi um genocídio contra os oponentes do Eurocentrismo? Foi uma operação de destruição de estatuetas ou repressão a todos que tentassem manifestar repúdio a conversão coerciva à crença estrangeira? Até onde se sabe, nem todos religiosos do Kongo usavam estatuetas para se ligar a Deus e o uso de estatuetas como arte social e religiosa, é parte de todas culturas da terra, pois, até onde o Cristianismo nasceu houve tais práticas e a doutrina católica também veio com a cultura escultórica de representação dos santos.

Então, porquê rotular todos africanos como idólatras? A resposta é óbvia: o colono procurou em jeito de epsistemicídio, marginalizar e estigmatizar o conhecimento e a identidade religiosa africana, para justificar silenciosamente a colonização, submetendo pacífica e violentamente os pretos a crença cristã.

Os africanos, até a chegada dos europeus não eram todos detentores de ídolos para se a chegar à Nzamby-a-Mpungu, porque a via mais corrente da ligação à Nzamby [Deus], era a invocação da mediação dos ancestrais que ao longo da vida terreal reuniram virtudes dignas de santidade.

É por meio dos ancestrais que os pretos se ligavam à Nzamby, porque entendem que a Deus deve se pedir intermediação e não lhe dirigir palavras diretamente, porque ele é grande, infinito e digno de respeito, pois, nem todo homem é santos o suficiente para falar

diretamente para Deus como se fosse seu amigo ou um ser da sua total intimidade. Ele é pai e o pai deve ser honrado, respeitado, reverenciado, adorado e temido.

No entanto, a isto os missionários protestantes e católicos, consideraram idolatria, mas agora vemos: quem são os santos do cristianismo? Foram avós, bisavós, tataravós, pais, tios, mães ou familiares de outros homens, aquém se acredita que o espírito de Deus nele repousou. Por isso, vale lembrar que os ancestrais africanos também receberam o espírito de Deus e são dignos de intermediação. Se for idolatria invocá-los na oração por terem sido homens, também, seria idolatria, invocar a virgem Maria, Isaac, Jacob e outros santos abrahâmicos ao longo da oração, porque também foram homens.

Neste sentido, uma grande controvérsia, no domínio da escultura religiosa, foi o caso dos missionários católicos terem banido tal prática no reino do Kongo, mas em contrapartida não terem feito nada para melhorar, porque apenas substituíram as estatuetas pretas pelas brancas, constituindo não apenas uma contradição para sua opinião sobre idolatria em África, mas também, uma evidente manifestação do epistemicídio. Neste sentido, para ambos casos, poderia no cristianismo ser idolatria, mas como substituiu-se as estatuetas negras pelas estatuetas que representam os santos brancos, pareceu lógico na perspectiva eurocêntrica.

Sem atingir quaisquer doutrinas religiosas, é apenas uma reflexão antropológica, para compreendermos a problemática da colonialidade, tendo em conta os meandros do epistemicídio provocado pelo Colonialismo. Os santos ou estatuetas entregues aos pretos para invocação e pedido de mediação, são majoritariamente brancos, sob pretexto de que os objetos pretos são pagãos e do abismo.

Este cenário, desenvolveu no africano, um profundo complexo de inferioridade, e alienação a igreja ocidental, abandonando parte da sua arte e manifesto cultural, sem perceber que estava sendo alvo de um vírus que por 500 anos moraria no ventre de África, causando estragos, retrocesso cultural, mortes, memórias de tristeza e luto.

Por isso, entendemos que o posicionamento colonial de perseguição ao Tokoísmo, foi para matar a lucidez e liberdade dos pretos que emergia neste movimento, que permitiria que o preto estabelecesse uma comparação entre sua idealidade e aquela ensinada pelos brancos, compreendendo o caminho certo e errado, para atingir o estado de libertação.

Estátuas Africanas, deixaram de serem trabalhadas com refulgência por conta da colonização, porque os pretos assimilaram que são objetos associados ao satanismo e paganismo, pois, na óptica colonial, somente as estátuas dos brancos são religiosamente dignas de representação, porque estão associadas aos verdadeiros santos. Isto é, sem sombras de dúvidas, puro epistemicídio e a devastação da arte africana.

Apesar de tudo, o preto dormiu nestes contos subalternos durante quase 500 anos, e quando acordou, viu boa parte das suas estátuas supostamente satânicas, nos museus da Europa, favorecendo a investigação, turismo e riquezas, para aqueles que nos ensinaram a menosprezá-las. Se o que é satânico é destrutivo, porquê agora dão dinheiro e fazem render aqueles que às marginalizaram no passado? Quantas estátuas de África estão na França e outros lugares da Europa? São várias.

Logo, tudo isso foi uma estratégia sistemática de epistemicídio. Deixar África vazia e, sem sinais evidentes da sua produção cultural, para que todas gerações em encontrassem uma justificação aparentemente lógica para a existência do Colonialismo e perpetuação do Neocolonialismo, por meio da nutrição cerebral do complexo de inferioridade dos nativos e elevação da superioridade branca.

Razão pela qual, o Tokoismo, é um antivírus contra o epistemicídio da identidade africana. As insinuações errôneas contra a espiritualidade africana, foram apenas fundamentações para desenraizar os pretos da sua matriz espiritual e investirem numa doutrina estranha a sua realidade. Matar sua identidade e matar-se a si mesmo na história da humanidade, deglutindo o vírus do preconceito, vassalagem e inferioridade, era a essência da instrução do colonialismo.

A forma como o Tokoismo tornou-se antivírus contra o epistemicídio da identidade africana durante a colonização de 1949 a 1973

No que concerne a esta questão, os entrevistados convergiram ao afirmarem que o Tokoismo se tornou antivírus por estabelecer um conjunto de mecanismos de proteção da cultura e de eliminação da doutrina epistémica colonial inerente a destruição da identidade africana. O entrevistado “Y”, estudante da Escola Superior Pedagógica do Cuanza-Norte, afirmou que Simão Toko ao estabelecer uma doutrina que respeita os princípios étnicos, virou-se contra o ensino do colono, que menosprezava as etnias africanas. Por exemplo, na sua religião acolheu e organizou as tribos, e quando parecia que vai separar, só fortaleceu a unidade e o respeito entre os tokoistas.

No entanto, o entrevistado “X” e “Z”, crentes tokoistas, afirmaram que uma das formas que o Simão Toko tornou o Tokoismo como antivírus contra a destruição da identidade africana, foi a criação de escolas ou espaços educativos voltado para o ensino das línguas maternas. Ele exigia que todotokoistas devem antes aprender sua língua nativa, contrariando o princípio do colonizador sobre a obrigatoriedade e exclusividade de aprendizagem da língua portuguesa.

Ademais, “C”, professor e antropólogo, além de reiterar que o Tokoísmo é a única reserva moral do Estado angolano, realçaram que o Tokoísmo se tornou um antivírus contra o epistemicídio, porque numa fase em que o Catolicismo e as missões eram baluartes do Colonialismo, trouxe uma outra concepção de ser Cristo, mostrando que Jesus não é branco, porque defendiam que o Simão Toko é o Jesus africano e salvador dos negros, ou seja, encarna o Cristo na aparência negra, abalando o ensino colonial que dizia que Deus e os anjos são brancos e somente a religião cristã ocidental leva a salvação e, é a única digna de salvar os povos indígenas.

Outra situação importante é o fato dos entrevistados, unanimemente, terem confirmado que a espiritualidade tokoístas é peculiar e tipo de África. Por exemplo, o entrevistado “B” e “D”, convergiram ao afirmarem que o Tokoísmo é a única religião que conseguiu resistir e mostrar aos brancos que a espiritualidade africana não é bruxaria, porém, há sim pureza na sua maneira de se manifestar. Neste contexto, o rótulo de religião idólatra, foi atribuída pelo colonizador para cimentar a confiança dos nativos na religião ocidental que lhe servia de escudo de proteção da doutrina colonial.

Entretanto, nisto entendemos, porque até mesmo a “destruição da casa dos ídolos em 1550” (PEDRO, opi, cit., p. 85), no reino Kongo, não foi como se narra nos testemunhos do colono, porém, submeteram a inquisição por meio da lusitanização do rei MbembaNzinga, milhares de pretos que ainda defendiam a identidade religiosa do povo Bantu, sem a qual, não tinham o poder para decifrar mistérios e vencer os inimigos.

Ademais, a reação dos destemidos defensores da espiritualidade africana, custou sangue e acusação de feitiçaria e espiritismo, porque no menosprezo desta religião estavam os segredos da colonização e a vitória do Euroncentrismo sobre a cultura étnica africana.

De igual modo, os resultados são satisfatórios, porque confirmam os problemas formulado. Neste sentido, quando o entrevistado “Y”, afirma que Toko estabeleceu uma doutrina que respeita os princípios da étnicos, confirmamos, porque Simão Toko ao longo da sua destemida luta contra a colonização, estabeleceu no seu “movimento a organização do seu amplo povo em 12 tribos ou etnias” (NUNES, opi. Cit., p. 157-160), para combater o etnicídio ou epistemicídio premeditado pelo sistema colonial.

De igual modo, esta estratégia de Simão Toko demonstra uma oposição ao Colonialismo, porque um dos projetos etnocida do colono foi a destruição ou destruição de toda originalidade étnica, mas a partir de 1972, os tokoístas, revelaram consolidar sua rejeição a este projeto, para reavivar a identidade africana, numa postura antiviral contra o vírus devastador da cultura africana - o Colonialismo - Eurocentrismo.

Esta postura dos tokoístas, trouxe de volta a essência dos hábitos e costumes dos angolanos

e legitimou a autoestima dos pretos de Angola, face a marginalização e diabolização da identidade negra pelo colono. Neste sentido, cada uma das tribos resgatou sua originalidade, suas regras e sua moralidade. Em suma, restauraram um conjunto de elementos materiais e imateriais que os torna iguais a si mesmos e diferentes de outras nações e culturas - identidade.

Igualmente, como afirmam satisfatoriamente o “X” e o “Z”, entendemos que além da “criação de escolas de ensino das línguas maternas” (KESELA, opi. Cit., p.33), terem sido uma estratégia clara de combate ao epistemicídio linguístico, também, interpretamos, como reiterou “Y”, que a instituição das tribos constituiu, ao mesmo tempo o combate ao linguicídio, porque na congregação das referidas tribos, estava a proteção das línguas que identificavam os povos bantu congregados no Tokoismo.

Por isso, reitera-se que o fomento da etnização dentro do Tokoismo não foi apenas para o resgate de hábitos e costumes, mas de combate ao linguicídio, ou seja, uma estrutural antiviral contra o vírus colonial de morte das línguas nativas africanas.

Outrossim, é novidade para presente pesquisa, quando os antropólogos “C”, afirma que o “Tokoismo trouxe uma outra concepção de ser Cristo, mostrando que Jesus não é branco, porque defendiam que o Simão Toko é o Cristo africano e salvador dos negros”, fazendo-nos compreender o desvinculo dos pretos aliados ao Simão Toko em relação a igreja ocidental e o combate ao epistemicídio religioso ou religiocídio. Isto é uma novidade científica que se pode refletir nas pesquisas futuras.

Consequências da luta do Tokoismo contra o epistemicídio da identidade africana de 1949 a 1973

No entanto, quanto a esta questão, os entrevistados, apontaram que os tokoistas foram mortos, devido a sua coragem em desafiar o colono na luta pela justiça e combate ao epistemicídio durante a colonização. Ademais, o entrevistado “H” e “W”, ambos naturais do Uige e crentes, apontam que muitos tokoistas foram mortos a sangue frio, pelo colono no desvio da pedreira e no Bungo. Eles acrescentam que houve tokoistas que eram amarrados e arrastados com carro até a morte, por lutaram contra a destruição da identidade africana que o colono forjava há séculos.

O entrevistado “L” e “D” apontam que têm conhecimento que os tokoistas eram queimados vivos pelos agentes do regime salazarista. Por outro lado, os entrevistados “C” e “Y”, apontaram que os tokoistas, além de serem mortos, eram também desterrados das suas zonas de origem, para terras longes, onde vivia como presos e trabalhadores nas fazendas,

sem direito a remuneração digna.

Neste sentido, é significativo quando os entrevistados “H” e “W”, afirmam que os seguidores de Simão Toko “foram mortos a sangue frio, pelo colono no desvio da pedreira e no Bungo”, porque segundo Simão Kibeta (2002), “os tocoistas foram massivamente assassinados nestas zonas”, por pregarem uma palavra que liberta e instituírem uma doutrina que defende a identidade dos nativos e, não se esperava outro resultado quando se choca com a doutrina de quem oprime, pois, a violência era um princípio norteador do colono, quando se confrontasse com ondas de oposição ao regime.

De igual modo, os entrevistados “L” e “D” acertam quando afirmam que os tokoistas, foram queimados, pois, na perspectiva de Nunes (2022), “os tokoistas, eram acorrentados e enrolados em tecidos, para depois serem queimados” sob olhar alegre do opressor colonial que muito se divertia com a mortes dos tocoistas, porque constituíam perigo ao Eurocentrismo.

Outrossim, percebe-se pelo entrevistado “C” e “Y” que quando o colono se viu frustrado pela refulgência dos tokoistas, sentiu-se na obrigação de separar ou dispersá-los, para reduzir sua força e influência, por isso, tokoistas tiveram destinos diferentes, tais como: São Tomé e Príncipe, Portugal e outras paragens do império português. Neste sentido, pelo menos a trajetória do Profeta Simão Toko se subscreve da seguinte forma:

No Colonato de Caconda, onde lhe foi fixado residência em 1950, permaneceu dois anos. [...]. Pelo mesmo motivo foi várias vezes transferido, sendo, em 1952 para o Posto de Jaú, em 1954 para Cassinga e 1955 para Ponta Albina. Em outubro de 1961 foi encaminhado para Luanda para, em 1963 ser exilado por vários anos na Ilha de São Miguel dos Açores (SANTOS, 1971, p. 378, apud. FERREIRA, opi. Cit., p. 39).

Por conseguinte, entende-se hoje que ao invés da dispersão gerar desordem, vulnerabilidade e infidelidade, pelo contrário, gerou coesão e expandiu o Tokoísmo, porque a prisão e o desterro de Toko fortaleceu a simpatia e vínculo dos adeptos ao Toko e oposição ao epistemicídio colonial, pois, “o líder preso torna-se um símbolo que estimula a oposição” (BALANDIER, 1971, apud., FERREIRA, opi. Cit., p. 95), contra o opressor genocida, linguicida e etnocida, como foi o caso de Salazar. Em Suma, corroboramos com os entrevistados quando unanimemente afirmam que os Tokoistas foram torturados, porque segundo Nunes (opi. Cit., p. 218-219), de “1965 e 1967, os adeptos de Simão Tokona luta pela liberdade para contraria a postura epistémica colonial em Angola”, foram reprimidos e presos diversas vezes”.

Considerações finais

No entanto, os resultados concluem que o Tokoísmo é amplamente um antivírus contra o epistemicídio colonial a que a cultura africana estava exposta. Neste sentido, sendo o Colonialismo uma espécie de vírus destrutivo que tinha por finalidade garantir a morte da identidade dos povos nativos, confrontou com uma outra estrutura, o Tokoísmo, cujo propósito era de defender a identidade africana contra Eurocentrismo, que firmado na violência colonial, era um motivo de morte da cultura africana.

Entretanto, entendeu-se que quando os tokoístas, fomentaram o ensino e a proteção das línguas maternas, estavam a potenciar a cultura e a identidade africana, desafiando o colono e reduzindo os efeitos nefastos do epistemicídio ou linguicídio premeditado pelas entidades coloniais. De igual modo, com a etnização do Tokoísmo, Toko não pretendia dividir, mas fazer ressuscitar os valores positivos da cultura africana, que havia sido atingida pelo Colonialismo há séculos. Outrossim, ao instituírem ou compreenderem que Simão Toko é o Cristo e salvador dos pretos, estavam desconstruindo a ideia racista colonial de que Deus é branco e só por meio do Cristianismo ocidental se chega ao paraíso.

Referências

ARAGÃO, José Wellington Marinho de.; NETA, Maria Adelina Hayne Mendes. Metodologia Científica. Salvador: UFBA, 2017.

EVARISTO, Jeferson. Linguicídio africano no Brasil. Fórum Linguístico, Rio de Janeiro, v. 18 n. 4 (2021). Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/83305/48302>. Acesso em: 21 jan. 2024.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS. Etnocídio. Paris: Universalia, 1974. Disponível em: <http://www.edufrn.ufrn.br/bitstream/123456789/773/1/DO%20ETNOC%C3%8DDIO.%20Arqueologia%20da%20viol%C3%Aancia%20pesquisas%20de%20antropologia%20pol%C3%ADtica.%20CLASTRES%2C%20Pierre.%201980.pdf>. Acesso em: 23 jan. 2024.

FERREIRA, Cléria de Lourdes. O Tokoísmo como Elemento da Identidade Angolana (1950-1965). 2012.149 f. Dissertação (Mestrado em História de África), Faculdade de Letras Departamento, Universidade de Lisboa: de História. Lisboa.

GONÇALVES, Robson de Andrade; MUCHERONI, Marcos L. O que é epistemicídio? Uma introdução ao conceito para a área da Ciência da Informação. Liinc em Revista, Rio de

Janeiro, v. 17, n. 2, e5759, nov. 2021. Disponível em: <https://revista.ibict.br/liinc/article/download/5759/5385/20122>. Acesso em: 29 dez. 2023.

JUNIOR, Guanis de Barros Vilela. O que é Epistemologia?. [s.l: s.e.],[s.d.]. disponível em: <https://www.cpaqv.org/epistemologia/oqueeepistemologia.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2023.

KIBETA, Simão Fernando. Simão Toko: o profeta africano em Angola. Luanda: [s.e], 2002.

KISELA, Joaquim Albino. Simão Tôco: a trajetória de um homem de paz. Luanda: Outros Horizontes, 2013.

NAWROSKI, Alcione; FRANCISCO, Vanderlei Ferreira da Costa. Matar o outro: Etnicídio,epistemicídio e linguicídio na formação histórico-cultural da América Latina. Revista del CESLA, Varsóvia, vol. 30, 2022. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/2433/243374728001/243374728001.pdf>. Acesso em: 1 jan. 2024.

NUNES, Afonso. Enciclopédia Tocoísta: Génese e identidade Doutrinária. Luanda: Acácia , 2018.

OLIVEIRA, Maxwell Ferreira. Metodologia científica: um manual para a realização de pesquisas em Administração. Catalão: UFG, 2011.

PAULA, Daniele P. de. Oficina - antivírus. Mina Gerais: Ubá - MG, 2018. Disponível em: <https://www.uba.mg.leg.br/escola-do-legislativo/tutoriais-inclusao-digital/curso-de-antivirus.pdf>. Acesso em: 30 dez. 2023.

PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo. Do epistemicídio: as estratégias de matar o conhecimento negro africano e afrodiaspórico. Problemata: R. Intern. Fil. V. 10. n. 2, 2019, p. 167-194. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7856557.pdf>. Acesso em: 17 jan. 2024.

PEDRO, Bengui. História 10ª Classe. Luanda: Texto editores, 2012.

PARREIRA, Adriano. Breve Cronologia da História de Angola. Luanda: Nzila, 2003.

PORTUGAL. Decreto-Lei nº 39.666, de 20 de Maio de 1954: dispõe sobre o Estatuto dos indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique. Lex: Coletânea de Legislação e Jurisprudência, Lisboa. 1954, p.201. 20 de Maio de 1954.

A ESCOLA NO SISTEMA DE GARANTIA DOS DIREITOS DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE: DIÁLOGOS (IM)POSSÍVEIS

JANAINA NUNES SOUSA BERNARDINO DE ARAÚJO¹⁰

JOSÉ ANIERVSON SOUZA DOS SANTOS¹¹

RESUMO

O artigo trata-se da intersectorialidade entre a educação e os demais setores da administração pública como mecanismo de defesa dos Direitos Humanos, cujo objetivo é fomentar a defesa dos direitos humanos na escola através da intersectorialidade. Utilizamos como metodologia a pesquisa bibliográfica e documental. Concluimos que quando a educação atua de modo intersectorial, é possível a consecução da proteção integral de crianças e adolescentes.

Palavras-chave: Direitos humanos; Educação; Intersectorialidade; Sistema de Garantia de Direitos de Crianças e Adolescentes; Proteção Integral.

ABSTRACT

The article deals with the intersectorality between education and other sectors of public administration as a mechanism for the defense of Human Rights, whose objective is to promote the defense of human rights in schools through intersectorality. We used bibliographic and documentary research as a methodology. We conclude that when education acts intersectorally, it is possible to achieve full protection for children and adolescents.

Keywords: Human rights; Education; Intersectorality; System for Guaranteeing the Rights of Children and Adolescents; Full Protection.

¹⁰ Especialista em Gestão Pública pela Universidade de Pernambuco - UPE, Especialista em Serviço Social na Educação pela UNIFAVENI.

