



HISTÓRIA & DIÁLOGOS

múltiplos olhares

II

organização

MOAB CÉSAR C. COSTA

RAIMUNDO LIMA DOS SANTOS



PLURALIDADES

HISTÓRIA
& **DIÁLOGOS**
múltiplos olhares



organização
MOAB CÉSAR C. COSTA
RAIMUNDO LIMA DOS SANTOS

HISTÓRIA & DIÁLOGOS

múltiplos olhares



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
PROFISSIONAL EM HISTÓRIA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO - UEMA



PLURALIDADES

São Paulo, 2024

Copyright © Editora Pluralidades, 2024.

Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.

É expressamente proibida a reprodução total ou parcial deste livro, por quaisquer meios (eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação e outros), sem prévia autorização, por escrito, da editora.

Direção geral	Iago Freitas Gonçalves
Equipe editorial	André Yuri Abijaudi Flávio Santana Iago Freitas Gonçalves Karen Colares Priscila Gonçalves
Editora-chefe	Priscila Gonçalves
Editor responsável	Flávio Santana
Preparação de texto	Flávio Santana
Projeto de capa, diagramação e projeto gráfico	Talita Almeida
Conselho editorial	Dr. Ênio José da Costa Brito Dr. Sidney Sanches Dra. Magali Cunha Dr. Edin Sued Abumanssur Dr. Luiz Alexandre Rossi

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

C838h COSTA, Moab César C.

Histórias & Diálogos: múltiplos olhares – Vol. II /
Moab César C. Costa; Raimundo Lima dos Santos
(orgs.). São Paulo: Editora Pluralidades, 2024.

196 p. 23 cm.

Inclui referências bibliográficas
ISBN 978-65-89465-71-3

1. História 2. Ensino de História 3. Territorialidades
4. Religião e Sociedade 5. Interdisciplinaridade

I. Título

CDD: 981

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	7
<i>Regina Célia Costa Lima</i>	
CAPÍTULO 1. A ESCRITA DA HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE E AS ESPECIFICIDADES DAS FONTES ORAIS	9
<i>Moab César Carvalho Costa</i>	
CAPÍTULO 2. ENSINO, HISTÓRIA E LITERATURA.....	27
<i>lasmin Maria Andrade da Silva</i>	
CAPÍTULO 3. ENSINAR AO JOGAR: UM OLHAR SOBRE OS JOGOS ELETRÔNICOS HISTÓRICOS NO ENSINO DA HISTÓRIA	55
<i>Weber Albuquerque Neiva Filho</i>	
CAPÍTULO 4. O SERTÃO INVENTADO: A PERCEPÇÃO DOS SERTÕES MARANHENSES PELO OLHAR DE FRANCISCO DE PAULA RIBEIRO	75
<i>Raimundo Lima dos Santos</i>	
CAPÍTULO 5. PERCEPÇÕES INDÍGENAS SOBRE OS IMPACTOS DAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS NA AMAZÔNIA ORIENTAL	99
<i>Jaime Garcia Siqueira Junior</i>	
<i>Juliana Mel Dias Santos Da Silva</i>	

CAPÍTULO 6. TERRITORIALIDADES E “GEOSSÍMBOLOS” DA IGREJA CATÓLICA EM AÇAILÂNDIA/MA.....	119
<i>Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves</i> <i>Wudson Almeida da Silva</i>	
CAPÍTULO 7. A SANTIDADE DE JAGUARIFE E O HIBRIDISMO TUPINAMBÁ NO QUINHENTISMO.....	133
<i>Rita de Cássia Pereira da Silva Figueiredo</i> <i>Moab César Carvalho Costa</i>	
CAPÍTULO 8. SOCIEDADE E RELIGIÃO: CONFLITOS E ADAPTAÇÕES NO CATOLICISMO	153
<i>Anderson da Silva Sousa</i>	
CAPÍTULO 9. AS ASSEMBLEIAS DE DEUS E O CAMPO POLÍTICA EM IMPERATRIZ/MA: ESTRATÉGIAS INSTITUCIONAIS, CRITÉRIOS, PARTIDOS E ELEIÇÕES DE LIDERANÇAS LOCAIS.....	169
<i>Bezaliel Alves Oliveira Junior</i>	
SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS	191

APRESENTAÇÃO

Este livro é o segundo volume do Projeto História & Diálogos, contando com a participação não apenas dos bolsistas de iniciação científica da UEMASUL/FAPEMA, mas também de estudantes do Programa de Mestrado e Doutorado em História (PPGHIST/UEMA) e do Programa de Mestrado em Sociologia da UFMA, além de docentes do curso de graduação em História da UEMASUL. A expansão dos olhares, perspectivas, domínios e profundidade na análise dos objetos de pesquisa é evidente, sempre em uma abordagem interdisciplinar.

A criação de coletâneas como esta fortalece o processo de produção de conhecimento na universidade, incentivando os estudantes a participarem de programas de Iniciação Científica e grupos de pesquisa credenciados pelas instituições de ensino superior e cadastrados no CNPq. A iniciativa dos organizadores do projeto, os professores Moab César e Raimundo Santos, está alinhada aos valores e objetivos do curso de História da UEMASUL.