¹¹ UFRPE.

Introdução

O artigo 227 da Constituição Federal de 1988 estabelece uma nova doutrina sociojurídica em nosso país e que coaduna com os documentos normativos para as infâncias no âmbito internacional, a proteção integral à criança e ao adolescente. Sob esse viés, estabelece uma corresponsabilização entre a família, a sociedade e o Estado para que sejam assegurados os direitos fundamentais a este segmento.

Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão. (Redação dada Pela Emenda Constitucional nº 65, de 2010). (Brasil, 1988)

Assim, a Constituição Federal cria as bases para que a proteção integral ocorra mediante a operacionalização da intersetorialidade e interdisciplinaridade de diferentes setores da administração pública em parceria com organizações não governamentais, estabelecendo que a priorização nas políticas públicas se dê de forma articulada e integrada no atendimento das demandas infanto-adolescentes.

Esse artigo serviu de base para o surgimento do Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que trouxe a previsão dessa articulação no artigo 86 ao definir que “a política de atendimento dos direitos da criança e do adolescente far-se-á através de um conjunto articulado de ações governamentais e não-governamentais, da União, dos estados, do Distrito Federal e dos municípios” (Brasil, 1990). Mais tarde, em 2006, o Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (Conanda) estabelece os parâmetros para a institucionalização do Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente (SGDCA), por meio da Resolução nº 113 (Brasil, 2006).

Esta resolução do Conanda estabelece como definição do SGDCA,

Art. 1º. O Sistema de Garantia dos Direitos da Criança e do Adolescente constitui-se na articulação e integração das instâncias públicas governamentais e da sociedade civil, na aplicação de instrumentos normativos e no funcionamento dos mecanismos de promoção, defesa e controle para a efetivação dos direitos humanos da criança e do adolescente, nos níveis Federal, Estadual, Distrital e Municipal. (Brasil, 2006)

A previsibilidade deste Sistema é que se integrem todos os demais sistemas nacionais de

operacionalização de políticas públicas, de modo especial as áreas da “saúde, educação, assistência social, trabalho, segurança pública, planejamento, orçamentária, relações exteriores e promoção da igualdade e valorização da diversidade” (Brasil, 2006). Em vista disso, algumas mudanças nas culturas institucionais precisavam ser mudadas, com a finalidade de assegurar a prioridade absoluta, afinal, apenas a Lei Federal não era suficiente para promover tal mudança.

Sob a perspectiva neoliberal, o Estado diminuiu sua presença na formulação e implementação das políticas públicas, expandindo a descentralização desses procedimentos para as outras esferas federativas. Para assumirem efetivamente suas responsabilidades legais, estados e municípios enfrentam limitações em termos de infraestrutura, competência e qualificação profissional, planejamento e financiamento. Outro fator que compromete e dificulta a operacionalização efetiva do SGDCA é a falta de vontade política.

Nesse cenário de contradições entre direitos e desproteção social que a intersetorialidade e interdisciplinaridade organizam complexidade, fluxos, protocolos de atendimento e as atribuições de cada ator na rede de proteção. Nele, reside a educação e sua correlação com os demais sujeitos do SGDCA. A escola, componente deste Sistema, não garante sozinha a proteção integral infanto-adolescente. É somente com a ação em cooperação dos demais órgãos e com a sociedade, no que se inclui as famílias, que é possível garantir, inclusive, a própria educação de qualidade, observando-a numa perspectiva de qualidade social (Nascimento, 2020).

A escola, de todos os órgãos estatais que compõem o SGDCA, configura-se como o central. Isso porque, além da presença dos Agentes Comunitários de Saúde (ACS) nas residências, é esta unidade de ensino que está presente em todos os rincões, recebendo os meninos e as meninas em seus átrios na maior parte dos dias (Nascimento; Botler, 2022). Desse modo, tornando possível identificar casos de violências, abusos e maus-tratos praticados em desfavor desse grupo etário.

Mas, a escola real nem sempre é um espelho do que está proposto no conjunto das políticas educacionais, sendo atravessada por entraves e possibilidades próprias da cultura institucional, bem como das relações sociais e econômicas onde ela está situada. Nesse contexto, violações dos direitos humanos e violências externas coexistem as que ocorrem no próprio espaço educacional, por meio de seus agentes. Então, se estes aspectos são multifacetados, demandando intervenção interdisciplinar através da articulação intersetorial entre os atores SGDCA, a fim de possibilitar a efetivação da proteção integral. Assim, esse artigo tem como objetivo compreender quais as possibilidades de a escola manejar o SGDCA com vistas à proteção integral, desvelando as implicações e os limites desta atuação. Além de evidenciar a educação como direito fundamental, cujo espaço

ocupa posição privilegiada na rede de proteção social.

Nosso trabalho tem como método a pesquisa bibliográfica, com base documental, sobre a importância da intersetorialidade da educação entre os demais setores da administração pública na defesa dos direitos humanos de crianças e adolescentes na rede escolar. Tal conteúdo não se limitando apenas em reproduzir temas já abordados por outros autores, mas busca possibilidades metodológicas que possa gerar conclusões contemporâneas efetivas, que possam contribuir com a comunidade acadêmica e a sociedade como um todo.

Segundo Boccato (2006, p. 266), a pesquisa bibliográfica

[...] busca a resolução de um problema (hipótese) por meio de referenciais teóricos publicados, analisando e discutindo as várias contribuições científicas. Esse tipo de pesquisa trará subsídios para o conhecimento sobre o que foi pesquisado, como e sob que enfoque e/ou perspectivas foi tratado o assunto apresentado na literatura científica. Para tanto, é de suma importância que o pesquisador realize um planejamento sistemático do processo de pesquisa, compreendendo desde a definição temática, passando pela construção lógica do trabalho até a decisão da sua forma de comunicação e divulgação.

A seguir, trataremos de apontar os elementos que configuram a educação como direito humano. Na sequência o papel da escola diante das violações de direito, e as contribuições da intersetorialidade para superar as limitações da política educacional na defesa da proteção integral.

1. A educação como direito humano e o direito humano à educação

A afirmação da dignidade como condição da manutenção para própria existência é tão antiga quanto à própria raça humana. Trata-se de uma qualidade intrínseca, inseparável da pessoa, presente na ideia de que todas as pessoas devem ser tratadas com respeito independente de sua situação ou condição. Essa concepção fundamenta a nossa Constituição Federal de 1988, e a leitura de todos os direitos ali anunciados levam em consideração tal dispositivo protetional.

Com isso, os Governos, instituições e indivíduos têm a responsabilidade de respeitar, proteger e cumprir os direitos humanos. Isso inclui o compromisso de tomar medidas

para prevenir violações destes, investigar e punir quando isso ocorre e fornecer amparo e reparação às vítimas. Entretanto, como admoestou Chauí (1989) e Cury (2002) precede uma dimensão de luta, sendo estes, portanto, históricos e socialmente localizados.

Portanto, os direitos humanos são garantidos por meio de tratados internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), o Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (1966), o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966) e outras convenções regionais e internacionais. São progressivos e sua implementação precisa ser contínua e gradual, cabendo ao Estado adotar medidas positivas de promoção e proteção. Nesse sentido:

O papel de destaque conferido aos direitos fundamentais como um todo em nosso sistema desautoriza qualquer tentativa de negar ou esvaziar a natureza jurídica dos direitos sociais, como se estes não fossem verdadeiros direitos, mas meros conselhos ou exortações ao legislador (Duarte, 2007, p. 694).

Mas, os diversos reverses à sua consecução impõem às organizações da sociedade estarem atentas para qualquer tentativa de retrocesso em relação aos avanços já alcançados. Isso deve-se a historicidade como característica, reafirmada por Bobbio esse processo de constante construção dos direitos humanos:

[...] a Declaração Universal dos Direitos do Homem que é certamente, com relação ao processo de proteção global dos direitos do homem, um ponto de partida para uma meta progressiva, como dissemos até aqui representa, ao contrário, com relação ao conteúdo, isto é, com relação aos direitos proclamados, um ponto de parada num processo de modo algum concluído (Bobbio, 2004, p. 19).

A promoção e proteção desses direitos são essenciais para construir uma sociedade mais justa, inclusivas e respeitadas da dignidade de todos os seres humanos. Para Bobbio (2004, p. 93), “o reconhecimento e a proteção dos direitos do homem são à base das constituições democráticas”. Elemento indispensável à manutenção dos direitos humanos, conforme Chauí (1989, p. 34):

Assim, representação, liberdade e participação têm sido a tônica das reivindicações democráticas que ampliaram a questão da cidadania [...] luta pelo direito de se organizar politicamente e de participar das decisões, rompendo a verticalidade hierárquica do poder autoritário.

Nessa configuração, a discussão sobre direitos humanos, historicamente só ocorre na modernidade, sendo a partir das últimas décadas do século XX e início do século XXI, que

marcou um ponto de inflexão significativo na política e na organização social ao redor do mundo. Este período foi caracterizado por um reconhecimento crescente da importância de proteger a dignidade e os direitos individuais de todas as pessoas, independentemente de raça, gênero, religião ou posição socioeconômica. A Declaração Universal dos Direitos Humanos, adotada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, foi um marco histórico que normatizou esses princípios em um documento global estabelecendo um padrão universal para os direitos humanos. As novas práticas políticas e formas de organização social ampliaram o entendimento acerca desses direitos como afirma Dornelles:

A definição ampliada dos direitos humanos passa a perceber a complementaridade que existe entre os chamados direitos da primeira geração (direitos civis e políticos) e os da segunda geração (direitos sociais, econômicos e culturais), dentro de um contexto cultural plural como os das sociedades contemporâneas (Dornelles, 2013, p. 49).

Atualmente, o conjunto dos direitos humanos são destinados a todos os seres humanos configurando-se pelo princípio da dignidade, independentemente de raça, etnia, nacionalidade, sexo, orientação sexual, religião ou qualquer outra condição. Assim, conforme Piovesan (2006, p. 13) considera-se a:

Universalidade porque clama pela extensão universal dos direitos humanos, com a crença de que a condição de pessoa é o requisito único para a titularidade de direitos, considerando o ser humano um ser essencialmente moral, dotado de unicidade existencial e dignidade.

Embora a sua caracterização de universalidade gere críticas (Santos, 2019), pretende-se promover, sem distinção, as condições de desenvolvimento e integralidade. Isso foi muito importante na consolidação dos direitos infantis com a Convenção dos Direitos da Criança, a partir de 1989, por exemplo. Chauí (1989, p. 18) chama a atenção para outra característica dos direitos humanos, que está pautada na indivisibilidade, quando afirma a própria indivisibilidade humana, ou seja, “confirmando o homem como sujeito social, político e histórico”. Porquanto, eles incluem direitos civis e políticos, como liberdade de expressão e direito a julgamento justo, bem como, direitos econômicos, sociais e culturais, como o direito à saúde, à educação e ao trabalho digno. Todos esses direitos são interdependentes ao mesmo tempo em que se reforçam mutuamente.

Aspecto fundamental dos direitos humanos é o seu caráter de equidade, que proíbe qualquer forma de discriminação, ou seja, todos têm direito as mesmas oportunidades de proteção contra qualquer discriminação que viole a sua dignidade e outras normas

internacionais de direitos humanos. No entanto, Dornelles (2013, p 24) nos alerta que “a igualdade, (...) não é real, mas apenas uma formalidade”. Isso acontece porque se de fato a igualdade fosse real, não haveria divisão de classes e de acesso a direitos.

Dentre o conjunto dos direitos humanos, a educação figura como uma das normas mais presentes nas Cartas Constitucionais, aspecto que Bobbio (2004) e Cury (2002) destacam que é praticamente inexistente uma nação que não incorporou a educação como direito. Esse reconhecimento internacional possui papel essencial para o desenvolvimento do direito em âmbito local.

Sob o aspecto do anúncio, a educação como um direito humano está consagrada em diversos documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e o Pacto Internacional sobre Direitos Econômicos, Sociais e Culturais (1966). Esses tratados estabelecem que toda pessoa goza desse direito. A comunidade internacional trabalha para promover e proteger o direito à educação através de políticas, programas e apoio financeiro. Organizações como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) efetuam um papel essencial na promoção da educação como um direito humano global.

Internamente, o Brasil adota a educação como direito da pessoa humana no artigo 205 da Constituição Federal de 1988:

Art. 205. A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho (Brasil, 1988).

Esse anúncio também é reafirmado na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e no Estatuto da Criança e do Adolescente de modo idêntico. Nossa Constituição reconhece a educação como um direito fundamental, de natureza social, para acesso irrestrito a todas as pessoas residentes no Brasil (Brasil, 1988). Na qualidade de direito social deve garantir a todos, sem discriminação, cujo acesso e igualdade de condições para sua permanência seja ofertado independente de sua origem étnica, gênero, idade, condição social ou econômica. Todavia, apesar do reconhecimento legal, muitos desafios persistem na garantia do direito à educação para todos. Dentre os desafios ainda é possível identificar acesso desigual, qualidade variável, falta de recursos adequados, barreiras socioeconômicas.

A educação é um importante instrumento de multifacetada transformação, capaz de afetar o indivíduo na sua ideação de humanização e condição para usufruto da cidadania (Nascimento; Cury, 2021), que age para modificar a sociedade de diversas formas. O conhecimento sistematizado pela escola tem como potencial, a instrumentalização do

sujeito para o alcance da autonomia quando, por meio da ampliação da compreensão em relação à diversidade humana nos leva ao cumprimento de uma sociedade mais justa, fraterna e respeitosa da dignidade humana (Brasil, 1988), conforme está na base do nosso pacto social. Coadunando com os princípios estruturados nas normas educacionais, deve possibilitar o desenvolvimento de pensamento crítico a respeito de si, e da dinâmica estrutural que rege as organizações da sociedade e suas formas de intervenção.

Na qualidade de política pública, a educação brasileira recebeu a incumbência de se tornar componente fundamental para o Sistema de Garantia de Direitos da Criança e do Adolescente. Isso implica em manter uma vigilância constante sobre seus alunos e, ao perceber qualquer forma de violência, tomar as medidas apropriadas para interromper a violação dos direitos. Nesse caso, provocar a ação conjunta com outros órgãos da administração pública, como o Conselho Tutelar, a delegacia de polícia, os serviços socioassistenciais e de saúde para que sejam tomadas as ações necessárias para proteger a criança ou adolescente em risco. Diante disso, Nascimento (2020) elucida sob o seguinte aspecto sobre o papel do SGDCA nesse contexto:

A sua operacionalização preconiza uma mudança significativa na organização dos serviços públicos, para que estes ofereçam um conjunto de ações resolutivas e desburocratizadas, respeitando as características dos infanto-adolescentes, seus problemas e necessidades para sua integração na sociedade (Nascimento, 2020, p. 156).

Apesar disso, a própria escola pouco acessa ou usufrui da potencialidade de atuar no Sistema para assegurar a restauração dos direitos, pois nem sempre os profissionais da educação estão aptos e capacitados para atuarem nas situações de violação e violências, além de sentirem-se inseguros frente as ameaças à própria vida quando promovem denúncias ou atuam para a proteção infantil. Essa problemática que vamos enfrentar a seguir.

2. Violações de direitos e o papel da escola

A desproteção social no contexto brasileiro provoca impactos significativos na educação, afetando a qualidade, o acesso e a permanência na rede escolar. Dentre eles podemos citar a estrutura verticalizada das políticas públicas, que favorecem as incompletudes institucionais, até a desigualdade na distribuição de recursos materiais que resultam em dificuldade de acesso à educação.

Muitas crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade socioeconômica enfrentam impedimentos para acessar ou frequentar regularmente a rede de ensino. A desproteção

social muitas vezes associada à pobreza, esta por sua vez se agudizada com a falta de apoio familiar, suporte emocional e social para permanecer na escola, o que resulta no abandono dos estudos para contribuir com a renda familiar.

Tal contexto favorece a perpetuação do ciclo de pobreza intergeracional, posto que, sem acesso a educação adequada crianças e jovens tem menos chances de melhorar suas perspectivas futuras, reproduzindo a desigualdade social. Na perspectiva de compreensão da educação como instrumento de transformação da sociedade, que Burbulesse Torres (2004, p. 12) afirma “como a economia da educação nos diz, a educação do público tem custos e benefícios para a sociedade mais ampla e, assim, não é apenas uma despesa, mas um investimento”. Outro fator que é afetado pela desproteção social é a nutrição e a saúde das crianças e adolescentes, influenciando diretamente no seu rendimento acadêmico e sua capacidade de aprendizado, ocasionando um baixo rendimento escolar.

Os problemas de violência e segurança pública oriundos da desproteção social expõe a sociedade a altos índices de risco, o que pode afetar a segurança de toda comunidade escolar. Diante de todos esses fatores de desproteção social que afetam diretamente o ambiente escolar é preciso compreender o papel da escola.

A escola foi incumbida pela Resolução 113 do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente (BRASIL, 2006), de articular-se com a rede de proteção do SGDCA em situações de ameaças ou violações de direitos, a fim de assegurar a proteção integral dos alunos.

Para muitos a escola representa espaço de segurança a direitos básicos como: alimentação, acolhimento e escuta especializada em casos de violência, apoio em situações de negligência familiar, entre outras. Especificamente nas situações de violência, abuso, exploração sexual, maus tratos e negligência, a rede escolar encaminha ao conselho tutelar, cuja finalidade de acordo com artigo 131 do Estatuto (1990) é, “[...] de zelar pelo cumprimento dos direitos da criança e do adolescente, definidos nesta Lei”, ou seja, o conselho tutelar irá atuar no restabelecimento do direito.

Em situações de vulnerabilidade social a escola aciona a rede intersetorial da política de assistência social para promover acesso a bens, serviços, programas e projetos com intuito de assegurar os direitos dos estudantes. A assistência social por sua vez será prestada conforme determina o art. 203 da Constituição Federal (Brasil, 1988):

Art. 203. A assistência social será prestada a quem dela necessitar, independentemente de contribuição à seguridade social, e tem por objetivos:

I - a proteção à família, à maternidade, à infância, à adolescência e à velhice;

- II - o amparo às crianças e adolescentes carentes;
- III - a promoção da integração ao mercado de trabalho;
- IV - a habilitação e reabilitação das pessoas portadoras de deficiência e a promoção de sua integração à vida comunitária;
- V - a garantia de um salário mínimo de benefício mensal à pessoa portadora de deficiência e ao idoso que comprovem não possuir meios de prover à própria manutenção ou de tê-la provida por sua família, conforme dispuser a lei.

No cenário de desproteção Santos (2019, p.4) vai dizer que, “é necessário investir desigualmente entre desiguais, ampliando as possibilidades dos mais vulneráveis superarem os condicionantes históricos que os fizeram vulneráveis”. Desta forma, o Estado deve propiciar equidade como equilíbrio para igualdade de acesso a educação e demais direitos.

As questões de discriminação devem ser assumidas com intuito de construir um projeto civilizatório que priorize a tolerância e o respeito à diversidade cultural independente da origem ou orientação. Nessa dinâmica, é importante definir estratégias para resolução de conflitos de forma pacífica através de mecanismos como: mediação, negociação e diálogo intercultural. Para tanto, é preciso efetivas um conjunto de medidas preconizados pelo ECA (Brasil, 1990):

Art. 57. O poder público estimulará pesquisas, experiências e novas propostas relativas a calendário, seriação, currículo, metodologia, didática e avaliação, com vistas à inserção de crianças e adolescentes excluídos do ensino fundamental obrigatório.

Art. 58. No processo educacional respeitar-se-ão os valores culturais, artísticos e históricos próprios do contexto social da criança e do adolescente, garantindo-se a estes a liberdade da criação e o acesso às fontes de cultura.

Farinelli e Pierini (2016, p. 78) ressaltam que:

[...] uma cultura em direitos humanos pressupõe mudanças de valores, atitudes e costumes historicamente construídos, internalizados pelas pessoas e fortalecidos pelos preconceitos, discriminação, pela desigualdade e não aceitação da diversidade.

Sendo assim, a escola como espaço educacional privilegiado adquire a atribuição de construir uma cultura de respeito aos direitos humanos Santos (2019), para tal, é preciso sistematizar métodos de desconstrução de teorias e práticas etnocêntricas que promovem

a segregação e exclusão de grupos minoritários.

3. Contribuições da interdisciplinaridade e intersetorialidade do sistema de garantia de direitos de crianças e adolescentes para educação

O SGDCA corresponde a um conjunto articulado de órgãos da administração pública, entidades, programas e serviços que têm como objetivo promover, proteger e garantir os direitos de crianças e adolescentes no Brasil. Conforme art. 2º da resolução 113 do Conanda:

Compete ao Sistema de Garantia dos Direitos da Criança e do Adolescente promover, defender e controlar a efetivação dos direitos civis, políticos, econômicos, sociais, culturais, coletivos e difusos, em sua integralidade, em favor de todas as crianças e adolescentes, de modo que sejam reconhecidos e respeitados como sujeitos de direitos e pessoas em condição peculiar de 8de seus direitos, além de garantir a apuração e reparação dessas ameaças e violações (Brasil, 2006).

No entanto, a perpetuação das violações de direitos para Dornelles (2013, p. 51):

[...] revela a incapacidade das democracias representativas, principalmente na realidade latino-americana, de dar respostas adequadas ao quadro de profunda desigualdade social que possibilita o permanente e histórico desrespeito aos direitos humanos.

O surgimento do SGDCA representa um compromisso do Estado brasileiro com o cumprimento dos direitos estabelecidos pelas normativas internacionais de direitos humanos, assumidos pelo Brasil na Constituição Federal de 1988, no ECA. Compete a este Sistema mapear as violências e suas especificidades, buscar estratégias para sua prevenção, prevenir reincidência da violência, bem como, promover reparação integral dos direitos e atendimento especializado, que possibilite reduzir os impactos da violência em seus percursos.

O sistema destina-se a assegurar que todas as crianças e adolescentes tenham acesso a condições dignas de vida, educação, saúde, proteção contra todas as formas de violência, exploração e discriminação, promovendo seu desenvolvimento integral e preparando-os para uma cidadania plena na sociedade.

A interdisciplinaridade segundo Fazenda (2008) não se resume apenas na conjunção de

disciplinas, mas cabe pensar aspectos que envolvem a cultura onde se formam professores. E a intersetorialidade que Warschauer e Carvalho (2014, p. 193) definem como “[...] a articulação entre sujeitos de setores diversos, com diferentes saberes e poderes com vistas a enfrentar problemas complexos” são fundamentais para fortalecer o SGDCA, contribuindo de maneira significativa para educação. Sob esse prisma podemos observar as seguintes contribuições:

- Abordagem integral e holística - a interdisciplinaridade e intersetorialidade possibilita uma compreensão ampla e holística dos desafios enfrentados na educação no tocante a violação ou ameaça aos direitos dos alunos. A cooperação entre diferentes áreas de conhecimento pode contribuir com perspectivas complementares para promover a proteção integral. Isso significa que profissionais de diversas áreas, como educação, saúde, assistência social, psicologia, entre outras para identificar e atender às necessidades dos estudantes de maneira mais completa e eficaz com maior probabilidade de promover um ambiente de aprendizagem favorável ao desenvolvimento cidadão.
- Integração das políticas públicas - a intersetorialidade envolve a integração de diferentes setores governamentais através da articulação entre as políticas públicas e setores da sociedade civil para enfrentar os problemas complexos que permeiam o espaço escolar de forma mais efetiva. No contexto da educação, essa integralidade favorece não apenas uma abordagem voltada às necessidades educacionais, mas também as condições sociais, econômicas e de saúde que impactam o desenvolvimento integral de crianças e adolescentes.
- Prevenção de violações de direitos - a colaboração entre diferentes setores permite a identificação precoce de situações que possam violar os direitos das crianças e adolescentes, como abuso, exploração, negligência ou exclusão social. Essa identificação possibilita criar mecanismos de proteção mais ágeis e eficazes para suprimir as ameaças, antes que sua agudização acarrete na violação do direito.
- Fortalecimento da rede de proteção - a interdisciplinaridade e intersetorialidade fortalecem a rede de proteção integral mediante a cooperação entre escolas e família, comunidade e serviços governamentais e não governamentais. A convergência das diferentes áreas do saber cria um sistema de apoio mais robusto e acessível, capaz de criar estratégias que envolvam a identificação de casos de vulnerabilidades, e construção de acompanhamento do estudante e suas famílias, garantindo assim seu pleno potencial educacional e pessoal.
- Promoção de procedimentos inovadores - com a transversalidade dos saberes, e práticas inovadoras podem ser implantadas ou até mesmo implementadas de forma adaptada às

especificidades de cada comunidade escolar;

- Formação para cidadania - uma educação cidadã não está limitada apenas ao ensino de disciplinas acadêmicas, mas na inclusão de valores democráticos, direitos humanos, participação cívica e responsabilidade social. Nesse sentido, a intersectorialidade pode enriquecer o currículo escolar por meio de atividades extracurriculares, parcerias com organizações da sociedade civil e projetos comunitários que fomentem o engajamento cidadão dos alunos;

- Promoção da equidade e inclusão - ao considerar as diferentes realidades vivenciadas por crianças e adolescentes, é possível compreender como a intersectorialidade pode contribuir na promoção de práticas que visam reduzir as desigualdades sociais e educacionais. Por intermédio do desenvolvimento de métodos que contemplem as especificidades de grupos vulneráveis, como crianças com deficiência, minorias étnicas, migrantes, entre outros, buscando garantir acesso igualitário a uma educação de qualidade.

Desta forma pode-se dizer que a intersectorialidade no SGDCA desempenha um papel fundamental na educação em relação, a prevenção contra violações e ameaças, promoção da proteção integral, e uma educação capaz de formar indivíduos conscientes, críticos e participativos que possam contribuir para uma sociedade mais justa, democrática e comprometida com a efetividade dos direitos humanos.

Conclusões

Ao final deste trabalho a interdisciplinaridade e intersectorialidade são compreendidas como essenciais para fortalecimento do SGDCA, por promover uma educação inclusiva, equitativa e de qualidade. Fomenta a criação de um ambiente educacional mais integrado, que reconhece e busca atender às múltiplas dimensões do desenvolvimento humano.

Quanto à violência institucional na educação, esta representa uma violação dos direitos fundamentais dos estudantes e requer um compromisso coletivo para implementar mudanças significativas e transformadoras dentro das escolas que visem a desnaturalização de crenças, conceitos e comportamentos sociais que ocultam, agudizam e geram ciclos de violências. A construção de uma educação verdadeiramente inclusiva e equitativa requer o combate ativo à violência institucional e a promoção de práticas educacionais que respeitem e valorizem a dignidade de todos os sujeitos.

Tal enfrentamento requer a implantação de mudanças sistêmicas para combater todas as formas de violência, principalmente a institucional na educação, por meio da promoção de uma cultura escolar de respeito, inclusão e justiça. Para esse propósito, é preciso a

implantação de políticas claras de proteção aos direitos infanto-adolescentes, formação contínua dos educadores sobre práticas inclusivas e respeitadas, e fortalecimento de métodos de transparência das instituições educacionais.

É fundamental que as escolas sejam espaços seguros e acolhedores para que crianças e adolescentes se sintam respeitados e apoiados em seus desenvolvimentos integrais. Tal desafio envolve além de práticas a prevenção da violência até a difusão de valores como a igualdade, justiça social e o respeito à diversidade.

Ao final deste trabalho se reconhece o importante papel da educação como instrumento de transformação social, e o trabalho intersetorial associado à formação continuada elementos fundamentais para consolidação de uma educação cidadã pautada na defesa intransigente dos Direitos Humanos.

REFERÊNCIAS

Lei 8.069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências.

BOBBIO, Noberto. A Era dos Direitos. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Presidência da República, [2023]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 17 jul. 2024.

BRASIL. Ministério de Educação e Cultura. Lei Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília: MEC, 1996.

BURBULES, Nicholas; TORRES, Carlos Alberto. Globalização e Educação: uma introdução. In: BURBULES, Nicholas; TORRES, Carlos Alberto. Globalização e Educação: perspectivas críticas. Porto Alegre: Artmed, 2004. p. 11-26.

CHAUÍ, Marilena. Direitos Humanos e Medo. In: RIBEIRO, Antonio Carlos Fester (org). Direitos Humanos e... Brasiliense: São Paulo, 1989. p. 15-36.

BRASIL. CONANDA, Resolução n.º 113/2006, dispõe sobre os parâmetros para a institucionalização do Sistema de Garantia de Direitos. Secretaria Especial dos Direitos Humanos/Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente. Brasília, 2006.

COVRE, Maria de Lourdes Manzini. O que é cidadania. São Paulo: Brasiliense, 2002.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Direito à educação: direito à igualdade, direito à diferença. Cadernos de Pesquisa, n. 116, julho, p. 245-262, 2002.

DORNELLES, João Ricardo. O que são Direitos Humanos. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2013.

FARINELLI, Carmen Cecília; PIERINI, Alexandre José. O Sistema de Garantia de Direitos e a Proteção Integral à criança e ao adolescente: uma revisão bibliográfica. O Social em Questão - Ano XIX - nº 35 - 2016.

FAZENDA, Ivani Catarina Arantes (Org). O que é Interdisciplinaridade?. São Paulo: Cortez, 2008.

FERREIRA, Luiz Antonio Miguel. O Estatuto da Criança e do Adolescente e o professor: reflexos na sua formação e atuação. São Paulo: Cortez, 2010.

NASCIMENTO, José Almir. A Educação como Proteção Integral à Criança e ao Adolescente. Curitiba: CRV, 2020.

PIOVENSAN, Flávia. Concepções contemporânea de direitos humanos. In: https://juslaboris.tst.jus.br/bitstream/handle/20.500.12178/6566/010_piovesan.pdf?sequence=5#:~:text=Fl%C3%A1via%20Piovesan*&text=Diz%20Bobbio%20que%20os%20direitos,processo%20de%20constru%C3%A7%C3%A3o%20e%20reconstru%C3%A7%C3%A3o.

HADDAD, Sérgio; GRACIANO, Mariângela. A educação entre os direitos humanos. Campinas: Autores Associados, 2006. p. 11-42.

SANTOS, Émina. A educação como direito social e a escola como espaço protetivo de direitos: uma análise à luz da legislação educacional brasileira. Educ. Pesqui. São Paulo.

WARSCHAUER, Marcos; CARVALHO, Yara Maria. O conceito “Intersetorialidade”: contribuições ao debate a partir do Programa Lazer e Saúde da Prefeitura de Santo André/SP. Scielo. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/sausoc/2014.v23n1/191-203/#> . Acesso em 27 Ago. 2024.

A PRESENÇA INDÍGENA DOS ANACÉS NO TERRITÓRIO CEARENSE

MAX MARANHÃO PIORSKY AIRES¹²

RESUMO

Este artigo analisa os diferentes processos de territorialização e regimes de memória aos quais foram submetidos os Anacés desde o final do século XVII até meados do século XIX. O artigo levou em consideração, dentre outras fontes, as três gerações de historiadores cearenses que estiveram à frente do Instituto do Ceará e analisou os diferentes pontos de vista sobre o etnônimo, a filiação linguística e as hipóteses sobre a migração dos Anacés para o Ceará. Por último, o texto analisou a presença dos Anacés nos aldeamentos da Ibiapaba, Arronches, Paranamirim e em aldeias nos arredores de Fortaleza.

Palavras Chaves: História indígena; Etnologia indígena; Território.

ABSTRACT

This article analyzes the different processes of territorialization and memory regimes to which the Anacés were subjected from the end of the seventeenth century to the middle of the nineteenth century. linguistic affiliation and hypotheses about the migration of the Anacés to Ceará. Finally, the text analyzed the presence of the Anacés in the villages of Ibiapaba, Arronches, Paranamirim and in villages on the outskirts of Fortaleza.

Keyword: Indigenous history; Indigenous ethnology; Territory.

Introdução

Este artigo reuniu e organizou informações históricas sobre os diferentes processos de territorialização e regimes de memória aos quais foram submetidos os Anacés desde o final do século XVII até meados do século XIX. Segundo Oliveira (2004), a noção de territorialização significa “uma intervenção da esfera política que associa (...) um conjunto e grupos a limites geográficos bem determinados”. “É esse ato político - constituidor de objetos étnicos através de mecanismos arbitrários e de arbitragem no sentido de exteriores à população considerada e resultante das relações de força entre os diferentes grupos que integram o Estado”, que Oliveira sugeriu “tomar como fio condutor da investigação antropológica” (2004:23). O processo de territorialização, no entanto, não deve ser entendido como via de mão única, pois os índios o atualizam com suas reações e mobilizações políticas.

No período histórico considerado, operaram três intervenções estatais que provocaram mudanças significativas na vida dos índios: (a) a instauração dos aldeamentos jesuíticos a partir do século XVII; (b) a criação das vilas de índios no Diretório Pombalino e, por último, (c) o advento da Lei de Terras de 1850 e a incorporação do patrimônio das aldeias às comarcas municipais. Para cada processo de territorialização desse, há um “modo específico de reconhecimento de diferenças étnicas que se ergue sobre cada regime de memória” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016:13). Por regime de memória, Pacheco compreende “uma arquitetura da memória, internamente estruturada e limitada, que tornaria possível a alguém contar histórias sobre o passado.” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016: 26). Ainda segundo o autor:

É preciso aprofundar a compreensão específica sobre a presença indígena em cada um dos contextos históricos em que essas representações foram formuladas, buscando estabelecer como aí funcionou efetivamente um regime de memória, associando ações, narrativas e personagens, e lhes integrando em formas de construção de significados. (...) A produção de documentos históricos (imagens, narrativas, dados quantitativos e coleções etnográficas) é função de instituições e relações sociais historicamente cristalizadas, empiricamente passíveis de investigação (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016: 26).

Este artigo também levou em conta as advertências sobre a documentação histórica. Segundo Silva (2005:71-2), os trabalhos das três gerações de historiadores cearenses consideradas neste artigo estão marcados pela reprodução dos seguintes temas: “o nativo resistindo à dominação”; “o nativo em guerra contra o colonizador”; “o colonizador destruindo o nativo”; “o colonizador subordinando o nativo”. Estes trabalhos deram pouca atenção às mobilizações indígenas diante do projeto colonial (SILVA, 2005).

Barreto Filho (2013) também nos alertou para o viés político da documentação na medida

em que expressa o ponto de vista dos setores dominantes. Essa mesma documentação do período colonial e imperial, ressalta o autor, é “escassa, confusa e quase inexistente nos documentos, principalmente os oficiais, amiúde trazendo registros ambíguos e informações discordantes, quando não lacunas”. Os documentos, portanto, para Barretto Filho longe de expressarem verdades históricas sobre os índios, expressam os “regimes de visibilidade a que os povos indígenas foram submetidos ao longo do tempo.”

(...) importa notar que a historiografia e os documentos oficiais acessíveis expressam as concepções culturais, visões de mundo e projetos de futuro dos setores dominantes, via de regra comprometidos com a subordinação dos povos indígenas - quando não de seu aniquilamento - e com a expropriação dos recursos naturais de que dependiam para a sua reprodução sociocultural. É

de se esperar, portanto, que a informação etnográfica sobre os povos indígenas do Ceará ao longo de todo o período colonial e imperial seja escassa, confusa e quase inexistente nos documentos, principalmente os oficiais, amiúde trazendo registros ambíguos e informações discordantes, quando não lacunas (cf. p. 25 e nota nº 22). Assim sendo, os documentos e estudos aqui referidos, mais do que fontes peremptórias sobre a “verdade” da presença indígena no Ceará - como alguns deles têm sido puerilmente tomados -, expressam, antes, os diferentes regimes de visibilidade a que os povos indígenas foram submetidos ao longo do tempo. (BARRETO FILHO, 2013)

Menescal também nos advertiu que o trabalho de coleta da documentação histórica do século XVII e XVIII sobre os povos indígenas era realizado a partir da vontade e de recursos financeiros dos próprios intelectuais. Segundo Menescal, o Ceará era uma província isolada e sem nenhum interesse para o Brasil, “muito distante dos grandes centros da nação; suas terras não despertavam grande interesse, não havendo nenhum aspecto físico, social ou econômico que desse relevo ao lugar” (MENESCAL, s.d.:6). Por essa razão, a elite intelectual cearense, por meio de sua produção intelectual, encontrou “meios de inserir o Ceará na história do Brasil, abrindo brechas para destacar a província diante do restante do império.” (MENESCAL, s.d.:6). O historiador no século XIX “era um compilador de documentos, não fazendo parte de suas atividades o questionamento das fontes documentais ou a interpretação dos documentos, mas apenas a exposição seca, e, pretensamente, imparcial e objetiva dos documentos para conhecimento da sociedade.” (MENESCAL, 2012: 54). Como consequência, os intelectuais do Instituto do Ceará se defrontaram com imagens distorcidas dos indígenas e as tomaram como verdadeiras sem proceder a uma crítica das fontes (MENESCAL, 2012).

Anacés: etnônimo, filiação linguística e hipóteses sobre migração pro Ceará

Em 1877, Varnhagen no livro “Historia geral do Brazil, antes da sua separação e independencia de Portugal” afirmou que Anacé significa “Quasiparentes” e remeteu o vocábulo ao livro de “Tesoro de la lengua guarani”, escrito em 1639, pelo padre jesuíta Antonio Ruiz de Montoya. Muitos autores reproduziram esta definição de Montoya ao longo dos tempos. Entre 1817 e 1820, o naturalista Karl Friedrich Phillip von Martius, percorreu o Brasil e registrou no livro “Contribuições para a etnografia e linguística da América e do Brasil em particular” o etnonimo Anacé, que, segundo o autor, é de origem guarani e significa “primos de longo alcance - quase parentes”.

Nos textos e na documentação consultada, encontramos 19 variações que guardam proximidade com o etnônimo Anacé, são elas: Açanacéguaçu, Anacê, Anacé (ou Anassé, Anasé), Anaci, Anacon/Anacozes, Aracé, Assanassessassú, Ganacé, Ganacá, Gitancé, Goanacez, Guanacá, Guanacé/Guanasé, Guainacé, Guanacez, Guanasseguaçu, Guanassémirim, Wanacé e Waná

Segundo alguns autores, existe a possibilidade destes etnônimos tratarem-se de um mesmo povo, porém há pouca concordância sobre o assunto. Nogueira (1987:65) assinalou que os etnônimos Guanaceguaçus e Guanacemirins eram “da mesma parentela”. Tristão Alencar Araripe também acreditou que os Guanacás e Jaguaruanas talvez sejam “denominações particulares dos Anassés: assim como denominavam Jaguaribáras á porção dos Baiacús, que vagavam nas proximidades do rio Jaguaribe.” O autor afirmou que “nos documentos antigos” que consultou não encontrou o etnônimo citados por Aires de Casal e atribuiu a essa divergência sobre o nome dos povos indígenas “à facilidade, com que as tribus mudavam de nome, já pela mudança de lugar de habitação; já por outros factos, que lhes alteravam as denominações, já porque á mesma tribu ou horda applicava-se ora o nome geral da nação, ora o nome especial da tribo.” (ARARIPE, 1958:16). Studart Filho também assinalou que os “Açanacéguaçus, também citados por Matias Beck, eram, possivelmente, os mesmos Guanaceguaçus e os Jaguaruanas, que habitavam entre Curu e Acaraú e eram também chamados Jaguaruanas e Jaguararanas” (1965:103)

Muitos autores continuaram reproduzindo a definição do etnônimo dada por Montoya. Gustavo Sampaio, no livro “O Tupi na Geografia Nacional”, escrito em 1901, sugeriu que Anacé é um vocábulo tupi que significa “o parente chegado, o consangüíneo. Era o nome de uma antiga tribo do gentio brasileiro.” (SAMPAIO, 1987:193). Segundo Pompeu Sobrinho, o vocábulo consiste numa junção de:

Anã (parente, parente, junto, consaguineo) + cê (sufixo, exprimindo propensão, tendência, desejo; quasi) = quasi parente. Cê pode ser contracção de Acê (povo, gente). Anacé, povo ou gente parente. (POMPEU SOBRINHO, 1919:212).

Por outro lado, as origens tapuia (isto é, não falante de tupi) do etnônimo também foram assinaladas por muitos intelectuais, bem como a dificuldade de determinar a filiação linguística dos Anacés. Pompeu Sobrinho acreditou que Anacé é um vocábulo de origem tapuia. Certa vez o autor se impressionou com a toponímia tapuia do interior cearense e citou o nome atribuído pelos Anacés ao rio Cruxatí, “um riacho no norte do Estado”. Citou também inúmeros exemplos de proximidade linguística entre etnônimos indígenas de origem tapuia, afirmando que as variações em torno do nome de um povo “oferecem evidentemente um ar de parentesco linguístico digno de nota” e mencionou os casos “Anacé, Guanacé, etc.”. Quando tratou do vocábulo Guanacé pôs em dúvida também se era tupi: “Guanacé - Índios que viviam perto do local, hoje, da Capital. Guá (gente) + nã (parente) + cê (que deseja, propensão) = gente que deseja ser parente (dos tupis?)” (POMPEU SOBRINHO, 1919:220). Segundo Nogueira (1887), Guanacés significa “gente estimada” (1887:314).

Porém, num trabalho sobre as “Línguas tapuias desconhecidas no Nordeste”, Pompeu Sobrinho voltou ao assunto e admitiu que não conseguiu identificar a família linguística dos Anacés, Gitancés ou Wanacé, que tratou como um mesmo povo:

Não conseguimos, mesmo com certo grau de precariedade, identificar a família (já conhecida ou por definir) a que se poderiam filiar as tribos: Anacé, Gitanacé ou Wanacé, Akoci, Xibata, Apuiaré, Jaguaribara e Jaguaruana; e algumas outras que pervagavam pelas atuais fronteiras do Estado do Ceará, como a dos Ixú, Uriú, Umã, Pipipâ, Curema, Pega, etc.” (POMPEU SOBRINHO, 1958: 8).