Dividido em nove capítulos, este volume apresenta múltiplos olhares e aborda uma variedade de temas de pesquisas desenvolvidos por docentes, graduandos, mestrandos e doutorandos em História, Sociologia e Geografia. O primeiro bloco inclui três capítulos de natureza teórico-metodológica, explorando a perspectiva teórica-metodológica sobre a História do Tempo Presente, de autoria do professor Moab César C. Costa; a relação entre o ensino de História e Literatura, por Yasmim Maria; e a relação entre jogos eletrônicos e o ensino de História, por Weber Filho.

O quarto capítulo, escrito pelo professor Raimundo Santos, discute os sertões maranhenses, centrando-se nas percepções do memorialista Francisco de Paula Ribeiro. O quinto capítulo, de autoria do professor Jaime Garcia Siqueira Júnior e da estudante Juliana Mel Dias Santos da Silva, bol-

sista vencedora do prêmio de melhor pesquisa em História na VI Semana Acadêmica de Pesquisa, Inovação e Extensão da UEMASUL – SAPIENS, em 2023, analisa as percepções indígenas sobre os impactos das mudanças climáticas na Amazônia oriental. No bloco final, com quatro capítulos voltados aos estudos das religiões e religiosidades, são abordados os temas: “Territorialidades e ‘Geossímbolos’ da Igreja Católica em Açailândia-MA”, de autoria da professora Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves e do estudante bolsista Wudson Almeida da Silva; “A Santidade de Jaguaripe e o hibridismo tupinambá no Quinhentismo”, do professor Moab César e da estudante bolsista Rita de Cássia Pereira da Silva Figueiredo; “Sociedade e Religião: conflitos e adaptações no catolicismo”, do mestrando em Sociologia da UFMA Anderson da Silva Sousa; e, encerrando a coletânea, o doutorando Bezaliel Júnior aborda um tema atual ao debater a relação entre religião e política no Brasil contemporâneo, com o título “As Assembleias de Deus e o Campo Político em Imperatriz/MA: estratégias institucionais, critérios, partidos e eleições de lideranças locais”.

Esses múltiplos olhares contribuem para uma compreensão mais abrangente do processo histórico na construção do conhecimento sobre as relações humanas na sociedade como um todo. Isso nos remete à observação do historiador italiano Giovanni Levi, que afirmou que a História é a ciência das perguntas gerais e das respostas regionais e locais, sendo o papel do historiador pesquisar, resumir e comunicar.

Profa. Dra. Regina Célia Costa Lima

Diretora do Curso de História da UEMASUL

CAPÍTULO 1. A ESCRITA DA HISTÓRIA DO TEMPO PRESENTE E AS ESPECIFICIDADES DAS FONTES ORAIS

Moab César Carvalho Costa

Introdução

Há acadêmicos que continuam fazendo pesquisa factual sobre problemas remotos, evitando qualquer envolvimento com interpretações mais amplas ou com questões contemporâneas, insistindo na busca do conhecimento pelo conhecimento. Possuem algo comum com o ameno turismo contemporâneo que excursiona pelo passado como se fosse um país estrangeiro para onde se evadir: uma herança de edifícios e de paisagens tão ternamente apreciadas que chega a ser quase desumanamente confortável, expurgada do sofrimento social, da crueldade e do conflito, a ponto de transformar em verdadeiro prazer o trabalho de um escravo numa fazenda.¹

Partindo da concepção de Thompson, exposta acima, gosto de pensar que não podemos contemplar o passado, principalmente na condição de historiadores, como se fôssemos meros turistas, encantados e embasbacados com a beleza de seus monumentos, de suas arquiteturas, de suas dimensões e antiguidades. Antes, devemos questionar quais relações sociais produziram tais monumentos, em que condições eles foram edificados, quais discursos foram produzidos, por quem e em que posição, e quais tradições foram criadas e inventadas para que nossa percepção da realidade social ficasse embasada diante da distância temporal e do brilho, acompanhados de largos sorrisos, que os incontáveis flashes das máquinas fotográficas produzem no registro das visitas turísticas.

1. THOMPSON, 1992, p. 20.

Hobsbawm explica que por tradição podemos entender o conjunto dos testemunhos e práticas conservados ou desaparecidos de uma antiguidade tal que não se pode determinar facilmente sua origem e localização. A tradição serve como reforço de legitimidade às práticas atuais de forma que se pode determinar a moral e a validade de determinadas circunstâncias ou comportamentos. Para ele, nem todas as tradições possuem uma origem distante, indeterminada, antiga. Muitas delas são inventadas, recentes e formalmente institucionalizadas. Neste sentido, a tradição inventada tem objetivos ideológicos, legitimadores das relações de status nas sociedades de classe.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade com o passado”.²

Nesse sentido, queremos tratar neste texto de um passado não tão remoto, mas contemporâneo ao historiador, vivido por ele, que precisa ser historicizado, analisado em suas estruturas e complexidades, compreendido à luz do tempo presente em todas as suas nuances, subjetividades e manifestações.