Outra questão levantada pelos intelectuais do Instituto do Ceará era de onde teriam vindo os Anacés e, de modo geral, as populações indígenas que estavam no Ceará. Para maioria dos autores, os Anacés vieram do Norte, especialmente do Maranhão e Piauí. Pompeu Sobrinho (1934) levantou a possibilidade dos “tapuias do Ceará” terem vindo do “Norte” e comentou essa possibilidade a partir de suas pesquisas sobre a “importante tribo Anacé”. O autor alegou que esse não era objeto do seu texto, porém citou o exemplo de uma doação de sesmaria na Ibiapapa, em 1726, para um “tapuia Anacé”, na fronteira com o Piauí.

“Aqui, importa esclarecer um ponto. Os tapuias do Ceará, de fato, vinham do

Norte?

As nossas pesquisas a respeito da importante tribo Anacé parecem prová-lo. As dimensões deste artigo não nos permitem, porém, larga explanação deste ponto; consigne-se, todavia, que consta da data de sesmaria concedida em 1726 a José da Costa e Sá que o tapuia Anacé havia anteriormente ocupado a região dos riachos “Tabocas” e “Inuçu” sobre a chapada da Ibiapaba, limites atuais do Ceará e Piauí. Ora, no Ceará a primeira referência que se tem destes indígenas data de 1649. Deve-se a Matias Beck, que os dá com o habitando ao norte. Em 1666, tem-se notícia de que eles assistiam nos caminhos que ligaram o Forte [capital do Ceará] a Jericuaquara; em 1713, aliados aos Jaguaribaras, Paiaçú e outros, atacam e destroem a vila do Aquiraz e logo depois sabe-se de suas incursões no alto sertão da Paraíba.

O autor sustentou também que “parece não ser difícil achar vestígios de Anacés no Piauí e no Maranhão” (1934:293). Fez ainda uma análise linguística do povo Anacé descartando a possibilidades de serem Jê porque possuem uma “adiantada agricultura” e sugeriu filiação linguística Kariri.

Provavelmente em território do Piauí sobretudo, dominavam os tapuias Guanás, a que os cronistas chamavam Guanasés, mas cuja grafia correta deve ser Waná. Não podemos também saber se estes selvícolas eram Kariris. A sua adelantada agricultura os divorciava dos Gês; a semelhança do seu nome com o de algumas tribus cearenses, como Guanacé ou melhor Wanacé e Anacé, desperta a lembrança da possibilidade de uma filiação Karirí. (POMPEU SOBRINHO, 1934: 301-2).

Pedro Théberge já havia defendido esta hipótese antes, segundo o autor, assim como os Anacés, a maioria dos índios do Ceará e das regiões circunvizinhas era tapuias, pois vieram do “poente, procuravam as regiões seccas e áridas dos sertões do Ceará, Piauhy, Rio Grande do Norte, etc.” ([1895]2001:3). Noutros trabalho, Pompeu Sobinho colocou novamente a hipótese de os Anacés serem descendentes de grupos “Gês” vindos do Maranhão. Porém, deixou uma dúvida, pois, logo em seguida, afirmou que também poderiam ser filiados “a outra família (talvez, a mais de uma), ja desde muito extinta” (POMPEU SOBRINHO, 1955: 121).

As primeiras expedições portuguesas no Ceará depararam no Noroeste e Centro-norte tribos indígenas não tupis e, ao que se supõe, também não aparentadas com familia Taramembé. Não é possível com segurança inclui-las na família Tarairiú. Entretanto, e de crer que fôssem láguidos. Destas tribos, as mais conhecidas são as dos Wanacés, Anaçés, Jaguaribaras, e Apuarés. Nada é possível conjecturar sôbre a epoca da chegada dêstes amerIncolos no território cearense. Todavia, se eram, como se presume, láguidas podemos admitir provisòriamente ao menos,

que teriam chegado logo depois dos Tarairius, vindos através da serra de Ibiapaba, da região maranhense. Sendo isto certo, não será despropositado julga-las filiadas à grande família gê, ou, senão, a outra família (talvez, a mais de uma), já desde muito extinta” (POMPEU SOBRINHO, 1955: 121).

Posteriormente, voltou a mencionar os Anacés como um dos grupos de “indígenas dos sertões” sobre o qual ele não conseguiu identificar a filiação linguística. Demonstrou a dificuldade de encontrar informações sobre os Anacés, porém novamente defendeu a hipótese da migração de grupos “Gês” ou Caraíbas do Maranhão e Piauí pro Ceará:

Alguns grupos indígenas dos sertões cearenses não puderam ser identificados não obstante os esforços que nisto empenhamos. Entre outros, os mais interessantes são os conhecidos por Anasé, Wanasé, ou Guanasé, Asimi, no norte do Ceará, Apuiaré no centro, Acosi, Chibata etc., no sul. Provelmente, cabildas Gês do Piauí teriam perambulado pelo nosso território, também tribos Caraíbas daquele Estado poderiam ter excursionado pelo Oeste deste, porventura, uns e outros provavelmente teriam aqui deixado vestígios de sua passagem ou eventual estada. E bem difícil, se realmente foi assim, ajuizar quanto à natureza de tais pistas, mas, sem dúvida, natural é supor que foram toponimos, nomes tapuias fixados em acidentes geográficos ou de natureza biogeográfica. De qualquer modo, porém, teriam sido poucos e se deturpavam, sendo quase certo que nenhum possa ser devidamente restaurado.” (1961: 24)

A presença Anacé em diferentes aldeamentos no Ceará

Em seguida foram enumerados alguns dos inúmeros registros históricos sobre a presença dos Anacés nos aldeamentos da Ibiapaba, Arronches, Parnamirim e em aldeias nos arredores de Fortaleza.

Os Anacés no aldeamento da Serra da Ibiapaba

Em 1756, segundo Maia (2011), o aldeamento da Ibiapaba “cotava ao todo com 632 tapuias (Anacé, Aconguaçu e Reriú) e 5.474 índios Tabajara, sendo estes falantes da língua geral” (pg. 22). Florival Seraine, num verbete sobre a cidade de Viçosa, assinalou aquele local como sede “da antiga missão dos índios Camocim, Anacé e Arariú, e os pertencentes à nação Tabajara, catequizados e aldeados pelos jesuítas, no princípio do século XVIII, os quais aí fundaram um hospício” (1961: 97. Negritos no original).

No “Ensaio Estatístico da Provincia do Ceará” (1864), Thomaz Pompeo de Sousa de Sousa Brasil assinalou a presença de “Aracés” no aldeamento.

“19 de janeiro [de 1759]

“Creação da villa Viçosa, antiga missão dos índios Caamocins, Aracés, e Ararihús, administrada pelos jesuítas, e chamada de Ybiapaba.” pg 35

Segundo Pedro Théberge (2001:4), os Tabajaras na Ibiapaba “[t]raziam debaixo de sua sujeição” os seguintes índios tapuias: Tucurijús, Curutís, Camamús, Acriús e Anacés. O jesuíta espanhol Lorenzo Hervás y Panduro, no seu “Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos”, mencionou também os “Anaces” ou “Anacis” na Ibiapaba, quando estudou a difusão e estrutura das linguas conhecidas mundialmente. O estudo foi escrito em 6 tomos entre 1800 e 1805. Lorenzo Hervás montou o catálogo principalmente a partir de informações de jesuítas que tinham vividos no Brasil (HERNAN PERRONE, 2012).¹³ O etnonimo aparce no capítulo “Lenguas que se hablan en el Paraguai y en el Brasil”, e diz assim: “He aqué el índiice de las cincuenta y una leguas ó naciones con sus respectivos nombres, que se leen en los manuscritos de escritores portugueses:”

“Anace - VII y VIH Los anaces, llamados también anacis, y los acangusus, naciones diferentes entre sí , y de la antecedente, y agregadas por los jesuítas á la misión ó población de Ibiapaba, llamada al presente Villaviciosa-real, que tiene ocho mil habitantes. En esta población hay también indios tobajaros, que hablan un dialecto de la lengua tupí (17).” (pg 52-3, itálicos no original)

Serafim Leite também localizou os Anacés vivendo com outros povos na Ibiapaba.

“Acheio-os [os Reriú] quando fui a primeira vez para a Serra, postos em guerra com todas as nações circumvizinhas, a saber: com os Tobajaras, com o Tapuia Guanacé e com os Aconguaçus.” (1943: 43)

Estevão Pinto (PINTO, 1956: 53), com informações de Serafim Leite e Pompeu Sobrinho, assinalou a presença de Anacés na Ibiapaba no século XVIII. Segundo o autor na Ibiapaba viviam os índios “Tobajara, Acaracu, Irariú, Anacé ou Anacê.” Ainda no terceiro quarto do século XVIII, Estevão Pinto (PINTO, 1956: 53) mencionou também a presença de “Índios da

¹³ “Afortunadamente he podido suplir de algun modo la falta de noticias sobre los idiomas del Brasil con las que me han comunicado el señor Abate Camaño, y el señor Don Juan de Velasco.”

língua geral e Anacê ou Anacé.” no aldeamento de Parangaba

<p>A. Aldeia da Serra da Ibiapaba (Capitania do Ceará Grande),</p> <p>B. Id., id.</p> <p>C. Aldeia da Serra da Miapaba, na ribeira do Acaracu, na Cap. do “Ciará”. índios Tobajara, Acaracu, Irariú, Anacé ou Anacê.</p>	<p>Órago: N. S. da Assunção. Doe. de 1702 informa que, a êsse tempo, era a aldeia habitada por 4.000 índios (junção de três tabas). Inf. cm Serafim Leite, III, ps. 3 sq.; id. em Studart Filho, ps. 44 sq.</p>
<p>A. Aldeia da Parangaba (Capitania do Ceará Grande).</p> <p>B. Id., id.</p> <p>C. Id .. na Cap. do “Ciará”. Índios da língua geral e Anacê ou Anacé.</p>	<p>Órago: Senhor Bom Jesus. Parangaha, depois Arronches, voltando ao primitivo nome. Inf. cm Serafim Leite, III, ps. 85 sq.; id. em Pompeu Sobrinho, (2), ps. 293 sq.</p>

Fonte: PINTO, 1956: 53

Os Anacés no aldeamento de Arronches (Parangaba) e Parnamirim

Pedro Théberge (2001:4), ao falar sobre o aldeamento de Parangaba o confundiu com o nome de um povo indígena e colocou os tapuias “Ganacés” e Jaguaruanas como aliados do suposto povo Parangaba.

“Os Parangabas, nação Tupi, que Moreno encontrou nas visinhanças do Presidio que estabeleceu, e que reduziu a se aldear perto da lagoa d’este nome, hoje lagoa de Arronches; lambem tinha debaixo de sua dependencia, á titulo de alliadas, as tribus Tapuias Guanacés e Jaguaruanas (...)”

Segundo Perdigão de Oliveira, o índio Francisco Arigiba, era Anacé e um dos principais da aldeia de Parangaba, juntamente com João Algodão, de origem Potiguara (p.125-6).

Sobre a presença dos Anacés em Parnamirim, em 1697, os índios Jaguaribaras e Anacés foram aldeados em Parnamirim, a sete léguas de Fortaleza, pelo clérigo João Leite de Aguiar (NOBRE, 1980: 231).

Em junho de 1718, o pedido de meia légua de terra pelo Capitão Luiz Pereira de Azavedo diz que a coroa portuguesa concedeu terras ao “Tapuyo Anassê” e “q boje Sam do capitam Mor das entradas Francisco Pereira chaves”. No entanto, há

“as sobras pella parte da praya, com huma Lagoa q chamão Parnamerim, q poderia ter meya legoa pouco mais ou menos Buscando alagoa Tapacahu, testadas do capitam Bernardo coelho de Andrade para plantar suas Lavouras eCriar Suas criaçoins.

Seor capitam Mayor Diz o capitam Luiz Pereirz de Azevedo morador nesta capitania q elle tem seus gados Vacuns e Cavallares e mais criaçoins enão tem terra adonde os acomodar eporq nas testadas das terras q Sua Magestade q DE goarde concedeu ao Tapuyo Anassê, q boje Sam do capitam Mor das entradas Francisco Pereira chaves as sobras pella parte da praya, com huma Lagoa q chamão Parnamerim, q poderia ter meya legoa pouco mais ou menos Buscando alagoa Tapacahu, testadas do capitam Bernardo coelho de Andrade para plantar suas Lavouras eCriar Suas criaçoins; portanto Pede aVM seja servido consederlhe em nome desua Magestade q DE goarde por data esismaria adita tera q pede eConfronta emsua petição para elle Suplicante eseus herdeiros asedentes edesedentes erecebera mce. (SesmariaN410)

Os Anacés no litoral cearense

Em meados do século XVII, os Anacés foram localizados nas proximidades de Fortaleza. Em 1649, o comandante holandês Mathias Beck no “Diário da minha viagem ao Siara” descreveu o que ouviu dos líderes indígenas tupis Amanijú-Pitanda e Francisco Aragiba, que naquela região, próximos ao rio Ceará, viviam também os tapuias “Assanassessassú”, “residentes não tão longe das suas habitações” e os “Guanasseguaçú” e “Guanassémirim” (BECK, 1901: 350-1; 364). Em 1660, na “Relação da Missão na Ibiapaba”, escrito pelo padre Antônio Vieira, o autor registrou a presença dos “Ganacés” nos “arredores da Fortaleza do Ceará, distante de Ibiapába sessenta léguas’.

Serafim Leite assinalou também a presença de “[d]uas tribus vizinhas à Fortaleza, os Guanacés e Jaguaruanas. (1943: 23). Em 1696, o mesmo autor assinalou “uma nação de Anacés”:

No Ceará, sem contar Ibiapaba, havia em 1694, seis Aldeias: Caucáia, Parangaba, Paupina, Paranamirim, e duas de Jaguariguaras. Dois anos depois, Pedro Lelou enumera sete: quatro Aldeias de Potiguares (aquelas quatro primeiras), uma nação de Tapuias Jaguariguaras, já aldeados, uma nação de Paiacus na Ribeira do Jaguaribe, e uma nação de Anacés.(p.88).

No final do século XVII e início XVIII, o padre português Manuel Aires de Casal (1817), que morou no Brasil, entre 1796 e 1821, também relatou no livro “Corografia Brazilica: Ou, Relação Historico-Geografica do Reino do Brazil”, redigido em 1815, que “quase toda [a capitania do Ceará] era dominada pela numerosa nação dos potiguares”, apontando também a presença de indígenas Jaguaruanas e “Guanacás” (p. 283).

Diversos autores assinalaram a presença de índios Anacés na costa entre a foz do Rio Jaguaribe e o rio Mundaú. Segundo Tristão Alencar Araripe, os Anacés “vivião na costa desde a fós do Jaguaribe até a do Mondahú: erão doceis, e facilmente acomodarão-se con os Europêos.” (ARARIPE, 1867:14; NOGUEIRA, 1887:215). Pompeu Sobrinho afirmou que os Anacés viviam nas “proximidades do littoral, entre Jaguaribe, Mundaú e serra de Baturité” (POMPEU SOBRINHO, 1919:212). Carlos Studart Filho (1926) situa os Anacés numa “ampla nesga de terra, que vae da margem esquerda do Jaguaribe ao Mundahú e serra de Baturité”. O Mapa de Pompeu Sobrinho, confeccionado em 1932, assinalou a presença dos Anacés e Ganacés entre os rios Jaguaribe e Mundaú; assinalou também os Ganás, dos quais descenderiam os Anacés, destes grupos provavelmente vindos dos estados vizinhos. O Padre Couto (1962) também apontou os Anacés no Vale do Jaguaribe.

Outros autores localizaram os Anacés numa faixa de terra próximo ao litoral que vai dos rios Acaraú ao Curú. Segundo Théberge (2001), os Ganacés e Jaguaruanas “habitavão perto do litoral, entre o Curú e o Acaraú” (2001:4-5). Paulino Nogueira registrou a presença de índios Guanaceguaçus às margens dos rios Acaraú e Curu (1887: 66). Segundo Pompeu Sobrinho, os Anacés estavam entre o rio Acaraú e o rio Ceará. O mapa de Curt Nimuendaju registrou também os Anacés nas proximidades de Fortaleza, bem como localizou outros grupos às margens do rio Acaraú e nas proximidades com o litoral. Pompeu Sobrinho (1945) afirmou que os Anacés e os Wanacés “habitavam os sertões mais chegados às costas do norte, e por vezes visitavam as praias que se estendiam do rio Acaraú ao rio Ceará” (NOGUEIRA, 1945: 159).

A Serra de Uruburetama também é outro ponto no qual foi registrado a presença Anacé. De acordo com Carlos Studart Filho, os Anacés habitavam entre “as praias cearenses e a Serra da Uruburetama” (STUDART FILHO, 1963). João da Costa da Silva afirmou que os “Anacozes” habitavam a Serra de Burrucutama (outro nome pra Uruburetama), que “constituíam uma das mais poderosas tribos do Ceará” (apud STUDART FILHO, 1963:67). Pompeu Sobrinho (1945: 178) levantou a seguinte questão: a “Uruburetama, era a Uxububú dos Anacés (?)”. Segundo Florival Seraine a serra de Uruburetama também era denominada de Uxubucú ou Uxububú, este último um nome tapuia da serra que aparece no mapa de van Keuler com outro nome, Vaca Boba, que segundo Seraine, é de origem Anacé; sem apresentar fontes disse que não tem informação algumas sobre o etnônimo (SERAINÉ, 1945: 205). Segundo Pompeu Sobrinho (1945), Uxububu é o nome “tapuia da serra da Uruburetama”, ele encontrou o topônimo no “Regimento de Pilotos publicado em 1655, de autoria de Mariz Carneiro”.

O Pe. Antônio Vieira (1660) mencionou dois povos tapuias nos “arredores de Fortaleza”, que vivem “confederadas ambas com os Portuguezes, mas inimigas entre si; uns se chamão Ganacés, outros Jugaruanas.” (p. 110). O padre relatou um ataque dos índios Anacés às aldeias Jugaruanas, que resultou na captura de mulheres e crianças. O capitão da Fortaleza e mais soldados portugueses foram ao encalço dos “Ganacés”, que, por atuação de um “delles que não era branco”, persuadiu “aos fortificados que entregassem em confiança suas armas em signal de paz”. Os Anacés se entregaram e o desfecho foi trágico:

Os Jugaruanas, que já tinham recuperado a preza, tanto que virão a seus inimigos desarmados, sem lhes poderem valer os soldados Portuguezes, derão sobre elles, e em um momento quebrarão as cabeças a todos, que he o seu modo de matar, sem ficar de quinhentos que erão nem um só com vida. (pg.110)

Este acontecimento, segundo o Padre Vieira, “grandemente alterou os animos de todos os índios do Ceará, e muito mais os vassallos e aliados” (pg. 110). O Capellão e Almojarife da Fortaleza enviou carta aos padres pedindo auxílio e se pudessem “acudir com toda a pressa áquela força, pois só a sua presença, e a muita autoridade que têm com os Índios, poderia obrar em seus animos, tão justamente irados, o que importava a salvação de todos”. Em nome da salvação e “por petencerem também aqueles Indios à esta Missão” [da Ibiapaba], o padre Antoniou Ribeiro foi enviado à Fortaleza e, em primeiro lugar, aquietou os “Índios christãos das aldêas” “e com elles ficárão tambem quietos os Ganacés, promeiros movedores dessa tragédia”. (111-2). O Padre Ribeiro “pôs tudo em poucos dias em paz” (pg. 111) e “as duas povoações, que erão compostas de gentios e hereges, ficarão de todo christãs”.

Bezerra de Menezes mencionou também as duas povoações cristianizadas no século XVII e a presença bélica dos Anacés depois de sua catequização.

“Estavam estes occupados a cortar madeira de pau violete para o capitão da Fortaleza, quando os Ganacés, levando consigo alguns índios christãos de duas Aldêas avassalladas que alli temos, deram de repente sobre elles, e tomando-lhes as mulheres e filhos, se vinham retirado com a presa”.

(...)

“Este caso alterou grandemente os animos de todos os Indios do Ceará, e muito mais os vassallos e aliados, vendo que a sombra de nossas armas, de que elles esperavam a de fosa, föra a mesma, que os metterá como Cordeiros nas mãos dos seus inimigos.”

“Clamaram contra os interesses do capitão com ira a lealdade dos soldados, e talvez se precipitavam em ameaças contra a fortaleza e contra as vidas de quantos estavam nela.”

“Posta a fortaleza neste aperto, o capitão e o aimoxarite escreveram aos Padres da Ibiapaba, pedindo-lhes que por serviço de Deus e de El-Rei viessem acudir aquella força, pois so a sua presença e a muita auctoridade que tem com os Indios, poderia obrar em seus animos, tão justamente irados, O que importava a salvação de todos”

Por esa causa, e por pertencerem aquellos indios a e Missão... foi so aquela empresa o Padre Antonio Ribeiro,.. que pôz tudo em poucos dias em paz.