Para tanto, iniciaremos fazendo uma análise sobre a questão das fontes, principalmente das fontes orais, a dificuldade que o historiador encontra na seleção e tratamento que faz para construir uma síntese histórica com um maior teor de credibilidade e criticidade possível e alguns comentários sobre sua relação com a questão da memória. Em seguida, faremos algumas considerações sobre a escrita do tempo presente, seus problemas, possibilidades e trajetórias. Nesta seção, dialogamos com o historiador inglês Eric J. Hobsbawm, principalmente, por sua condição de historiador do tempo presente, de acontecimentos por ele vividos, e das implicações e dificuldades inerentes à sua escrita.

2. HOBSBAWM; RANGER, 1997, p. 9.

As especificidades das fontes orais e suas relações com a questão da memória

Em linhas gerais, podemos classificar em documentos as fontes históricas em escritas e não escritas. As fontes escritas são constituídas de documentos oficiais (arquivos) públicos e privados e de fontes não oficiais, que se multiplicam de forma exponencial na contemporaneidade e são as mais variadas possíveis, tais como a imprensa (fonte cada vez mais visitada pelos historiadores), as revistas, periódicos, livros e textos cuja veiculação ocorre nos meios digitais, nos blogs e nas redes sociais. Existem também os dados estatísticos (população, renda, economia, educação etc.) que são produzidos por órgãos oficiais e não oficiais, e em função deles são realizadas inúmeras análises estatísticas que de forma macro e micro constroem cenários dos mais diversos contextos. As fontes documentais não escritas se apresentam em forma de testemunhos orais, imagens e sons registrados, objetos e vestígios materiais e pela iconografia. As fontes são os objetos de análises para a produção da escrita da história.

A qualidade e a validade da escrita da história estão diretamente ligadas à credibilidade de suas fontes, do material que orientou e forneceu subsídios para a sua produção e do tratamento que é dado a elas. No entanto, é importante lembrar que o conceito de *fontes históricas* nem sempre foi o mesmo. Fontes que na Antiguidade Clássica (Tucídides e Heródoto, Lucas, o escritor do Evangelho que leva seu nome e do livro dos Atos dos Apóstolos), por exemplo, eram muito utilizadas, como os testemunhos diretos no século XIX, foram questionadas e abandonadas em função de uma “objetividade” que, na concepção da época, só poderia ser fornecida por um passado não vivido pelo historiador. Quanto maior a distância temporal, maior a possibilidade de um distanciamento crítico, possibilitando, assim, uma história científica, uma história verdadeira.

Petersen e Lovato apresentam três significativas diferenças entre o conceito de fontes que os historiadores tradicionais do século XIX possuíam dos que hoje são adotados, e que podem ser resumidas em três observações:

- a) as fontes não se restringem aos documentos escritos oficiais; b) as fontes não falam por si, as perguntas do historiador é que lhes dão

voz; c) as fontes não são vestígios neutros do passado, pois trazem as marcas e intenções das sociedades que as produziram.³

A emergência do ofício do historiador, no século XIX, produziu uma interdição da história recente ou imediata⁴ ao tempo de vida do historiador, principalmente no que se refere às fontes – aos usos de testemunhos diretos –, em função de uma ‘objetividade’ baseada no conceito de que a história é a ciência que estuda o passado e que esse passado só poderia vir à tona através de ‘documentos oficiais’ e que esses documentos falariam por si. O passado estaria morto e não poderia sofrer transformações em virtude do presente.

Essa condição começa a mudar a partir do final da primeira metade do século XX, com a emergência dos estudos históricos desenvolvidos pela Escola dos *Annales*, muito embora continuem rejeitando a História do Tempo Presente e a utilização de testemunhos orais – passam a contestar a hegemonia da História Política definindo-a com uma história elitista, anedótica, individualista, factual, subjetiva e psicologizante. Neste sentido, são priorizados os estudos das estruturas duráveis na ‘Longa Duração’, os comportamentos coletivos e a realidade do trabalho e da produção nas relações sociais.

Os estudos que foram alvos dessas novas abordagens estavam relacionados ao medievo e ao moderno (vide as obras de Le Goff e Braudel), mantendo um estranhamento com a história do tempo presente, uma vez que ainda se concebia que a impossibilidade de recuo no tempo impedia uma análise mais estrutural, produzindo, assim, mais trabalhos de natureza jornalística do que histórica.

Para Ferreira, somente a partir da década de 1980 que a História do Tempo Presente ganhou relevância, e, com ela, a valorização dos estudos qualitativos e das fontes orais, uma vez que

3. PETERSEN; LOVATO, 2013, p. 294.

4. Ferreira (2000) ressalta que é preciso lembrar que a história dos fatos recentes nem sempre foi vista como problemática. Na Antiguidade clássica, muito pelo contrário, a história recente era o foco central da preocupação dos historiadores. Para Heródoto e Tucídides, a história era um repositório de exemplos que deveriam ser preservados, e o trabalho do historiador era expor os fatos recentes atestados por testemunhos diretos. Não havia, portanto, nenhuma interdição ao estudo dos fatos recentes, e as testemunhas oculares eram fontes privilegiadas para a pesquisa.

[...] registram-se transformações importantes nos diferentes campos da pesquisa histórica. Revalorizou-se a análise qualitativa e resgatou-se a importância das experiências individuais, ou seja, deslocou-se o interesse das estruturas para as redes, dos sistemas de posição para as situações vividas, das normas coletivas para as situações singulares. Paralelamente, ganhou novo impulso a história cultural, ocorreu um renascimento do estudo do político e incorporou-se à história o estudo do contemporâneo.⁵

Partindo desta perspectiva, passaremos a analisar algumas especificidades das fontes orais, comumente chamadas de história oral. A história oral iniciou sua trajetória dando voz aos que não tinham voz, protagonizando aqueles grupos que não estavam presentes, ou não eram valorizados na produção da história oficial. Esta ideia continua a ser um dos motores da história oral, que procurou dar protagonismo às mulheres, às crianças, aos negros e suas religiões ancestrais e a inúmeros grupos marginalizados.

As fontes orais possuem uma relação direta com a questão das memórias⁶, não apenas da ‘memória social’ ou ‘memória coletiva’, mas também das memórias individuais. Muito embora a geração de historiadores que precederam os trabalhos da Escola do Annales, principalmente da etapa conhecida como A Nova História, tenha feito muitas ressalvas sobre a validade das fontes orais, principalmente em função da “fragilidade” e da inconfiabilidade da memória, com se as fontes escritas não possuíssem as mesmas fragilidades.

Em 1952 foi publicado um texto póstumo de Maurice Halbwachs que ganhou grande notoriedade e importância no meio acadêmico, *A memória coletiva*. Nela, Halbwachs afirma de forma incisiva a impossibilidade de se escrever uma História do Tempo Presente, visto que existe uma forte tensão entre memória e história, e que a memória não pode alimentar a história. Desta forma, reafirma os argumentos propostos pelos historiadores do

5. FERREIRA, 2002, p. 319.

6. “A memória é base construtora de identidades e solidificadora de consciências individuais e coletivas. É elemento constitutivo do autorreconhecimento como pessoa e/ou como integrante de uma comunidade pública, como uma nação, ou privada como uma família. A memória é inseparável da vivência da temporalidade, do fluir tempo e do entrecruzamento de tempos múltiplos. A memória atualiza o tempo passado, tornando-o tempo vivo e pleno de significados no presente” (DELGADO, 2010, p. 38).

século XIX de que sem o distanciamento no tempo, a história perde a objetividade e sua cientificidade. Neste sentido, o autor reafirma que a história só é capaz de fixar imagens e ordenar as sucessões dos fatos depois que as memórias e os pensamentos vagos dos grupos e indivíduos que vivenciam certos acontecimentos tenham se dissipado.⁷ Uma das grandes contribuições do livro foi a de trazer o tema à mesa e alimentar muitos debates sobre as questões da memória, do tempo e da História do Tempo Presente.

Para Tosh, nas abordagens da relação entre memória e História do Tempo Presente, os historiadores estão interessados em duas formas de memória: as representações coletivas do passado na forma como circulam na cultura popular e nas memórias dos indivíduos sobre seu período de vida.⁸ As memórias individuais, também conhecidas como reminiscências pessoais, muito embora tenham sido questionadas e acusadas de constituírem, em muitos casos, relatos de vanglória, que seriam sem valor algum para a pesquisa histórica, podem proporcionar uma atualidade e prover o historiador que prioriza as fontes documentais de uma riqueza de detalhes que de outra maneira não poderia ser encontrada.

Falando sobre importância e contribuição que as reminiscências, quando submetidas adequadamente ao rigor que a história exige para transmitir segurança e confiabilidade, Prins afirma que as lembranças ou reminiscências pessoais “dá aos historiadores os meios para escrever o que o antropólogo Clifford Geertz chamou de “descrição densa”: relato ricamente tecido que têm a profundidade e os contornos que permitem uma análise antropológica substancial”⁹.

Não é apenas o conteúdo da memória que serve como objeto e fonte para o historiador. Não se discute apenas a “verdade” do seu conteúdo, mas como se dá a circularidade desse conteúdo na memória coletiva? Como estes são ancorados no imaginário popular e como se processam as ressignificações pelas quais passou? Portanto, entre outras razões, os estudos sobre a memória têm recebido grande impulso na atualidade dada sua importância para a escrita de uma História Social e Contemporânea.

7. HALBWACHS, 1990.

8. TOSH, 2011, p. 291.

9. PRINS, 2011, p. 195.

Do ponto de vista da memória coletiva, uma comunidade, seja ela de qualquer dimensão, constrói subjetivamente aquilo que entende ser sua história, visualizando, assim, sua condição do passado, sua compreensão dos valores que norteiam e dão sentido à identidade cultural que assumem e, com ela, suas práticas e crenças, seus valores éticos e morais (*ethos*), sua religiosidade e sua compressão da natureza política que a encerra.