Primeiro aquietou, não sem dificuldade, os índios christãos das Aldéças, que como vassallos de El-Rei e creados em maior politica, sabiam melhor sentir e encarecer a causa de sua dôr, e com elles ficaram também quietos os Ganacés, primeiros movers desta tragedia, ajudando não pouco a

Sua mesma culpa a se comporem com o successo.”

(...)

“Ensinaram-se os innocentes, e baptizaram-se todos o hereges, e se reconciliaram com a igreja muitos que estavam casados ao modo de Hollanda, e se receberam com os ritos catholicos. Enfim as duas povouções que eram com postas de gentios e hereges, ficaram de todo christans. Nota: estas eram as dos Ganacés e Jaguaruanas.” (Bezerra de Menezes, 1896 pg. 20-1)

Perdigão de Oliveira (1890), no entanto, colocou os “Ganacés”, “nação de muita gente” (p. 122-123), como inimigos dos portugueses e mencionou a preocupação que o do Capitão Mellho de Gusmão tinha em relação às possibilidades de ataque ao enviar tropas para Ibiapaba e Jericoacoara. O capitão soube também de uma suposta tentativa de aviso da expedição pelo Padre Pedro Francisco e notificou aos principais, tenentes, sargentos, capitães e a todos os oficiais e moradores do aldeamento de Parangaba, que ninguém poderia sair da aldeia com este aviso. Segundo o padre Francisco. “não havia razão para dar guerra aos Guanacés, que era amigos dos Padres.” (p. 123)

Si no percuso da viagem á Jericoaquara, o Ajudante Felipe Coelho se encontrasse com os Guanacés, deveria dar-lhes guerra, levando a ferro e fogo todos os que pudessem pegar em armas, devendo trazer vivo, se assim fosse possível, o seu prin-

cipal Francisco Aragiba, (6) afim de receber severo e exemplar castigo. (p. 124).

Diferentes autores colocaram os Anacés como inimigos dos portugueses. As guerras constantes marcaram as relações entre colonizadores e índios Anacés no Ceará no final do século XVII e início do XVIII. Em 18 de agosto de 1713, os “Anassés” aldeados atacaram, “unidos com outras tribus de corso”, a vila de Aquiraz. Studart Filho (1963: 69) assinalou que foram os “Anassés, Jaguaribaras [Payacus] e outros descontentes” que atacaram os portugueses em Aquiraz que constantemente os expulsavam de suas terras. Paulino Nogueira (1887) descreveu os Anacés como uma “tribo dócil” que “facilmente se acomodou com os europeos”, porém registrou os ataques contra Aquiraz e contra a aldeia de Paupina “em consequencia dos máos tractos que recebo destes *....) perecendo na lucta 200 pessoas entre homens, mulheres e meninos” (p. 215). No interior do Ceará, às margens do rio Banabuiú, os índios Canindés, juntamente com outros índios, também atacaram “brancos” que se instalavam naquela região. Segundo Alencar Araripe, nesse contexto chegou o capitão-mór Placido de Azevedo “com algum socorro de pólvora e xumbo” e, um mês após os ataques à Aquiraz, em fins de setembro, organizou uma tropa de 500 homens que, sem sucesso, apenas afugentou os indígenas e matou “28 pessoas”. Outra tropa organizada na Ribeira do Jaguaribe também começou a atacar os índios naquela região. Porém, em 1714, narrou Alencar Araripe, este cenário mudou drasticamente e “estava a capitania dezassombada do grande aperto, em que se vira, axando-se os selvagens mui destruidos, de sorte que a nação dos Jaguaribáras, principal cauza da rebelião, estava acabada, a dos Canindés, e a dos Anassés muito destruçãda.” Pg. 113

Considerações finais

Muitos autores apontaram as origens tupi do etnônimo Anacé, porém não houve concordância sobre o assunto; alguns autores assinalaram a dificuldade de apontar a filiação linguística. A pesquisa encontrou 19 etnônimos para os Anacés, porém, novamente, houve pouca concordância; para alguns se tratavam de um povo só e para outros em povos distintos. Outra questão colocada pelos intelectuais do Instituto do Ceará era de onde teriam vindo os Anacés. Segundo a maior parte dos autores, os Anacés vieram do Norte, especialmente do Maranhão e Piauí.

Outro ponto importante tratado pelos autores foi a presença dos Anacés em diferentes

aldeamentos Ibiapaba, Arronches, Parnamirim e em aldeias nos arredores de Fortaleza nos séculos XVII e XVIII. Diferentes autores também assinalaram a presença de índios Anacés na costa entre a foz do Rio Jaguaribe e o rio Mundaú ou ainda numa faixa de terra próximo ao litoral que vai dos rios Acaraú ao Curú

REFERÊNCIAS

ARAGÃO, R. Batista. Índios do Ceará & Topônimos Indígenas. 2ª Edição. Fortaleza: Barraca do Escritor Cearense, 1994.

ARARIPE, Tristão de Alencar. História da Província do Ceará: Desde os tempos primitivos, até 1850. Fortaleza: Typ. Minerva, 1958.

BARRETO FILHO, Hnyo. Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Tapeba. FUNAI, 2013.

BECK, Matias. Diário da Expedição de Matias Beck ao Ceará em 1649. Revista do Instituto do Ceará. Tomo XVII, Ano XVII, 1903, Fortaleza, Ceará, pg. I-III.

CAZAL, Manoel Ayres de. Corografia brazilica, ou, Relação historico-geografica do reino do Brazil. Rio de Janeiro: Imprensa Regia, 1817. (Tomo I e II)

COUTO, Padre. Francisco de Assis. A História do Icó: Sua Genuína Crônica (1ª parte: 1682 a 1726). Crato: Tip. A Ação, 1962.

HASSLER, Gerda. Teoría lingüística y antropología en las obras de Lorenzo Hervás y Panduro. In: Tietz, M. y Briesemeister, D. (eds.). Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII, Frankfurt, Vervuert; Madrid, Iberoamericana, 2001, pp. 379-399.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Instituto Nacional do Livro: Rio de Janeiro. Livraria Portugália: Lisboa, 1943.

MAIA, Ligio. A implantação do Diretório em vila Viçosa Real (CE): incerteza, colaboração e negociação indígenas (c. 1759-1762). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org). A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

MARTIUS, Carl Friedrich von. Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens. I. Zur Ethnographie. II. Glossaria linguarum Brasiliensium. Leipzig: Friedrich Fleischer, 1867.

MENESCAL, Ana Alice Miranda. A história trazida à luz: O Instituto do Ceará e as análises acerca dos povos indígenas. Revista Tarairiú Nº04, abr./mai. 2012.

_____. História, Memória e Esquecimento dos Indígenas no Ceará: a contribuição intelectual do Instituto do Ceará. S.d.

NOBRE, Geraldo. A Questão Tapéba. Revista do Instituto do Ceará. Tomo CXIV, n. 114, p. 9-21, 2000.

NOGUEIRA, Paulino. Vocabulário indígena de uso na província do Ceará: com explicações etymologicas, orthographicas, topographicas, históricas. Revista do Inst. do Ceará: s. n., 1887; p. 209-432.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: A Viagem da Volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

_____. O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PERDIGÃO DE OLIVEIRA, J. B. Um Capitulo da História do Ceará: Ligeiras Rectificações .Revista do Inst. do Ceará. Tomo IV. 1890; p. 118-154, 1890.

PINTO, Estevão. Etnologia brasileira: Fulniô – os últimos tapuias. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

POMPEU SOBRINHO, T. Etymologia de algumas palavras indígenas. Revista do Instituto do Ceará, ano 33, 1919. pp. 208-227,

_____. Kariris. Revista de Philologia e de Historia, tomo II, fascículos III-IV, p. 289-305, 1 mapa (“Esboço do mapa etnográfico do Nordeste - 1932”) Rio de Janeiro: Livraria J. Leite, 1934.

_____. Pré-História Cearense. Editôra Instituto do Ceará Ltda. Fortaleza, 1955

_____. Línguas tapuias desconhecidas do Nordeste : Alguns vocabulários inéditos. Boletim de Antropologia (Univ. do Ceará), ano 2, vol. I, p. 3-19 Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1958.

_____. Onomástica Indígena Cearense, Revista do Instituto do Ceará, vol. 78, 1964. pp. 5-27.

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Tesoro de la lengua gvarani. Madrid, 1639.

SAMPAIO, Teodoro. O Tupi na Geografia Nacional. 5ª Ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília, DE: INL, 1987 [1901].

SERAINÉ, Florival. Topônimos indígenas dos séculos 16 e 17 na costa cearense. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LIX, 1951, p.156-205.

_____. Contribuição ao estudo da influência indígena no linguajar cearense. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXIV, 1950, p. 05-16.

_____. Contribuição à toponímia cearense. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXII, 1948, p.266-285.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Vilas de Índios no Ceara Grande: dinâmicas locais sob o Diretório Pombalino. Campinas: Pontes Editores, 2005.

STUDART FILHO, Carlos. Os Aborígenes do Ceará - II. Rev. do Instituto do Ceará, Fortaleza; s.ed., v. 77, p. 153-217, 1963.

THÉBERGE, Pedro. Esboço histórico sobre a Província do Ceará. Fortaleza: Fundação Waldemar Alcântara, 2001.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Historia geral do Brazil, antes da sua separação e independencia de Portugal. Pelo Visconde de Porto Seguro, Natural de Sorocaba. 2. ed. muito augmentada e melhorada pelo autor. Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1877 [?].

VALLE, Carlos Guilherme. Aldeamentos indígenas no Ceará no século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico. In: PALITOT, Estevão Martins (Org.). Na mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMOPEC, 2009.

O CARNAVAL CASCAVELENSE E SUAS POSSÍVEIS CONEXÕES: ANALOGIA ENTRE EXPRESSÕES CARNAVALESCAS NO SÉC. XX

CAROLINE SOUZA SILVA¹⁴

ARLINDO SOUZA NETO¹⁵

RESUMO

Este artigo tem como principal objetivo analisar as conexões entre o Carnaval de Cascavel-CE e o de João Pessoa-PB, com a inclusão do Maracatu em Fortaleza-CE. A pesquisa começa com o início dos festejos carnavalescos em Cascavel na década de 1930, quando um folião da Paraíba iniciou a realização das festas por meio da criação de agremiações. Utilizamos a abordagem da História Conectada, que explora a interconexão entre histórias múltiplas. Também empregamos a abordagem metodológica do historiador Carlo Ginzburg, que considera os pormenores como indícios e pistas reveladoras. Buscamos investigar como os brincantes de Cascavel podem ter apropriado elementos do Carnaval paraibano, como o Maracatu, os instrumentos musicais e as fantasias, e quais novos significados esses elementos podem ter adquirido.

Palavras-chave: carnaval; conexões; festa.

ABSTRACT

This article aims to analyze the connections between the Carnival of Cascavel-CE and that of João Pessoa-PB, including the Maracatu in Fortaleza-CE. The research begins with the inception of carnival festivities in Cascavel in the 1930s, when a reveler from Paraíba started organizing the celebrations by creating associations. We use the Connected History approach, which explores the interconnections between multiple histories. We also employ the methodological approach of historian Carlo Ginzburg, who considers details as clues and revealing signs. We seek to investigate how the participants in Cascavel may have appropriated elements from the Paraíba carnival, such as Maracatu, musical instruments, and costumes, and what new meanings these elements may have acquired.

Key words: *carnival; connections; party.*

14 UERNE.

15 UERNE.

INTRODUÇÃO

Cascavel faz parte da região metropolitana de Fortaleza/CE, com cerca de 85.824 habitantes, e está localizada a 62 km da capital. A cidade, cujo nome deriva da cobra cascavel, possui uma diversidade de festas como o Festival da Galinha Caipira, o Festival da Sardinha, as celebrações de São João, o Dia do Município, entre outras. Observa-se, através das redes sociais dos moradores, que, dentre essas festas, o Carnaval é o mais comentado e esperado pelos habitantes da cidade.

A festa carnavalesca em Cascavel teve início na década de 1930, mas foi em 1959 que a cidade passou a contar com desfiles e competições entre as diversas agremiações. Havia uma organização em torno de cada escola com samba-enredo temático, carros alegóricos e belíssimas fantasias, além de competições para eleger a melhor escola de samba do ano. A escola vencedora recebia um troféu de acordo com os entrevistados.

O Carnaval de Cascavel permite a realização de conexões com outras localidades que também celebram a festa. Segundo fontes, o Carnaval na cidade surgiu graças a um morador que voltou de uma viagem à Paraíba. Nosso objetivo é identificar as conexões existentes entre o Carnaval de Cascavel e o de João Pessoa e verificar se houve apropriações feitas pelos moradores.

Atualmente, a festa carnavalesca em Cascavel apresenta um formato diferente do que era realizado anteriormente, com mudanças no ambiente, nas dinâmicas de movimentação e nas atrações da festa. As escolas de samba e os blocos de rua gradualmente deixaram de ocorrer. De acordo com um dos brincantes entrevistados, essas mudanças estão ligadas às transformações no mundo.

Apesar dessas alterações, algumas agremiações continuam com seus desfiles, mesmo sem concursos. A competição não é o único motivo para as apresentações. Recentemente, houve a volta de uma escola de samba que não desfilava há 20 anos: a “Estação Primeira Unidos da Bagaceira”, criada em 1986. Hoje, ela rememora tempos passados com seus brincantes que, quando crianças, desfilavam e agora participam com seus filhos.

A transformação do Carnaval em Cascavel reflete um fenômeno mais amplo observado em várias regiões do Brasil onde as tradições carnavalescas estão se adaptando às novas realidades culturais e sociais. Além das mudanças nas festividades, observa-se um crescente interesse por eventos que combinam o tradicional com o contemporâneo, o que pode ser um reflexo da tentativa de resgatar e preservar a identidade local enquanto se adapta às novas demandas e tendências do mercado cultural. Essa adaptação pode ter implicações significativas na forma como o Carnaval é vivenciado e percebido pelos

moradores e visitantes da cidade.

Por outro lado, a interação entre o Carnaval de Cascavel e outras festas similares em localidades vizinhas pode enriquecer a experiência cultural dos participantes e fomentar uma rede de intercâmbio de práticas e tradições. A presença de elementos de outras culturas carnavalescas pode não apenas diversificar a oferta de atrações durante o evento, mas também promover um maior entendimento e apreciação das diferentes formas de celebração que caracterizam o Carnaval no Brasil. Assim, o Carnaval de Cascavel continua a ser um espaço de renovação cultural e social, refletindo as mudanças e influências que moldam a sociedade local e regional.

A FESTA CARNAVALESCA

As festas são ocasiões “extraordinárias” e carregam múltiplos significados. Como afirma Leonel, elas se caracterizam por finais incertos e representam momentos de encontros culturais e individuais, de alegria, união, tristeza, amor e encerramento.

No Brasil, há uma grande variedade de festas. Segundo Leonel, “no Brasil, ao longo de sua história, frequentemente a festa ocupou o espaço público e o seu centro - as praças públicas e os largos de igrejas [...]” (2010, p.40). Essas festas não se limitam apenas à diversão e ao regozijo; muitas delas têm um caráter ritualístico. Existem festas alegres ou comemorativas, como aniversários pessoais, festas municipais e réveillons, assim como festividades mais sombrias, como as celebrações fúnebres. Em qualquer forma, a festa parece estar intrinsecamente presente em nossas vidas. Todos, em algum momento, vivenciaram essa experiência. O próprio ambiente onde a folia é realizada está inserido em uma ideia de ritual, como descreve DaMatta:

No carnaval, embora exista um local especial para os desfiles das escolas de samba, a ‘rua’, em seu sentido mais genérico e categórico, e em oposição à ‘casa’ (que representa o mundo privado e pessoal), é o local próprio do ritual. Assim, o universo espacial próprio do carnaval são as praças, as avenidas e, sobretudo, o ‘centro da cidade’ que, no período ritual, deixa de ser o local desumano das decisões impessoais para se tornar o ponto de encontro da população, da mesma forma que os salões são o espaço igualador de várias posições sociais no baile. (DAMATTA, 1997, p.56).

O momento de celebração na rua promove uma sociabilidade com interações sociais e é um fenômeno de múltiplos significados nos vínculos sociais. É nas festas que ocorre uma mesclagem de públicos, culturas e tradições. A festividade carnavalesca, em particular,

transcende o mero evento social e se transforma em um espaço onde as hierarquias sociais são temporariamente suspensas, permitindo uma democratização simbólica através da participação coletiva.

Entre as diversas celebrações brasileiras, o Carnaval é de grande importância econômica. De acordo com o Governo do Brasil, em 2020, a festa registrou um recorde de cerca de 28,5 milhões de pessoas, entre brasileiros e estrangeiros, movimentando aproximadamente 8 bilhões na economia brasileira. Este impacto econômico demonstra a magnitude do Carnaval, não apenas como um evento cultural, mas também como um motor econômico vital para várias cidades que recebem grandes investimentos em infraestrutura, segurança e promoção turística.

Neste meio artístico, revelam-se tradições e culturas frequentemente transmitidas por gerações através das músicas, fantasias e desfiles. O Carnaval chegou ao Brasil com os colonizadores, como menciona Moraes Filho: “Foi um costume especial que recebemos da antiga metrópole portuguesa, com toda a sua bagagem de desmandos nocivos e alegres” (1978, p.6). Esse costume, chamado entrudo, era uma prática festiva inserida no calendário cristão pelos portugueses. Segundo Maria Isaura Pereira:

[...] as práticas incluíam aspersão de água, outros líquidos e farinha de trigo e pós; consumo maciço de iguarias como carne de porco, waffles (nos países baixos) e filhoses (em Portugal - feitos de farinha e ovos, fritos em azeite e polvilhados com açúcar e canela); grupos de mascarados; canções e danças. (OLIVEIRA, 1997, p.29 apud SANTOS, 2016).

O entrudo, atualmente, ainda se faz presente em algumas celebrações carnavalescas com outra denominação. Na cidade de Cascavel, é conhecido como “Mela-Mela”, onde os brincantes jogam goma de tapioca. A prefeitura tentou proibir essa prática sem sucesso. Este exemplo ilustra como as tradições carnavalescas se adaptam e persistem através dos tempos, refletindo a resistência cultural e o valor simbólico atribuído às práticas festivas locais.

O Carnaval, assim como outras festividades, vem acompanhado de feriado, o que propicia uma ruptura com o cotidiano. As pessoas tiram folga do trabalho e podem desfrutar de dias de lazer e diversão, sendo “transportadas” para um período em que podem ser e fazer o que quiserem. A ideia inicial do “entrudo” ainda persiste, mas o Carnaval também é um momento de socialização. Esta transformação do Carnaval em um espaço de liberdade e expressão é um aspecto fundamental da festa, permitindo que as pessoas se reconectem com suas raízes culturais e com o espírito comunitário.

As festas são parte integrante da produção cultural das sociedades, e o Carnaval se destaca como uma das grandes representações desse meio artístico. Está inserido na ideia de apropriação cultural debatida por Roger Chartier: “O que importa, de fato, tanto quanto sua repartição, sempre mais complexa do que parece, é sua apropriação pelos grupos ou indivíduos.” (1995, p.184). No Carnaval, há uma recepção e uma ressignificação dos sentidos feitas pelos brincantes. A festa é muitas vezes considerada uma expressão popular, como afirma Germano:

Costuma-se associar o carnaval a uma autêntica festa popular brasileira, com origens africanas, devido aos ritmos de percussão e gingados sensuais que compõem as músicas e danças carnavalescas na atualidade. Nesta representação, corrente no imaginário social brasileiro, o carnaval seria o mito fundador da sociedade brasileira, onde negros, brancos, índios, pobres e ricos brincariam o carnaval lado a lado, em pé de igualdade, demonstrando a inexistência de hierarquias sociais e raciais mais rígidas, própria da democracia racial brasileira, expressada em sua festa máxima, o carnaval, que ritualizaria o Brasil-cadinho. (GERMANO, 1999, p.131)

Segundo o autor, a festa inicialmente não pertencia à cultura popular, pois esses festejos foram trazidos pelos portugueses e eram realizados em grande parte pela elite presente no Brasil. Contudo, o Carnaval passou por diversas ressignificações, onde os brincantes se inspiravam nas festas das elites e as transformavam, conferindo novos sentidos. Isso ocorreu devido à urbanização das cidades, que buscava “ordem” e “limpeza” dos espaços urbanos. O entrudo e o surgimento dos desfiles nas ruas são exemplos dessas modificações nas festividades carnavalescas:

No início do século XX, devido às inúmeras perseguições policiais ao entrudo jogado nas ruas, os segmentos populares adotaram a forma de desfile, aceito e incentivado pela imprensa e pelo poder público como um carnaval decente e civilizado. Nesse momento, houve a proliferação de inúmeros blocos, cordões e sociedades populares nas cidades, que passaram a desfilar pelas ruas nos dias de carnaval, cujas exhibições eram marcadas pelos ritmos e danças de origens africanas. A elite, a partir de então, retirou-se para os salões ou, quando desfilava junto ao povo, fazia-o em destaque, evidenciando e realçando sua posição social ou cultural. (GERMANO, 1999, p.133).