Essa memória coletiva é construção de um passado muito mais remoto do que a geração que se pesquisa, ela vem sendo conduzida e construída com o passar do tempo e se solidifica por meio das mais diversas instituições, forjando, assim, uma imagem que reflete a compreensão que se tem dela no imaginário popular do presente. Neste sentido, o passado é parte do presente, é vivo e nele se manifesta. “A memória é também uma construção do passado, mas pautada em emoções e vivências; ele é flexível, e os eventos são lembrados à luz da experiência subsequente e das necessidades do presente”¹⁰.

Partindo destes princípios, a oralidade atua como chave de uma memória que originalmente não pertencia àquele grupo ou indivíduo em sua totalidade, mas que foi transmitida e traduzida de uma geração para a outra cujas marcas dessas lembranças vão se solidificando e ganhando corpo nos indivíduos como se fossem lembranças genuinamente suas. Por assim atuarem, são construídas coletivamente e compõem a identidade, o *cosmo* e a subjetividade do indivíduo ou grupo.

Para Menendes Mota, é preciso destacar que

A memória exerce um poder incomensurável na construção de uma identidade de grupo, consagrando os elementos pelos quais os indivíduos se veem como pertencentes a determinado coletivo, muitas vezes em detrimento de outrem. A força dessa memória aglutinadora é realimentada, reforçada, reinventada constantemente, principalmente em situações em que uma reflexão externa tenta solapar ou minar os elementos que unem o grupo e lhe conferem um sentido particular.¹¹

10. VILANOVA, 1994 *apud* FERREIRA, 2012.

11. MOTA, 2012, p. 25.

Como exemplo, podemos trabalhar com a história dos pioneiros da Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil, que aqui chegaram há mais de cem anos, e neste decurso de tempo construíram narrativas, mitos e ritualizações que fazem com que a maioria de seus membros, principalmente os mais antigos, mesmo não tendo sido contemporâneos aos pioneiros Daniel Berg e Gunnar Vingren, rememorem suas histórias e manifestem sentir saudades de um tempo que não viveram, mas que fez parte de todo o imaginário de suas vidas. Ou seja, novamente vemos a memória coletiva construindo identidades e forjando *cosmos* que atuam como reguladores determinantes da vida social.

Neste sentido, concordamos com a teoria de Maurice Halbwachs de que a construção da memória coletiva e sua influência sobre o indivíduo e a sociedade dependem do poder social que o grupo que a forjou possuía.¹² Um exemplo claro é o fato de que mesmo as defecções que ocorrem no seio das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus no Brasil, iniciadas a partir da década de 1980, geraram novos grupos ou movimentos religiosos que reivindicaram para si a ligação com os pioneiros, legitimando, assim, sua ancestralidade e todo o poder simbólico inerente a esta condição.

Assim, há o entrelaçamento entre a memória coletiva ou social e a memória individual. Essa memória individual, quando fonte e objeto do historiador, serve para confrontar a memória coletiva de um passado “oficialmente construído” com a história de vida de indivíduos inseridos naquele contexto. Este confronto, que deve ser bem avaliado, revela os inúmeros usos do passado na construção das estruturas do presente, promovendo a subjetividade ao patamar de fonte histórica.

Para Harres

De modo privilegiado, as fontes orais oferecem um conjunto de evidências subjetivas sobre os processos históricos e, dessa forma, abrem a possibilidade de uma melhor compreensão a respeito das relações entre ação, consciência e constrangimentos sociais. Podemos trabalhar no âmbito mais profundo das percepções dos protagonistas e das representações por eles construídas.¹³

12. HALBWACHS, 1990.

13. HARRES, 2008, p. 106.

Apesar do retorno às fontes orais depois da década de 1980, como disse antes, em virtude do crescimento do interesse pela História do Tempo Presente, estimulado em grande parte, pela crise epistemológica que vem passando a História, no que tange a relativização das meta-narrativas e das explicações globalizantes e universais, a história oral continua sob suspeitas e não goza de pleno prestígio entre os historiadores atuais. Muitas são as críticas e delas falaremos um pouco.

A primeira questão é definir se a história oral é uma técnica, uma disciplina teórica ou um método de investigação, uma abordagem. Para Barros, ela é uma abordagem do campo histórico relacionada ao tipo ou tratamento que deve ser dado às fontes.¹⁴ Corroborando com esta postura, Delgado faz as seguintes afirmações:

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. *Não é, portanto, um compartimento da história vivida, mas, sim, o registro de depoimentos sobre essa história vivida.*¹⁵

Por ser um procedimento metodológico que produz fontes para a construção da história, e não apenas realizar o cotejamento delas, uma vez que sua produção é fruto de entrevistas realizadas com indivíduos ou grupos sobre suas lembranças, suas experiências e suas compreensões do vivido, os métodos e as técnicas devem ser empregados de forma tal que a mediação entre o historiador e as memórias a serem ativadas não sofram interferências nem produzam vieses.