Germano afirma que, a partir desse momento, o Carnaval se converteu em uma festa de cunho popular, representando a nacionalidade brasileira. No entanto, devido às apropriações mencionadas, o Carnaval apresenta variações regionais em todo o país. Essas variações

são uma prova da capacidade do Carnaval de incorporar e adaptar diversas influências culturais, refletindo as particularidades e identidades de diferentes comunidades ao longo do Brasil. As festas carnavalescas, portanto, permanecem como um campo fértil para a expressão cultural e social, desempenhando um papel central na formação da identidade coletiva brasileira.

UMA BREVE HISTÓRIA DO CARNAVAL CASCAVELENSE

A festa carnavalesca em Cascavel, CE, teve seu início na década de 1930, com uma celebração que diferia bastante da atualidade. O Carnaval na cidade começou com o primeiro bloco fundado pelos moradores locais, denominado “Bloco da Caninha Verde”. De acordo com registros históricos, o Carnaval em Cascavel foi profundamente influenciado por experiências de outras regiões, particularmente a Paraíba. Como aponta o autor, “O Carnaval só chegou à nossa terra no início da década de trinta deste século, numa manifestação pioneira do paraibano (filho de libaneses) Jorge Redeiro e mais dois amigos” (2001, p.149). Essa influência é evidente quando consideramos o contexto cultural e as práticas carnavalescas que foram trazidas para a cidade por Redeiro e seus companheiros.

Ao refletir sobre as variações das festas no Brasil e o início do Carnaval em Cascavel, é importante considerar a História Comparada. A abordagem de Barros sobre a História Comparada é útil para entender como as práticas carnavalescas evoluíram: “Trata-se de iluminar um objeto ou situação a partir de outro, mais conhecido, de modo que o espírito que aprofunda esta prática comparativa dispõe-se a fazer analogias, a identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, a perceber variações de um mesmo modelo.” (BARROS, 2007, p.10). Esta perspectiva permite comparar as festividades em Cascavel com outras localidades, como João Pessoa, e compreender as transformações ao longo do tempo.

Além das comparações diretas, é crucial considerar as conexões entre diferentes contextos históricos e culturais. A História Conectada, como descrito por Sanjay Subrahmanyam, revela como diferentes realidades dialogam entre si:

Taking as our point of departure the notion of connectedness may conceivably lead us down a different path. After all, even within a ‘society’, however we choose to define it, the constituent sub-units fare differently over historical time, not only in the sense of better and worse, but in the sense of survival and elimination, or more simply difference. (SUBRAHMANYAM, 1997, p.314).

A análise dessas conexões pode ajudar a entender como o Carnaval em Cascavel se desenvolveu a partir de influências externas e internas. A pesquisa sobre o Carnaval em

Cascavel revela que o evento local tem uma rica história de apropriação e adaptação cultural. Desde o início, as festas carnavalescas na cidade foram moldadas por influências de fora, especialmente do Carnaval de João Pessoa. Jorge Redeiro trouxe para Cascavel elementos do Carnaval paraibano, que incluíam não apenas a ideia de blocos e fantasias, mas também a prática de danças e o uso de instrumentos típicos. Isso reflete uma tradição de adaptação e reinvenção que caracteriza o Carnaval em várias regiões do Brasil. A metodologia do “paradigma indiciário” proposta por Carlo Ginzburg pode ser aplicada para investigar como esses elementos foram adaptados e transformados em Cascavel.

O Bloco Vai Quem Quer, fundado em 1966 no bairro dos Milagres, é um exemplo notável de como a tradição carnavalesca local evoluiu. O bloco se destacou por ser inclusivo e acolhedor, permitindo a participação de qualquer pessoa, independentemente de fantasia ou gênero. A presença de uma banda que utilizava instrumentos de percussão e cordas, como bombo, cabaça, triângulo, pandeiro e violão, reforça a conexão com as práticas musicais do Carnaval em João Pessoa (BESSA, 2001, p.150). O sucesso contínuo do bloco é um testemunho da importância da inclusão e da criatividade na tradição carnavalesca de Cascavel.

Além da influência musical, o Carnaval de Cascavel também refletiu as tradições visuais e performáticas de João Pessoa. Desde 1914, o Carnaval em João Pessoa era conhecido por seus desfiles coloridos e as exibições de “cabocolinhos” e “tribos de índios”, que impressionavam os espectadores com seu vestuário indígena e danças exuberantes. Essas tradições, como documentado por Chianca e Marins (2018), ajudaram a moldar a forma como o Carnaval foi celebrado em Cascavel, especialmente nas primeiras décadas do evento.

A conexão entre os carnavais de Cascavel e João Pessoa é uma evidência clara das influências mútuas que moldaram as celebrações locais. O uso de fantasias e instrumentos semelhantes sugere que Jorge Redeiro e outros pioneiros do Carnaval em Cascavel buscaram inspiração nas tradições carnavalescas da Paraíba. A escolha de vestimentas e a construção de instrumentos refletem uma adaptação das práticas carnavalescas para o contexto local, criando uma celebração que respeitava as tradições enquanto incorporava novas influências.

Por fim, é importante notar que muitos registros históricos sobre o início do Carnaval em Cascavel foram perdidos ao longo dos anos, com fotos e documentos relevantes em grande parte conservados em acervos pessoais. Essa perda de documentação dificulta uma compreensão completa da evolução do Carnaval na cidade. Contudo, a análise das influências externas e das adaptações locais fornece uma visão valiosa sobre como o Carnaval de Cascavel se desenvolveu e continuou a ser uma parte vibrante da cultura local.

A preservação e a valorização dessas tradições são essenciais para entender a história e a importância contínua do Carnaval em Cascavel.

UM PASSEIO PELO MARACATU

Analisando o a figura 1, logo abaixo, percebemos uma organização dos brincantes para a foto, que mostra uma encenação com escudos e flechas, rostos pintados de cor escura e ausência de participação feminina. Esta última observação também se aplica ao Carnaval de Cascavel na década de 1930, quando a festa era exclusivamente masculina, como afirmado no livro sobre a história da cidade: “Naquela época, somente os homens participavam dos carnavais de rua [...]” (2001, p. 149). Embora a participação das mulheres fosse inicialmente proibida, elas desempenhavam um papel crucial na ornamentação dos homens, ajudando com maquiagem, roupas e preparação para a folia. Apesar dessa contribuição limitada, a presença feminina é um aspecto importante a ser explorado mais detalhadamente em futuras pesquisas.

Figura 1: “Os “índios” Guarany, do Roggers, exibindo-se no carnaval da Paraiba”.



Foto: A. Filgueiras e Gazzi de Sá (Fernandes, 1938, p 41).

Figura 2: “Bloco Vai Quem Quer”



Fonte: Arquivo Pessoal, Cascavel- CE, 1969

No entanto, ao observar a figura 2, datada de 1969, notamos a presença feminina na agremiação, sendo o bloco “Vai Quem Quer” pioneiro em aceitar a participação das mulheres. Este avanço indica uma mudança significativa nas práticas carnavalescas ao longo das décadas, refletindo uma maior inclusão e diversidade nas celebrações. A aceitação das mulheres no Carnaval de Cascavel foi um marco importante, representando uma transformação nas normas sociais e culturais da época, que agora permitiam uma maior participação e visibilidade das mulheres nas festividades.

Assim como na primeira imagem, há uma preparação para a fotografia, com alguns participantes de joelhos segurando instrumentos à frente, outros fantasiados e alguns que evitam a câmera, como o brincante no lado esquerdo que se esconde atrás da bandeira. Esse momento de preparação para a fotografia reflete a importância da imagem pública e da representação visual nas festas. As formas como os participantes se posicionam e se preparam para as fotos pode indicar uma preocupação com a imagem que será transmitida aos outros, mostrando a relevância do status e da visibilidade dentro do contexto carnavalesco.

Neste bloco, destaca-se a presença do maracatu, como ilustrado na figura 2. Calé Alencar (2007) informa que o maracatu é uma manifestação cultural tradicional do Nordeste, especialmente evidenciada nos desfiles carnavalescos do Ceará. Observando a foto, podemos identificar conexões com a Paraíba e Fortaleza, que também desenvolveram o maracatu. De acordo com Florival Seraine, o maracatu em Fortaleza tem “nítida origem afronegra, procedente de Pernambuco ou Paraíba” e foi registrado em Fortaleza como um folguedo popular (SERAINÉ, 1991, p. 230). Isso demonstra como o maracatu se expandiu

e se adaptou em diferentes contextos regionais, mantendo suas raízes afro-brasileiras enquanto se ajustava às particularidades locais.

O maracatu em Fortaleza surgiu em 1936, quando o folião Raimundo Alves Feitosa, ao visitar a Paraíba, trouxe influências dos maracatus da região (ALENCAR, 2002, p. 185). Este folguedo, com raízes na Paraíba e Pernambuco, também está presente em outros estados do Nordeste, como Alagoas. Carvalho (2000) explica que o nome “maracatu” tem origem africana, referindo-se a um cortejo carnavalesco com elementos como o rei e a rainha desfilando sob um pátio, com música e dança ao som de percussão. Este contexto histórico e cultural revela a rica tapeçaria das tradições afro-brasileiras que foram trazidas para o Ceará e se entrelaçaram com as práticas locais.

Câmara Cascudo descreve o maracatu como um cortejo luxuoso, com adornos brilhantes e uma forte presença de negros, que andam pelas ruas acompanhados de chocalhos e batuques (CASCUDO, 1972, p. 252-253). Ele confirma a presença de maracatus em todo o Nordeste, mas observa que a tradição passou por ramificações e apropriações em diferentes localidades, resultando em variações no Ceará, Pernambuco e Paraíba. Essa diversidade de práticas reflete a maneira como as tradições culturais são moldadas e adaptadas pelas comunidades locais, mantendo aspectos essenciais enquanto incorporam influências regionais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de 1970, surgiram críticas sobre a autenticidade do maracatu em Fortaleza, em comparação com o praticado em Pernambuco, com acusações de que o maracatu cearense era desprovido da presença negra, uma característica essencial dessa manifestação. Esse debate sobre a autenticidade e a preservação das tradições culturais é um tema recorrente em muitas festividades regionais, onde a tradição é constantemente reinterpretada e debatida. A questão da autenticidade pode ser complexa, envolvendo questões de identidade, legado cultural e adaptação às novas realidades sociais.

Apesar das críticas, o maracatu no Ceará possui características próprias e não menos legítimas. O grupo fundado por Raimundo Alves, conhecido como Raimundo Boca Aberta, introduziu novidades, como a música nos desfiles que se assemelha mais aos lundus do final do século XIX do que ao maxixe e samba (CALÉ, 2002, p. 186). Essas inovações mostram como a tradição do maracatu pode evoluir e se transformar, refletindo as influências culturais e musicais de diferentes épocas, enquanto continua a desempenhar um papel

importante na identidade cultural do Ceará. A manifestação do maracatu no Ceará reflete as tradições e vivências locais, e, embora diferente de outros estados, é uma parte vital da cultura brasileira, com suas próprias particularidades.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Calé. Origem e evolução do maracatu no Ceará. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2007.

ALENCAR, Calé. Reis do Congo, reisados e maracatus: dança dos negros no Ceará. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

AYALA, Maria Ignez. A identidade do carnaval. In MOURA, Fernando (Org.). Cinquenta carnavais. João Pessoa: Textoarte, 2010. p. 45-60.

BARROS, José D'Assunção. História comparada: da contribuição de Marc Bloch à constituição de um moderno campo historiográfico. História Social, Campinas, SP, n. 13, p. 7-21, 2007.

BESSA, Evânio Reis et al. Cascavel 300 anos (307 anos). Fortaleza: Unifor, 2. ed., 2011.

CARVALHO, Jáder. Aldeota. Fortaleza: Fundação Demócrito Rocha, 2000.

CHARTIER, Roger. Cultura popular: revisando um conceito historiográfico. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 179-192, 1995.

CHARTIER, Roger. Práticas e representações: leituras camponesas em França no século XVIII. In CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1988. p. 142-161.

CHIANKA, Luciana; MARINS, Jessyca. Bailados indígenas no carnaval: “passado adormecido” ou “presente desperto”? Revista de Ciências Sociais, n. 49, jul./dez. 2018, p. 40-58.

CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura, 1972.

DAMATTA, Roberto Augusto da. Ensaios de antropologia estrutural. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro.** 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

FERNANDES, Gonçalves. **O folclore mágico do Nordeste.** Rio de Janeiro: Civilização

Brasileira, 1938.

GERMANO, Iris. O carnaval no Brasil: da origem europeia à festa nacional. In: Caravelle, n. 73, 1999. La fête en Amérique Latine. p. 131-145.

GINZBURG, Carlo. Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história. Tradução de Federico Carotti. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LEONEL, Guilherme Guimarães. Festa e sociabilidade: reflexões teóricas e práticas para a pesquisa dos festejos como fenômenos urbanos contemporâneos. Cadernos de História, Belo Horizonte, v. 11, n. 15, 2º sem. 2010.

PRADO, Maria Ligia Coelho. Repensando a história comparada na América Latina. Revista de História, São Paulo, n. 153, p. 11-33, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/19004>. Acesso em: 21 out. 2022.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira. Carnaval brasileiro: o vivido e o mito. 1. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

SERAINÉ, Florival. Dicionário de termos populares (registrados no Ceará). Fortaleza: Stylus Comunicações, 1991.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. Connected histories: notes towards a reconfigurations of early modern Eurasia. Modern Asian Studies, v. 31, n. 3, special issue: The Eurasian context of the early modern history of mainland South East Asia, 1400-1800, p. 735-762, jul. 1997.

ANÁLISE ANTROPOLÓGICA DO DÍZIMO EM IGREJAS NEOPENTECOSTAIS

OTÁVIO BARDUZZI RODRIGUES DA COSTA¹⁶

RESUMO

O crescimento das igrejas neopentecostais não se deve apenas a uma intensa máquina de propaganda e sim devido as relações socioeconômicas que ocorrem dentro das próprias comunidades que trazem efeito àquilo que os fiéis querem ouvir. Analisando durante anos essas dinâmicas através de uma participação observante aliado a uma análise bibliográfica esse artigo tem a intenção de mostrar como funciona a dinâmica dessas relações para contribuir com o estudo dentro das ciências sociais e das religiões de com tais igrejas crescem. A metodologia se deu por meio da pesquisa bibliográfica e etnografia em observação participante por mais de seis anos dentro dessas igrejas chegou-se a várias conclusões das dinâmicas da teologia da prosperidade a qual vai se demonstrar nesse artigo. A pesquisa foi baseada em diversos autores clássicos do pentecostalismo dentre os quais vale citar Alencar, Mariano, Rolim e Matos. O principal objetivo e resultado que se chegou é demonstrar que a teologia da prosperidade funciona, não por intervenção divina como atribuem seus fiéis, mas pelas relações socioeconômicas que ocorrem dentro das igrejas.

Palavras chaves: antropologia, sociologia da religião, neopentecostalismo

ABSTRACT:

The growth of neo-Pentecostal churches is not only due to an intense propaganda machine but also due to the socioeconomic relations that occur within the communities themselves that bring effect to what the faithful want to hear. Analyzing these dynamics for years through observant participation combined with a bibliographical analysis, this article intends to show how the dynamics of these relationships work to contribute to the study within the social sciences and religions of how such churches grow. The methodology was carried out through bibliographical research and ethnography in participant observation for more than six years within these churches, several conclusions were reached regarding the dynamics of the theology of prosperity, which will be demonstrated in this article. The research was based on several classic authors of Pentecostalism, among which it is worth mentioning Alencar, Mariano, Rolim and Matos. The main objective and result achieved is to demonstrate that the theology of prosperity works, not through divine intervention as its believers attribute, but through the socioeconomic relations that occur within churches.

Keywords: anthropology, sociology of religion, neo-Pentecostalism.

INTRODUÇÃO

Devido às dinâmicas sociais bem como o mundo em constante mudança, a globalização, o novo cenário brasileiro mundial, assim como todo segmento social, os pentecostais também mudaram muito nos últimos anos. Estamos em época de mudanças sociais bem como crises, e como um dos principais segmentos da sociedade, a religião também passa por mudanças. Pode-se afirmar que estamos em época de efervescência religiosa. Sobretudo no Brasil, as profundas mudanças econômicas e sociais, bem como a inserção do país, de modo crescente e tardio no cenário econômico mundial afetou vários segmentos da sociedade brasileira e sua religiosidade também foi afetada¹⁷.

Essa pesquisa através de pesquisa bibliográfica e observação participante em cultos pretende demonstrar um fenômeno de relevância sociológica.

HISTÓRIA

Tradicionalmente classifica-se o pentecostalismo Brasileiro em três grandes fases (ou ondas). O pentecostalismo no Brasil tem sido classificado utilizando as ideias de Paul Freston (1993), e se têm usado a periodização das três ondas. É uma classificação conforme a historicidade e surgimento das igrejas pentecostais. A primeira onda pentecostal registra a fundação e o surgimento da Congregação Cristã do Brasil e das Assembleias de Deus, nos moldes do pentecostalismo norte-americano e sueco de onde provinham os fundadores. A chamada segunda onda pentecostal teve origem na década de 1950, dava ênfase na glossolalia, na cura divina e nos milagres.

Na Década de 70, uma terceira onda pentecostal, que é a mais estudada, por que usa grande espaço na mídia e suas ideias diferenciadas, com uma série de modificações da teologia pentecostal, deu início a formas de pentecostalismo conhecido com o nome de “pentecostalismo brasileiro” ou neopentecostalismo. A Igreja Universal do Reino de Deus (1977), a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), a Igreja Cristo Vive (1986), são expressões afirmadas do pentecostalismo brasileiro¹⁸.

Cada uma focaliza seu discurso social e teológico em bases principais que podem até se misturar com as outras. Todas podem pregar, por exemplo, a cura, ou a prosperidade, mas cada uma enfoca algo que são diretrizes básicas da maioria das pregações em seus templos. A primeira onda (pentecostalismo) enfoca o batismo com o Espírito Santo e a glossolalia e a salvação da Alma. A da segunda onda de (Deuteropentecostalismo) enfoca a cura divina e estimula cultos com excessiva demonstração de Glossolalia. A da terceira

¹⁷ MUNIZ DE SOUZA, Beatriz; MARTINO, Luís Mauro Sá, (2004) Sociologia da religião e mudança social-Católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil

¹⁸ Idem.

(neopentecostalismo) exalta o exorcismo e mensagem da prosperidade¹⁹.

Em que pese à popularidade alcançada, ou a grande colocação na mídia, as igrejas neopentecostais não são nem de longe o maior representante do pentecostalismo no Brasil, perto das Assembleias de Deus (AD). Segundos dados do IBGE, as maiores representações somadas do neopentecostalismo não se aproximam das ADs que na menor das contagens chega a quinze milhões de membros. Segundo o IBGE a IURD tem 1.873.000 (um milhão oitocentos e setenta três mil membros). IMPD tem 315.000 (trezentos e quinze mil membros) (IBGE, 2010), outras somadas chegam a 400.000 tais como o Ministério Mudança de Vida, Renascer em Cristo, da Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra, e do Ministério Internacional da Restauração.

Segundo o Dicionário do Movimento Pentecostal, o verbete Pentecostal se refere a quem tem uma experiência de batismo no Espírito Santo, é o adepto que crê na possibilidade de receber a mesma experiência que os apóstolos receberam no dia de Pentecostes (ARAÚJO, 2007) e que está descrita no livro da Bíblia Atos dos Apóstolos 2.1-13 (BÍBLIA, 1995). Tal batismo se manifesta na forma de Glossolalia, êxtase religioso, e supõe em existir poderes de cura, de profecia ou revelação, dom de palavra de Sabedoria e de conhecimento, dom da Fé, Dom de Operação de Milagres, Dom de Discernimento de Espíritos, Dom de Interpretação e de variedade de Línguas (acreditam ser a manifestação de Glossolalia recorrente nesses cultos) e outros, que seriam os dons dados pelo Espírito Santo descritos na primeira epístola aos Coríntios 12:7-10 da Bíblia Sagrada²⁰. Isso classifica teologicamente um pentecostal e se perguntar a um membro eles responderão mais ou menos isso: - o que é ser pentecostal? - É ter experiência (ou intimidade, ou ligação etc...) com o Espírito Santo²¹.

Porém o pentecostalismo assumiu diversas formas e inúmeras denominações nos últimos 50 anos. A que mais tem sido observada pela sociedade e pelos pesquisadores são as neopentecostais, pela evidencia nos meios de comunicação desde a década de 1980 (Prandi, 1999). Em especial as IURD (Igreja Universal do Reino de Deus), face à sua estratégia de investimento pesado na grande mídia televisiva²² e de colocar grandes templos em locais vistosos (tais como avenidas e cartões postais) das cidades aonde tem membros.

As neopentecostais têm suas práticas pautadas pela teologia da prosperidade, que significa uma troca simbólica de promessas supostamente divinas de que os fiéis tem, em troca de sacrifícios financeiros, o direito-dever de se tornarem ricos e prósperos²³. Segundo o

19 MARIANO, R. (1999). Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.

20 Usamos para a nossa análise a Bíblia de Estudo Pentecostal. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição rev. e corrigida. Rio de Janeiro - RJ :CPAD-1995

21 Resposta baseada em anos de pesquisa em história oral com o grupo.

22 MARIANO, Ricardo. (2004), Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal

23 Uma análise aprofundada de seu discurso revela em sub tom, de que as pessoas que forem fieis em dízimos e ofertas

historiador Wander de Lara Proença (2006, p. 64):

[...] neste modelo de pensamento, todo cristão consagrado tem o direito de 'exigir' de Deus uma vida financeiramente agradável. Ao crente é reservada uma vida próspera, um paraíso que já começa a ser vivido no tempo presente, sendo a ele também delegado o poder de interferir na vontade divina.

Segundo a visão teológica ministrada pelos pregadores da teologia da prosperidade, e que alça rápida popularidade, é de que Deus estaria preocupadíssimo em prover sucesso material dos seus fiéis e que tais bênçãos podem ser alcançadas segundo atitudes de sacrifício financeiro, como Dízimo, Ofertas, propiciatórios especiais, tais como compra de “Fogueiras Santas”, compra de “Rosas ungidadas”, “anéis abençoados”, etc..., se aproximando de realidades mágicas ou místicas (CAMPOS, 1999) em uma lógica digna do mercado(idem).

A identidade do neopentecostal, mais do que uma dada por uma instituição é uma forma de aceitação a favor das forças assimilacionistas pautadas pela mercadoria e pelo desejo. Negando o protestantismo tradicional que pregava um relativo ascetismo, o neopentecostalismo aceita o consumismo, mergulha totalmente nos luxos e consumos que caracterizam seu discurso, desejo e identidade. Pode se com certeza afirmar que nas agências evangélicas de teologia da prosperidade, encontra-se pessoas cada vez mais encantadas com o fetiche mercadológico justificando através de uma lenta e gradual inserção da teologia da prosperidade.

A construção da identidade, sobretudo da religiosa, não mais encontra padrões uniformes em meio à contemporaneidade marcada pela falência das metanarrativas. Cada sujeito dará sentido à sua identidade conforme o sentimento de pertencimento que mantém, porém, essa relação fica complexa em meio a uma instituição que prega valores comportamentais mais ou menos padronizados. Vale também concordar com Cabral e Lourenço (1993, p. 162), observaram que “Perante situações muito semelhantes, as opções identitárias de cada pessoa podem ser radicalmente diferentes”. Para esses autores, isto ocorre porque as pessoas optam por “[...] posicionamentos distintos por razões que só o seu passado pessoal e psicológico poderá determinar”. Sendo uma igreja brasileira, um território de grande afluxo cultural, e que assumiu ao longo de suas história valores norte-americanos dentre outros institucionais há diversos posicionamentos distintos.

O neopentecostalismo segundo Freston(1999) é a terceira onda de pentecostais. São exemplos: Igreja Universal do Reino de Deus (1977), - que é a mais estudada, a Internacional

tem não só o direito, mas o dever de serem prósperas (entenda-se ricas) e que em caso contrário deve existir algum pecado ou demônio atrapalhando a prosperidade dessa pessoa. Ler a obra de CAMPOS, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado.

da Graça (1980) e Cristo Vive (1986). Estas três, ao lado de Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976), comunidade da Graça (1979), Renascer em Cristo (1986) e a Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994) são as referências principais. Sua característica principal, que a diferencia das clássicas, além dos dons de cura, falar em línguas que é tipicamente do pentecostalismo, é a ênfase na teologia da prosperidade. Sobre isso nos diz Matos (2006):

Ao lado das manifestações espirituais extraordinárias como glossolalia, curas, profecias e exorcismo, os carismáticos e neopentecostais brasileiros caracterizam-se por uma forte ênfase na “teologia da prosperidade,” outra influência norte-americana, difundida por líderes como Kenneth Hagin e Benny Hinn. Este tem sido um dos principais elementos do maior fenômeno ocorrido no protestantismo brasileiro nas últimas décadas: a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Diferente das outros pentecostais, os neopentecostais têm participação ativa na vida política, elegendo candidatos próprios. Já foram registradas coações e pressão intensa para que o fiéis votassem exclusivamente em seus candidatos²⁴. Uma das formas muito usadas pelos neopentecostais para propagar suas mensagens e manter as igrejas com grande frequência é a comunicação em massa. Grande parte de seus investimentos tem sido em mídia, tanto em rádio como em televisão. Quanto a isso nos diz Mariano (Mariano 1999, p.66):

Sua expansão se deve, em grande medida, à eficiência no uso dos meios de comunicação de massas, sobretudo o rádio, veículo no qual sempre fez proselitismo. Nos primórdios, procurava alugar horário nas emissoras logo após o término de programas de pais ou mães-de-santo, para aproveitar a audiência dos cultos afro-brasileiros.

Entre os neopentecostais não há ascetismo, ao contrário, há hedonismo e uma ética para o consumo e o luxo. Segundo a obra de Silva Junior (2012, p. 16), “o bem é a prosperidade, simbolismo da dádiva de Deus a todos quantos cumprem seus mandamentos, enquanto a graça são os benefícios materiais adquiridos que ilustram o vínculo com Deus, e consequente sinal de salvação”. Assim se observar a propaganda a noite por exemplo da IURD, enquanto se louva um hino, ao invés de aparecer pessoas ajoelhadas e orando, aparecem pessoas em barcos de luxo, carros luxuosos e caros restaurantes unindo este hedonismo consumista como ideal da benção divina. Note-se que é bem diferente do ascetismo intramundano

²⁴ No jornal o Globo há uma reportagem que bispo da universal pressiona, sob medo do inferno, os fiéis a votarem no candidato que é pastor da universal. A notícia está na íntegra, assim como vídeo na reportagem de MENEZES Maiá & ARAÚJO Vera: Em culto da Universal, pastor pede votos para Crivella

Vídeo mostra que celebração na véspera do primeiro turno virou ato de campanha, Jornal O Globo: 12 de out de 2014 acesso em 01/10/2016, disponível em:<http://oglobo.globo.com/brasil/em-culto-da-universal-pastor-pede-votos-para-crivella-14223709#ixzz4LpjFD07F>

calvinista propagado por Weber (2004), que admitia o acumulo e o investimento, mas não o luxo.

Não é o trabalho que mostra as bênçãos de Deus na ética neopentecostal, e sim a ostentação, quanto mais rico, mais abençoado, para isso quanto mais luxo se mostrar mais abençoado será. É comum a perversão da interpretação bíblica no meio pentecostal de que o Deus mandou o fiel para “Comer o melhor dessa terra”²⁵, ocorre que a interpretação do que seja melhor dessa terra, na ótica neopentecostal são os produtos mais, caros, os carros de luxo, iates e belas casas e roupas de marca. É uma religião que atende o consumo capitalista típico da nossa era, onde o aparecer rico importa. Sobre essa cultura capitalista atual afirma Gorender:

A sociedade capitalista se apresenta como sociedade do espetáculo. Importa mais do que tudo a imagem, a aparência, a exibição. A ostentação do consumo vale mais que o próprio consumo. O reino do capital fictício atinge o máximo de amplitude ao exigir que a vida se torne ficção de vida. A alienação do ser toma o lugar do próprio ser. A aparência se impõe por cima da existência. Parecer é mais importante do que ser. (Gorender, 1999, p. 125 grifo nosso).

Segundo Mariano (1999) a ética neopentecostal rompe com o ascetismo e passa ao que ele chama de “acomodação do mundo”. Mariano faz uma excelente análise do rompimento do ascetismo intramundano e do neopentecostalismo, na verdade escreve um artigo apenas sobre isso a qual destaca-se um excerto:

O sectarismo e o ascetismo começaram a ceder lugar à acomodação ao mundo, acompanhando o processo de institucionalização de importantes segmentos pentecostais. Nos EUA, este processo teve início já nos anos 50 e 60. No Brasil, ele é mais recente, principia nos anos 70 e se aprofunda com o nascimento e crescimento do neopentecostalismo. (Mariano, 1999, p. 27).

Nem mesmo a moral sexual típica dos crentes é totalmente preservada, há “uma grande hipocrisia no contexto do casamento na igreja universal”, cita como exemplo uma pesquisadora (Altivo, 2015). Hoje apesar de haver um discurso contra o divórcio, nas igrejas neopentecostais ele é tolerado (IDEM). Basta ver os programas televisivos da igreja universal que é cada vez mais comuns os testemunhos de que “Deus me deu um novo amor”. Já é amplamente criticado nas igrejas tradicionais e noticiado pelos jornais evangélicos neopentecostais (GOSPELPRIME, 2010) a criação de sex-shop gospel e filmes

²⁵ Perversão já analisada por CAMPOS (1996) de que o que está escrito no livro de Isaias 1:19 “Se quiserdes, e obedecerdes, comereis o melhor desta terra” se refere aos produtos agrícolas bem trabalhados para a glória de Deus.

pornô gospel, o que antes seria uma afronta a moralidade pentecostal tradicional. Há de fato uma acomodação ao mundo na neopentecostalidade.

A leitura pentecostal é literal e oral, não há uma teologia segundo os grandes manuais e escolas de teologia, mas sim talvez uma teologia oral e narrativa, espontânea, que passa longe da academia. É uma religião popular no sentido que Brandão (1986) estuda, que muda e se transmuta conforme o tempo. Não procura uma teologia explicativa, pois não questiona ou interpreta a vontade de Deus, simplesmente o pentecostal aceita aquilo que é sua vontade. Vontade essa infelizmente e cada vez mais pervertida por homens que se dizem santos porta-vozes de Deus.

Assim, se constrói e produz a religião da espiritualidade do mercado. Os adeptos da teologia da prosperidade encaram o mercado e o luxo como bênçãos divinas. Tal religião promete felicidade a todos os que a consomem. Essa promessa falha fragorosamente uma vez que pouco tem o poder de ter tudo o que se apresenta para consumo.

As mercadorias tem status divinos e de bênçãos. A elas se adjudicam características salvíficas. É no contanto com o novo sagrado que surge uma nova ética de ser a da competição e concorrência no mercado, seu semelhante passa a ser visto como concorrente. A mística que move as pessoas no capitalismo é ganhar dinheiro para ganhar mais dinheiro; comprar mais, comprar mais para consumir mais e mais. É no poder de consumo, que se mede o caráter de uma pessoa segundo essa lógica. O ser humano é medido em Ter e não em Ser. Numa sociedade assim, a pessoa tem a sua dignidade reconhecida nas relações mercantis, no mercado. Os pobres são marginalizados exatamente pela sua impossibilidade de acesso ao mercado. Esses milhares que são a maioria do mundo são invisíveis e reduzidos a mero problemas políticos, seres humanos incapacitados de participar de acesso aos bens que na eles mesmos produzem em um total estado de alienação, alienação do produto de seu trabalho, alienação causada pelo sistema de propaganda. Na tentativa desesperada de sobreviver e de seus filhos perde-se o amor ao próximo.

A teologia da prosperidade, típica dos neopentecostais também influencia as relações dentro das igrejas, inclusive as tradicionais que antes abominavam esta teologia, portanto faz-se necessários breves considerações sobre a mesma. A prosperidade para Assembleia de Deus ainda é uma visão bem diferente das neopentecostais, porém cada vez mais com uma velocidade midiática os pentecostais tradicionais cada vez mais aceitam a teologia da prosperidade.

As origens da teologia da prosperidade se iniciaram nos EUA, por volta dos anos 30 e 40. A teologia da prosperidade começou quando, o evangelista Oral Roberts começou a pregar sobre a ideia de “Vida Abundante” e deu início à pregação da doutrina e evangelho da prosperidade, prometendo retorno financeiro sete vezes maior que o valor ofertado. Logo suas pregações se tornaram famosas (Mariano, 1999, p. 151). Foi Kenneth Hagin (1917-2003), que difundiu o termo Teologia da Prosperidade. Conforme Romeiro (1993, p. 15) “o ministério de Hagin tornou-se um dos maiores do mundo e sua influência tem se espalhado por várias igrejas”.

No Brasil, segundo Mariano (Op. Cit, p. 157), a Teologia da Prosperidade iniciou a sua trajetória nos anos 70, penetrando em muitas igrejas e ministérios. Cada uma delas deu de diferentes maneiras e de diferentes modos às doutrinas desse evangelho da prosperidade que se baseava em escritos de Hagin tais como: “Não ore mais por dinheiro [...] Exija tudo o que precisar.” (Hagin, p. 17 apud Romeiro, 1998, p. 43, grifos nossos). A Teologia da Prosperidade encontrou terreno fértil no Brasil a partir os anos 70, encontrando espaço nos grupos evangélicos pentecostais. Após certo tempo os pentecostais tradicionais especialmente da Assembleia de Deus e da Congregação Cristã começaram a rejeitá-lo (Pieratt, 1993 p.81) o que ocasionou, para quem acreditava uma ampla difusão de novas igrejas e divisões que acreditavam nesse tipo de evangelho. Ao separarem dessas igrejas surgiram as chamadas igrejas neopentecostais.

O autor Silas Luis de Souza (2012), orientando de Milton Carlos Costa, um grande pesquisador da Comissão nacional da Verdade, prova uma perspectiva assustadora. Para combater o pensamento de esquerda que surgia na igreja católica e nas comunidades protestantes tradicionais, como Metodistas, Presbiterianos e Anglicanos, o governo militar brasileiro apoiou a vinda de televangelistas norte-americanos para pregar no Brasil, dando -lhes franco apoio nas redes de comunicação e financiamento para pregar uma ideologia mais de acordo com o capitalismo.

Cada uma delas deu de diferentes maneiras e de diferentes modos as doutrinas desse evangelho da prosperidade que se baseava em escritos de Hagin e na ideia de confissão positiva²⁶ do pastor e tutor de Hagin, Essek William Kenyon (ROMEIRO, 1998, p. 43, grifos nossos), ou ainda:

Muitos cristãos nascidos de novo e cheios do Espírito vivem num baixo nível de vida, vencidos pelo diabo. Na realidade, falam mais do diabo do que em qualquer

²⁶ De acordo com o Dictionary Of Pentecostal And Charismatic Movements (Dicionário dos Movimentos Pentecostal e Carismático) no verbete Confissão positiva de George Knight :Confissão positiva é um título alternativo para a teologia da fórmula da fé ou doutrina da prosperidade promulgada por vários televangelistas contemporâneos, sob a liderança e a inspiração de Essek William Kenyon. A expressão “confissão positiva” pode ser legitimamente interpretada de várias maneiras. O mais significativo de tudo é que a expressão “confissão positiva” se refere literalmente a trazer à existência o que declaramos com nossa boca, uma vez que a fé é uma confissão.

outra coisa. Cada vez que contam uma desventura, exaltam o diabo. Cada vez que contam quão doentes se sentem, exaltam o diabo (ele é autor das doenças e das enfermidades - e não Deus). (Hagin, 1988, p. 19)

A Teologia da Prosperidade encontrou terreno fértil no Brasil a partir os anos 70 (Mariano, 1999), encontrando espaço nos grupos evangélicos pentecostais. Sobre isto comenta Pieratt (1993, p. 21):

[...] o pentecostalismo não foi o pai desse novo evangelho, embora talvez possa ser chamado de padrasto, por causa da forma como o abraçou e seguiu seus ensinamentos. Então, a primeira pergunta que se levanta é por que as denominações pentecostais têm sido mais abertas a esse ensino do que qualquer outro grupo protestante. A resposta parece estar na tendência que elas têm de aceitar dons de profecia e profetas dos dias atuais que afirmam exercer esses dons. Por causa da abertura para visões, revelações e orientações espirituais contínuas fora da Bíblia, cria-se um espaço para a entrada das afirmações do evangelho da prosperidade.

Após certo tempo os pentecostais verdadeiros começaram a rejeita-lo (Pieratt, 1993) o que ocasionou, para quem acreditava uma ampla difusão de novas igrejas e divisões que acreditavam nesse tipo de evangelho. Surgiram daí as chamadas igrejas neopentecostais.

Analisando o citado enunciado de Pieratt, (1993, p. 98), de que “as igrejas neopentecostais não são cristãs, pois se utilizam mais de uma interpretação desviada do antigo testamento e de uma apropriação de linguagem de outras religiões místicas”. acredita-se que o evangelho da prosperidade não se sustenta na autoridade das Santas Escrituras, mas, na autoridade dos “profetas” da atualidade (ou dos carismas). O motivo disto é a ostentação de revelações diretas que tais homens alegam ter recebido de Deus ou de um anjo. vejamos o que escreveu Hagin: “O próprio Senhor me ensinou sobre a prosperidade.” (in How God Taught Me About Prosperity, apud PIERATT, 1993, p. 32). Em Solving the Mystery of the Miracle Money, Robert Tilton (1987) um dos maiores televangelistas e escritor entusiasta da teologia da prosperidade chega a afirmar que exigir dinheiro de Deus foi conselho do próprio: “As palavras deste livro não são minhas; são palavras do Espírito Santo de Deus.” (Op.Cit., p.33).

Alegam ainda que a característica do cristão cheio de fé, segundo Romeiro (1999), é ser “bem sucedido é a plena saúde física, emocional e espiritual, além da prosperidade material. Pobreza e doença seriam resultados visíveis do fracasso do cristão que vive em pecado ou que possui fé insuficiente” (Op. Cit. p. 19).

Ainda é constante nessa corrente teológica a alegação de que o diabo é culpado por todo mal que acontece às pessoas, inclusive a pobreza. Aí está o pior medo do pentecostal em geral, não se trata de ir para o inferno, mas de ficar pobre, pois isso é sinal de desagradar a Deus. Assim as pessoas são controladas pelo medo de desagradar a Deus que supostamente os castigaria, deixando-as miseráveis. O Deus pregado pelo neopentecostalismo é apresentado como muito próximo da pessoa, como um ser presente, sem intermediários, presente ao alcance e cheio de características humanas e sentimentais. Assim não é o Deus distante que pune da idade média e sim o Deus que está preocupado com sua conta bancaria.

As neopentecostais têm suas práticas pautadas pela teologia da prosperidade (Campos, 1996 p.521), que significa uma troca simbólica de promessas supostamente divinas de que os fiéis tem, em troca de sacrifícios financeiros, o direito-dever de se tornarem ricos e prósperos²⁷.

COMO FUNCIONA A DINÂMICA DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

Após estar inserido em uma metodologia de participação observante em mais de três anos frequentando cultos e analisando material midiático, bem como estar numa pesquisa de doutorado, a autoria do presente trabalho tem a contribuir na explicação do porque a teologia da prosperidade cresce. A resposta é simples e surpreendente: a teologia da prosperidade cresce porque funciona. Esse argumento exige a leitura atenta do leitor do presente artigo até o final.

A teologia da prosperidade funciona sim. Não devido aos motivos que creem os fiéis, ou seja, não é por intervenção divina e sim devido às redes sociais que se formam dentro das comunidades em certa relação que se tem com outros fieis de outras igrejas e com a sociedade em geral.

O mercado disfarça sua finalidade (o lucro) em respeito a certos direitos humanos, porém alcançar a plenitude desses direitos se torna impossível visto a finalidade do mercado não ser alcançar esses direitos (meio ambiente ecologicamente equilibrado, justiça, saúde, educação pleno emprego etc..) e sim o lucro. Desse modo a finalidade do homem (e não só da empresa) também passar a ser o lucro, impossível não lembrar do epíteto de Hobbes, como nessa lógica pessoal vai surgir o homem: a resposta é apenas como lobo do homem, como concorrente de seu semelhante.

²⁷ uma análise aprofundada de seu discurso revela em sub tom, de que as pessoas que forem fieis em dízimos e ofertas tem não só o direito, mas o dever de serem prósperas (entenda-se ricas) e que em caso contrario deve existir algum pecado ou demônio atrapalhando a prosperidade dessa pessoa.

A liberdade humana nessa relação fica ilusória e prejudicada uma vez que o homem só tem liberdade para consumir. Hinkelammert, (2005. p.122) diz da liberdade de escolher entre uma sociedade de plena convivência e uma sociedade Hobbesiana, mas não há como agir sobre tais suposta liberdades frente a força poderosa do capital. O próprio autor diz que a democracia está a serviço do capital (idem, p.132). Não se existe liberdade para se escolher entre igualdade e fraternidade pois isso implicaria em abrir mão da propriedade privada e do lucro o que aparentemente ninguém quer escolher.