Essa produção de fontes orais para a história traz consigo inúmeras limitações, uma vez que nelas predominam a subjetividade e os mecanismos de defesa, inconscientes ou não aos entrevistados que “lembram” ou “esquecem” determinados fatos ou detalhes que de certa forma produzem uma segurança interior ou a possibilidade de uma não recorrência

14. BARROS, 2011.

15. DELGADO, 2010, p. 15, grifos do autor.

de traumas ou sofrimento de natureza social e psicológica.¹⁶ Muitas marcas ou lembranças do passado são contidas e esquecidas nos departamentos da memória para não se tornarem vivas ou presentes. “Relembrar a dor, em determinados casos, é sofrer duas vezes”, diz o ditado popular

Também deve ser considerado que o entrevistador, mesmo que de forma involuntária, não consiga registrar de maneira precisa as expressões faciais, os movimentos dos olhos, a comunicação gestual do entrevistado, pois nem sempre é possível utilizar câmeras de vídeos, e mesmo utilizando-as, muitas coisas fogem de suas lentes.

No entanto, conhecendo essas limitações, tendo em vista que a história oral não é a história em si, mas uma ferramenta de coleta dos dados que de outra forma não estariam à disposição do historiador, essas dificuldades passam a compor um conjunto de desafios a serem vencidos.

Outra questão está relacionada à confiabilidade da memória, e neste ponto os testemunhos orais sofrem maiores críticas por parte da academia, principalmente dos historiadores tradicionais que viam nas fontes escritas e oficiais uma maior segurança, como se as fontes escritas não possuíssem fragilidades e armadilhas tanto no que se refere à legitimidade quanto nos discursos nelas contidos, forjados ou não, com objetivos bem definidos, que muitas vezes é o mascaramento da realidade.

A seguir, vamos tratar das dificuldades encontradas pelo historiador na escrita do tempo presente em função do lugar social que ocupa e dos processos históricos que ainda estão sendo engendrados.

O lugar do historiador na escrita da História do Tempo Presente

Quando Marc Bloch, no livro *A apologia da História ou ofício do historiador*, questiona o conceito de história ‘como ciência do passado’ e propõe uma redefinição e ampliação para o de história como “ciência ou estudo dos homens no tempo” – até hoje considerado como a melhor síntese de uma definição do que seria a história –, ao mesmo tempo amplia consideravelmente o campo de atuação do historiador, justamente por romper

16. POLLAK, 1989.

com a exclusividade do passado como paradigma. Sinaliza, assim, que a escrita do tempo presente também é tarefa do historiador.¹⁷

Sobre o tempo dos historiadores e dos estudos do tempo presente e como sua escrita se distingue dos trabalhos dos sociólogos, antropólogos e linguistas, que muitas vezes estudam os mesmos objetos de análises, Barros faz as seguintes considerações:

Mesmo ao estudar o tempo presente, o historiador está ainda impregnado da perspectiva temporal. Isso o diferencia muito claramente do sociólogo ou do antropólogo que se volta para os mesmos objetos de estudo. De igual maneira, os historiadores também tomaram para seu objeto de estudo a literatura de todas as épocas, inclusive a sua própria. Todavia, a perspectiva temporal – a consciência permanentemente atualizada de que seu objeto está enredado pelo tempo, e de que a própria análise do historiador que examina este objeto está ela mesma inscrita no seu tempo específico – diferencia o historiador do linguista ou do crítico literário que se debruçam sobre os mesmos objetos de análise.¹⁸

Portanto, escrever a história dos fatos da contemporaneidade não é uma das tarefas mais fáceis. Diferente do relato jornalístico e da profusão de informações que o tempo presente disponibiliza, seja pelas redes sociais ou pelos canais de televisão abertos ou fechados, ou qualquer outro meio de comunicação, o ofício exige do historiador não apenas a percepção do que ocorre, mas, de forma muito mais acentuada, uma compreensão histórica que permita o tratamento dado às fontes disponíveis. Essas fontes são muitas e variadas, e é necessário construir análises capazes de historicizar tais processos que ainda estão sendo engendrados. Esses processos fazem parte de enredos maiores e se transformam com uma rapidez impressionante.

Hobsbawm, historiador inglês da corrente marxista, de vasta produção, entre as suas muitas obras escreveu *O breve século XX (1914-1991)*, período que coincidiu com a maior parte de sua vida (1917-2012). Esteve presente na II Guerra Mundial, viu a formação dos blocos econômicos (capitalista e comunista), presenciou o esfacelamento da URSS, a queda do muro de Berlim

17. BLOCH, 2001.

18. BARROS, 2013, p. 19.

e inúmeros marcos históricos da chamada modernidade, assim como pôde perceber a dinâmica das mudanças cada vez mais rápida, significativa e ampla.

Portanto, Hobsbawm foi também um historiador do tempo presente! E sobre a escrita da História do Tempo Presente fez algumas considerações a respeito das vantagens e dificuldades que podem surgir em relação à escrita de um passado não contemporâneo do historiador.

Uma coisa é escrever a história da Antiguidade clássica, ou das Cruzadas, ou da Inglaterra dos Tudor como filho do século XX, como todos os historiadores desses períodos devem fazer, e outra coisa bem diferente é escrevermos a história do próprio tempo em que vivemos.¹⁹

Dada a sua larga experiência na escrita da história, Hobsbawm apresenta três dificuldades ou problemas enfrentados pelo historiador do tempo presente. A primeira está relacionada à geração, à cultura, à formação intelectual, ao contexto e ao posicionamento ideológico do historiador. Tais elementos compõem e constituem um lugar particular a partir do qual ele sonda o mundo, observa seus acontecimentos, percebe suas nuances e constrói uma imagem daquilo que entende como realidade histórica. Esse condicionamento está sempre presente, uma vez que “é inevitável que experiência pessoal desses tempos modele a maneira como o vemos, e até a maneira como avaliamos a evidência à qual todos nós, não obstante nossas opiniões, devemos recorrer e apresentar”²⁰.

A segunda dificuldade apresentada por Hobsbawm está relacionada ao efeito da passagem dos anos do século sobre a perspectiva do historiador, uma vez que ele passa a ter uma retrovisão de fatos ou conjuntos de fatos que com o passar do tempo demonstraram outra realidade da que o historiador, tendo vivenciado, não compreendeu adequadamente na época. Para exemplificar, cita o caso da perspectiva que se tinha de que a economia soviética superaria a americana, que representava o capitalismo, fato que não ocorreu e configurou-se exatamente ao contrário. Ou seja, “até o *passado registrado* muda à luz da história subsequente”²¹.

19. HOBBSBAWM, 2013, p. 15.

20. Ibidem, p. 317.

21. Ibidem, p. 324.

Por fim, apresenta a terceira dificuldade de escrever a História do Tempo Presente, ao afirmar que os fatos recentes ou contemporâneos estão menos sujeitos à rápida revisão à luz dos acontecimentos históricos, embora, infelizmente, o historiador não esteja imune à erosão da mudança histórica como apresentada anteriormente.

E com certeza essas não são apenas dificuldades, são também alvos preferenciais daqueles que criticam a História do Tempo Presente e afirmam existir nela a falta de objetividade, justamente pela impossibilidade de revisões históricas que só podem ocorrer no decurso do tempo e dos vários olhares que a analisam. Nesse sentido, entra a discussão da validade epistemológica e da concepção de verdade em História, conceito que vem sendo relativizado pelas teorias pós-modernas.

Partindo das dificuldades apresentadas por Hobsbawm, podemos considerar que o historiador do tempo presente, em muitos casos, é testemunha e historiador ao mesmo tempo, escrevendo, descrevendo e interpretando o que vê. Em muitos casos, se torna ator coadjuvante ou protagonista da situação pesquisada, sofrendo todas as influências de sua geração, de sua formação e de sua posição ideológica, ainda que deva manter o distanciamento do objeto que pesquisa e historiciza. É o caso, por exemplo, de um historiador que tem como objeto de pesquisa a religião e atua como membro e líder da igreja evangélica que faz parte do objeto de sua pesquisa.

Quando fiz meus estudos de mestrado²², o meu objeto de pesquisa era a Igreja Evangélica Assembleias de Deus (ADs) da cidade de Imperatriz/Ma. Minha hipótese era que essa instituição estava passando por um processo de mudança de *ethos* que denominei de neopentecostalização, uma vez que estava adotando crenças e práticas de igrejas neopentecostais com o objetivo de manter sua posição no campo religioso, dado o aumento significativo da concorrência religiosa e da necessidade de promover uma maior acomodação à atual fase do sistema capitalista. Para tanto, a ADs abandonava seu *ethos* marcado pela ascese sectária e pelo autoritarismo patriarcal²³ e adotava o *ethos de* afirmação de mundo, legitimado pela adoção

22. COSTA, 2011.

23. A Igreja Evangélica Assembleia de Deus no Brasil foi fundada em 1911 por dois missionários suecos (Daniel Berg e Gunnar Vingren) que foram enviados por agências missionárias norte-ame-

do discurso da Teologia da Prosperidade. Nessa pesquisa, atuei como historiador e objeto ao mesmo tempo, uma vez que era membro da igreja e fazia parte do seu quadro de obreiros e líderes. Neste sentido, sofri todos os tipos de influências da minha formação religiosa e o distanciamento do objeto se tornou mais difícil, pois era também produtor da história que pesquisava e por ela era influenciado. Quadro semelhante vivi quando realizei meus estudos de doutoramento.

As dificuldades não se limitam apenas àquelas relacionadas ao historiador, mas também se têm problemas com as fontes para a História do Tempo Presente. Não estamos falando de sua escassez, pelo contrário, as fontes são abundantes, principalmente depois do advento das telecomunicações, da internet, da fotografia digital, dos vídeos, dos jornais e telejornais que cotidianamente registram não apenas os fatos locais, mas também os que envolvem o país e o mundo.