No seu início, as igrejas evangélicas em geral, percebendo, ainda que inconscientemente tudo isso, busca então uma igualdade e uma fraternidade em meio a sua comunidade religiosa. Assim surge um paraíso na terra - a igreja, mais do que a igreja - a irmandade, que lhes vem em socorro em meios das agruras urbanas. É no seio da irmandade que vão ser consolados quando perdem seus filhos para o mundo que oferece tantas tentações, descaminhos e confortos em seu entorno. É a irmandade e as mensagens que oferecem consolo quando pela miséria um filho é encaminhado para o banditismo ou para as drogas; excluídos dos sistemas de saúde que no capitalismo só há saúde para ricos, os cultos oferecem uma possibilidade de cura ou consolo ante a morte inevitável, é nos cultos que milhares de desempregados têm promessa de emprego ou onde são acolhidos alimentos (Corten, 1996). São vítimas do capital, mas vivem nele e percebem ao menos que há alguma coisa errada no mundo, é um mundo ao seu entorno que não se enquadra nas suas crenças.

Embora continuem a abrigar, sobretudo as camadas pobres e pouco escolarizadas, também contam com setores de classe média, profissionais liberais e empresários e um número cada vez mais crescente de graduados e pós-graduados além de “homens de negócio” (Mariano, 1999, p. 29).

Primeiramente em que pese a estrutura de enriquecimento não bem explicado dos pastores, as pressões e enganos. Um lado positivo que existe nessas igrejas, todos, não importa sua cor, ou classe social são acolhidos, até mesmo os de gênero diverso da moral cristã, desde que após certo tempo, sejam pressionados a mudar seu comportamento sexual. Aceitam pobres, drogados, prostitutas, presidiários e todos excluídos pela sociedade.

Carentes de aceitação logo aceitam as regras da igreja e mudam muitas vezes seu comportamento. A experiência espiritual é inexplicável do ponto de vista científico puro, ou seja, não dá para o sujeito que sofreu a experiência explicar, passa a explicar que foi intervenção divina, mas é pressão aceitação de uma comunidade. Mas a partir dessa experiência sua vida muda. Há diversos relatos de pessoas que mudam radicalmente de vida após a experiência de serem aceitos, os exemplos são inúmeros, prostitutas que controlam sua sexualidade, bandidos que não roubam mais. A experiência chega a ser

superior a dependência neuroquímica (agora já há inúmeras pesquisas em neurociência que demonstra a troca de uma droga por outra, uma não química), diversos relatos de pessoas que pararam de usar drogas, bebidas e cigarro após serem “batizadas” com o Espírito Santo, talvez porque seja outra experiência neuroquímica. Logo sua linguagem vai denunciar, vai logo surgir termos como “Deus abençoe”, “Paz do Senhor”, um versículo, uma explicação sobrenatural para algo como vontade ou permissão de Deus.

A linguagem do fiel vai passar a referenciar o mundo, os males serão atribuídos ou a permissão de Deus, em uma suposta prova que passaria com a finalidade de alcançar as Bênçãos ou vai ser culpa do Diabo. E tudo que acontece de benção vai ser atribuído a Deus, tudo mesmo, se tem um aumento, uma promoção, uma melhora de doença, casamento, nascimento de filhos tudo vai ser atribuído a obra do divino. Sua vida vai ser pautada segundo essa crença. Já o que acontece de ruim vai ser atribuído ao diabo.

No caso em estudo, a memória e identidade pentecostal, a linguagem tem grande importância. A pessoa passa a se identificar por uma série de linguagens próprias que se expressam tanto no vocabulário como, com mais impacto, no próprio modo de vida do fiel. Ao assumir os modos do grupo, seus costumes, práticas e que chega até a mudança de pensamento e autonegação de si, ou melhor, do seu passado, o novo convertido assume consigo uma identidade diferente no que se refere a sua conversão. Tal fenômeno não aparece só na religião, mas sim em todo grupo que há um interesse ou necessidade de justificar os seus atos presentes ou seus costumes ou crenças (Ferrari, 2007).

Essa aceitação tem um efeito prático sobre a crença da comunidade: aceitação de emprego. Muitas vezes o fiel chega na igreja é um drogado, um pobre com pouca qualificação. Enquanto para todos esses excluídos é extremamente difícil se colocar no mercado formal de trabalho, entre os irmãos vai ser mais fácil. Seja devido ao fiel ser dono de um negócio ou por indicação de uma vaga, em algum lugar que o fiel já trabalhe, logo entre os laços de irmandade que se formam logo aquele excluído vai arrumar um local de trabalho.

Outra prática constante nessas igrejas é a rede de network em negócios. Os irmãos preferem negociar entre eles. Se um irmão tem um negócio e precisa de um fornecedor, e esse fornecedor é um irmão, logo vai haver uma relação de fidelização intercomercial. Por exemplo, se um irmão tem uma lanchonete e outro uma padaria, o primeiro vai comprar os pães da padaria fraterna. Os fregueses da lanchonete vão ser indicados para comprar pães na padaria e vice-versa. Logo haverá um acréscimo dos negócios para ambas as partes.

Mesmo que o irmão tenha uma barraquinha de lanches, uma venda de roupa porta-a-porta, seja pedreiro, ou outro prestador de serviço, logo vai ser considerado empresário dentro

da igreja e vai ter um aumento de sua clientela. Logo a barraquinha se transformará em uma lanchonete, a vendedora terá sua lojinha e o prestador de serviço terá acumulado uma bela carta de clientes.

Um fato interessante é que em todas as igrejas neopentecostais, geralmente nas segundas feiras, há um culto voltado para a área de negócios. Há vários nomes: é chamado culto dos empresários (IURD), Culto da Prosperidade (IIGD), culto da vitória (IMPD) entre outros nomes que remetem a ideia de prosperidade. Nesses cultos não vai ser pouco pregado sobre teologia e sim sobre vitória financeira e sobre uma coisa interessante: dicas de administração, economia e controle financeiro, uma educação que geralmente a população não tem acesso. Os pastores são estimulados a fazerem universidades a distância sobretudo na área de economia, administração ou contábeis. É comum no testemunho do pastor ele falar que fez universidade. Universidades grandes que oferecem curso EaD, já tem convênio com várias dessas igrejas. A IURD, por exemplo, tem convenio com a UNIP, universidade paulista (http://www.unip.br/ead/conveniados/relacao_empresas) dentre outras como a Anhanguera e Uninove. Assim nesses cultos o fiel é instado a abrir seu negócio e vai ter informação de como cuidar dele, além de lições de talentos, desenvolvimento de potenciais e negócios no melhor da literatura de empreendedorismo.

Na IURD o culto está assim estabelecido em seu site:

As reuniões realizadas às segundas-feiras na Igreja Universal do Reino de Deus são para pessoas que sejam empresárias, que estejam passando por problemas financeiros e não aceitam mais viver nesta situação, bem como para quem busca crescimento financeiro. Durante as reuniões, as pessoas desenvolvem potenciais, descobrem seus talentos, traçam objetivos e planejam cada detalhe para a realização de suas metas. 'Eu vim aqui para que tenham vida e a tenham em abundância.' (João 10:10)

Munido desse arsenal psicológico e educacional é claro que em tudo a pessoa vai se sentir estimulada a se dedicar e cuidar e conseqüentemente melhorar o seu negócio. A pesquisadora Diana Lima (2016, p. 135) descreve sua visita a um desses cultos:

De fato, ao longo das duas horas de duração desses cultos, a prédica do bispo (ou do pastor) é explicitamente dedicada ao tema do dinheiro. Nessas ocasiões, não se fala apenas do dinheiro a ser doado à Igreja pelos fiéis, mas também do dinheiro que se pode conquistar através da fé, como aconteceu com aqueles fiéis que sobem ao altar e dão seu "testemunho". Para tratar desse assunto, são empregados termos e conteúdos extraídos do campo semântico da economia, tais como "empresa", "negócio", "lucro", "contrato", "aumento da produção", "máquinas",

“diferencial do produto no mercado”, “desemprego”, além da menção a grandes quantias que “você vai ganhar”

O trabalho do fiel pentecostal também é pleno de um modo peculiar. É comum nas pregações cheias de excertos bíblico que o fiel deve se dedicar ao trabalho de corpo e alma, característica sempre protestante já apontada por Weber (2004). Os pentecostais devem ser conhecidos como os empregados que sempre dão o seu melhor no trabalho. Segundo os cultos a escritura diz em Tito 2:9-10 “Exorta os servos a que sejam submissos a seus senhores em tudo, sendo-lhes agradáveis, não os contradizendo nem defraudando, antes mostrando perfeita lealdade, para que em tudo sejam ornamento da doutrina de Deus nosso Salvador.” Assim não questionar e se dedicar ao trabalho assume boa importância. Afinal a Bíblia diz em Colossenses 3:23 “E tudo quanto fizerdes, fazei-o de coração, como ao Senhor, e não aos homens”. Assim o empregado pentecostal vai ser um bom empregado, vai se dedicar a empresa, não entrará em greve, será obediente em uma alienação já estudada por Rolim (1985). Um empregado fiel assim é difícil perder o emprego, e mais, na ótica capitalista esse funcionário vai ser o ideal para ser promovido, logo assumirá um cargo de supervisão e gerencia quando empregado. Agindo assim, de acordo com pensamento patronal, quando promovido será atribuído a intervenção divina. Este modo de ser manso e desprovido de consciência de exploração é multiplicado nos testemunhos entre fiéis.

Um aspecto muito presente na vida comunitária pentecostal, em vigílias, jejuns ou cultos, é o chamamento de pessoas para o testemunho. Isto é :“o testemunho sobre a ação de Deus em suas vidas” (Campos Jr, 1995, p. 69). O crente é convidado ou vai espontânea e livremente falar sobre como Deus teria o abençoado no trabalho, na família; como Deus o teria curado de uma doença; da proteção de Deus num momento difícil, etc. A cada culto, o pastor ministrante dá oportunidade para que cerca de cinco pessoas revelem em público suas vitórias: como puderam ser curadas, como encontraram um emprego, receberam herança, ou conseguiram comprar uma casa. O testemunho é sempre sobre algo bom, compreendido como graça divina. Os melhores testemunhos, muitas vezes com ar de ensaio vão para a máquina midiática neopentecostal.

Outra constante nessas igrejas é a questão do dízimo, das ofertas, entre outras formas de doar dinheiro. Todos os cultos nessa igreja as pessoas são pressionadas a doar o máximo que puder em quantias em dinheiro. As pessoas são pressionadas a contribuir com várias técnicas de pressão comunitária durante o culto. É o que se chama de mercantilização da fé. Há a profunda crença de que Deus traz benefícios financeiros em troca de ofertas e dízimos. E que quanto mais a pessoa doar maior vai ser a benção de Deus na vida dela.

Supostamente Deus fez promessas ao seu povo que estão espalhadas pelo texto bíblico e várias delas se referem a contribuições. O mais conhecido excerto bíblico está em Malaquias 3:8-10²⁸. Nessa pericope²⁹ está, segundo a interpretação neopentecostal, Deus falando uma mensagem e uma ordem de “trazei todos os dízimos a casa do tesouro” e que Deus estaria descontente com aqueles que não dão dízimos e ofertas, pois estariam roubando a Deus. Aliado a isso o medo de Deus e o medo de ser pobre, pois segundo a teologia da prosperidade a pobreza é uma maldição.

O mais icônico dos líderes da teologia da prosperidade Edir Macedo, já tendo sido preso por estelionato, afirma em seu livro os supostos benefícios do dízimo:

Quando pagamos o dízimo a Deus, Ele fica na obrigação (porque prometeu) de cumprir a Sua Palavra, repreendendo os espíritos devoradores que desgraçam a vida do ser humano e atuam nas doenças, vícios, degradação social e em todos os setores da atividade humana que fazem sofrer...As bases de nossa sociedade com Deus são as seguintes: o que nos pertence (nossa vida, nossa força, nosso dinheiro) passa a pertencer a Deus; o que é d'Ele (as bênçãos, a paz, a felicidade, a alegria e tudo de bom) passa a nos pertencer. Passamos a ser participantes de tudo o que é de Deus. (Macedo, 2005. p.68)

Assim se crê no poder do dízimo e oferta. É comum também o mercado de bens religiosos já bens estudados por Leonildo S. Campos (1996b) há inúmeras vendas de produtos sagrados que garantem uma suposta benção: Rosas ungidadas, Rituais de fogueira santa, Vassouras abençoadas, sabonetes ungidados. Etc... criando um mercado que em nada se parece com a tradição dos protestantes históricos.

Ocorre que quando o fiel paga o dízimo e ofertas ele tem que fazer algo em que o brasileiro é pouco educado: controle de gastos. Já que ele não pode contar com 100% do seu salário pois acredita que parte pertence a Deus, tem que controlar os seus gastos. Mas contabilidade, ainda que rudimentar, e aprendida no culto dos empresários, além de planejamento financeiro também aprendido, é uma das condições fundamentais para o que Weber (2004) chama de formação do espírito do capitalista. Assim esse planejamento faz com que o rendimento mensal seja planejado e melhor aplicado resultando em certo crescimento financeiro.

CONCLUSÃO

28Malaquias 3:8-10 - Roubará o homem a Deus? Todavia vós me roubais, e dizeis: Em que te roubamos? Nos dízimos e nas ofertas. Com maldição sois amaldiçoados, porque a mim me roubais, sim, toda esta nação. Trazei todos os dízimos à casa do tesouro, para que haja mantimento na minha casa, e depois fazei prova de mim nisto, diz o Senhor dos Exércitos, se eu não vos abrir as janelas do céu, e não derramar sobre vós uma bênção tal até que não haja lugar suficiente para a recolherdes.

29 Excerto da bíblia interpretado com uma finalidade.

Essa exploração fabricada é aceita pelos fiéis, pois em uma sociedade pós-moderna tudo que importa e tudo os que a pessoas buscam é o dinheiro (COSTA, 2016). Além disso, como o medo e culpas andam juntos, justifica-se aqueles que são pobres como pecadores ou falta de fé. Assim ninguém quer ser percebido na comunidade como pecador ou falta de fé. Assim milhões de explorados continuam a serem sem reação. Aliado a isso a eterna falta de pensamento crítico advindo da educação brasileira.

Outro fator impactante são os vários testemunhos, pagos ou não que aparecem nos cultos e na estrutura midiática, tal como jornais, programas de televisão, rádios sites etc... Os testemunhos são milhares de pessoas falando que foram “abençoadas financeiramente”, isto é: eram pobres e hoje estão ricas. É um discurso que qualquer pobre deseja ouvir, assim a máquina midiática também convence. Se um membro da igreja enriquecer isto é exponencialmente aumentado pelo grande investimento em propaganda dessas igrejas. Assim as pessoas acreditam e cada vez mais entram na estrutura religiosa sem questionar o porquê muitos não enriquecem.

É Claro que funciona a teologia da prosperidade. Com um Network de negócios, com uma clientela fixa de irmãos, com ensino de administração e empreendedorismo, com controle de gastos e contabilidade, com uma propaganda que convence, com um discurso que o fiel quer ouvir e tem agencia para isso, sendo promovido ou mantido no emprego, em alguns anos haverá vários membros que de fato melhoraram sua situação financeira, exagerada pelos testemunhos como se fossem empresários (embora existam de fato alguns). Sua vida vai melhorar e ele vai atribuir isso a mediação da igreja como obra divina, logo vai falar “foi Deus que me abençoou”; Quando na verdade foram as relações sociais ocorridas dentro da comunidade que fizeram com que melhorasse de vida. Como essa melhora vai ser alardeada como intervenção divina por uma grande maquina midiática haverá uma grande crença de que o divino abençoe a vida dos fiéis. Assim a teologia da prosperidade funciona, não segundo aquilo que creem os fiéis, mas sim devido as relações socioeconômicas dentro de uma irmandade que tem como foco não Deus, mas o lucro.

Será que essa exploração não terá fim? É claro que do mesmo modo que vários melhoram de vida um sem número continua pobre como antes, mas mesmo esses acreditam que uma hora serão abençoados. É certo que com acesso aos meios de educação de qualidade o povo brasileiro, assim como os neopentecostais podem a vir mudar radicalmente de ideia sobre sua situação, desenvolver um pensamento crítico e que quiçá possam deixar de ser influenciados por uma estrutura perversa, mas enquanto a agencia for a busca de dinheiro talvez a ideia de Martin Jesus-Barbero (1997) possa explicar. Pois não só uma influência e

sim uma agência, um desejo de ouvir que esse pobre fiel um dia será vencedor, com essa ideia, aliada a estratégias de marketing tremenda, mais esses fatos haverá crescimento cada vez maior das agências que exploram a fé das pessoas, e crescerá porque, de certo modo, dá certo.

REFERÊNCIAS

ALTIVO, Bárbara Regina. Dever e prazer no “casamento-empresa”: transações singulares de controle do amor segundo a Igreja Universal, ANAIS do 24º encontro da COMPOS- Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação -COMPOS, 2015, disponível em : http://www.compos.org.br/biblioteca/artigocomp%C3%B3s2015comnome_2793.pdf, acesso em 03/01/2016.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre a Religião popular. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986

BÍBLIA português. Bíblia de Estudo Pentecostal. Trad. João Ferreira de Almeida. Edição rev. e corrigida. Rio de Janeiro - RJ :CPAD-1995

CABRAL, Pina & LOURENÇO, Nelson. Em terra de tufões: dinâmicas da etnicidade macaense. Macau: Instituto Cultural de Macau. 1993.

CAMPOS, Leonildo Silveira; GUTIERREZ, Benjamim. (Ed.). Na força do espírito - os pentecostais na América Latina: um desafio às igrejas históricas.. São Paulo: Pendão Real, 1996a.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus. Doutorado em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 1996b.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouca avaliada. Revista USP, n° 67 (set.-nov. 2005), p. 100-115.

CAMPOS JR, Luis de Castro (1995). Pentecostalismo: sentido da palavra divina. São Paulo, SP:Editora Ática.

CORTEN, A., (1996). Os pobres e o Espírito Santo; o pentecostalismo no Brasil. Petrópolis,

RJ: Vozes.

COSTA, Otávio Barduzzi Rodrigues da. (2016) O dinheiro: o novo deus da humanidade: Uma análise da cultura do consumismo selvagem e de como ele se tornou a nova religião da humanidade. Novas Edições Acadêmicas - Lisboa - Portugal - ISBN- 978-3330742345

FRESTON, Paul, (1994) Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al, Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo, Petrópolis, Vozes, 1994.

GORENDER, Jacob. Marxismo sem utopias. São Paulo, SP: Ática, 1999.

GOSPELPRIME - jornal de notícias evangélicas, Sex Shop Gospel é criado para apimentar a relação de casais evangélicos, edição de 27 de junho de 2010, disponível em: <http://noticias.gospelmais.com.br/sex-shop-gospel-evangelico-pode-ir-sexy.html>, acesso em, 12/12/2015.

FERRARI, O.A. (2007). A Igreja Universal do Reino de Deus e o exercício do poder. São Paulo, SP: Ave-Maria.

LIMA, Diana Nogueira de Oliveira. “Trabalho”, “mudança de vida” e “prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro , v. 27, n. 1, p. 132-155, July 2007 . Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000100007&lng=en&nrm=iso>. access on 23 Oct. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872007000100007>.

KNIGHT, George R.. “Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements [review] / Stanley M. Burgess and Gary B. McGee, editors; Patrick H. Alexander, associate editor.” *Andrews University Seminary Studies (AUSS)* Vol. 27. Iss. 1 (1989) . disponível em: <http://digitalcommons.andrews.edu/auss/vol27/iss1/7>, acesso em 01/08/2016.

MACEDO, Edir. (2005), *Nos passos de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal.

MATOS, Aldari Souza de, (2006). O movimento pentecostal: reflexões a propósito do seu primeiro centenário. *Fides Reformata*, São Paulo, Ano 11, n. 2, p. 23-50, 2006.

MARIANO, R. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, SP: Loyola.1999.

MARTIN-BARBERO, Jesus. *Dos meios às mediações - comunicação, cultura e hegemonia* Trad. Ronald Polito, Sergio Alcides. Rio: Editora UFRJ, 1997 360p.

PIERATT, Alan B. *O evangelho da prosperidade: análise e resposta*. São Paulo: Edições Vida

Nova, 1993.

ROMEIRO, Paulo. Super Crentes. O Evangelho segundo Kenneth Hagin, Valnice Milhomens e os Profetas da Prosperidade. São Paulo: Mundo Cristão, 1995.

SILVA JÚNIOR, Nilson da. Uma análise do Neopentecostalismo a partir da ética protestante e o espírito do capitalismo. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano VIII, n. 40, - Outubro/Novembro/Dezembro 2012 - ISSN: 1809-2888, 2012.

SOUZA, Silas Luiz de. O respeito à lei e à ordem: presbiterianos e o governo militar 1964 - 1985 / Silas Luiz de Souza. Assis, 2013 290 f. : il. Tese de Doutorado - Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista. Orientador: Prof. Dr. Milton Carlos Costa

ROLIM. F.C. Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa. Petrópolis: Vozes, 1985.

WEBER, Max. (2004), A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras.