O historiador do tempo presente, de acordo com Esteves, possui papel fundamental na compreensão das alterações em curso, uma vez que analisa, sintetiza e interpreta os eventos dos quais é contemporâneo.²⁴ Este profissional vale-se, pois, de sua vasta experiência acumulada na investigação de períodos remotos associados às inúmeras atividades que o colocam diante dos acontecimentos, com uma riqueza de materiais fornecidos pelos novos e eficientes sistemas de comunicação, tendo o privilégio, inclusive, de dialogar diretamente com os atores produtores da história.

Esteves afirma que a contribuição do historiador do presente é grande, uma vez que ele pode ajudar a preencher os espaços de amnésia causados por uma enxurrada de informações que não podem ser assimiladas em virtude de seu excesso, auxiliando na justificativa dos acontecimentos do tempo presente e não deixando suas análises e sínteses nas mãos de outros profissionais que não dispõem de conhecimento histórico aprofundado.

ricanas na expansão do movimento *holiness*, iniciado no final do século XIX nos Estados Unidos. Os missionários lideraram a instituição por mais de duas décadas imprimindo uma moral marcada pela ascese e pelo sectarismo. Em seguida a direção foi passada para pastores brasileiro, mais especificamente pastores da região nordeste, cujo valores culturais eram predominantemente marcados por um autoritarismo patriarcal muito forte. Freston (1993) denominou essa fusão de valores culturais na formação da identidade cultural dos membros dessa instituição de *ethos sueco-nordestino*.

24. ESTEVES, 2015, p. 16.

Considerações finais

Sem a pretensão de trazer alguma novidade, construí esse pequeno ensaio como exercício para a compreensão de uma temática já bastante estudada pela academia. Sabemos que ainda não existe – e talvez nunca vá existir – um consenso sobre a importância e validade das fontes orais, da escrita da História do Tempo Presente e do navegar da história na subjetividade do ser humano. Não é só nos processos de *curta* ou *longa duração* que a história se revela em sua totalidade. E revelar-se em sua totalidade é algo que já não se espera tanto da História. A quebra do paradigma iluminista, a falência dos projetos totalizantes e universais, as críticas das teorias da pós-modernidade e a interdisciplinaridade apontam novos horizontes para a pesquisa e produção histórica.

Somos agentes da história e podemos perceber e apreender de forma analítica e crítica os processos históricos que são gerados à nossa volta, no contexto das nossas vidas, mesmo onde somos simultaneamente atores, objetos e historiadores. Não somos apenas etnógrafos em uma observação participante, alheios, estranhos e imunes ao que acontece ao nosso redor.

É certo que não podemos desprezar um passado remoto, nem considerar que a distância que o separa da contemporaneidade seja suficiente para jogar a última pá de cal em sua cova e o declarar morto para o presente. O passado é sempre vivo e dinâmico, e entender a complexidade de suas estruturas, de seus processos causais deve fazer parte do rol das prioridades dos historiadores, pois este é o seu mister. É neste sentido que a história alcançou seu estatuto epistemológico e se tornou uma disciplina autônoma.

Tenho tentado ser um pesquisador da história do tempo presente, principalmente daquele objeto de investigação histórica que faz parte do meu cotidiano, o universo religioso pentecostal e suas variantes. Para tanto, considero importante dialogar com os atores, recolher seus depoimentos, ouvir suas histórias e tentar compreender como eles concebem a si mesmo neste processo. Só assim, entendo, que poderemos distinguir o que o fato histórico significa: para uns, um dado; para outros, uma construção; outros ainda, um discurso.

Referências

- BARROS, José D'Assunção Barros. *O campo da história: especialidades e abordagens*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Trad. André Talles. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2001.
- COSTA, Moab César Carvalho. *Mudança de ethos do pentecostalismo clássico para o neopentecostalismo*. Estudo de caso: a Assembleia de Deus em Imperatriz – MA 2011. Goiânia: PUC-Goiás, 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral: memória, tempo, identidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- ESTEVES, Alexandra. História do Tempo Presente, 2015 (slides disponibilizados pela autora).
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História do Tempo Presente: desafios. *Cultura Vozes*, Petrópolis, v. 94, n. 3, p. 111-124, maio/jun. 2000.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 314-332, jul./dez. 2002.
- FERREIRA, Marieta de Moraes. História Oral: velhas questões, novos desafios. In: VAINFAS, Ronaldo, CARDOSO, Ciro Flamarion (org.). *Novos domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 170-186.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituição ao impeachment*. Campinas: Unicamp, 1993. Tese (Doutorado em sociologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- HAGETTE, Maria Teresa Frota. *Metodologias qualitativas na Sociologia*. 9. ed. Editora Vozes: Petrópolis, 2003.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Lourent Léon Schaffter. Edições Vértice: São Paulo, 1990.
- HARRES, Marluza Marques. História oral: algumas questões básicas. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 15, n. 28, p. 99-112, dez. 2008

- HOBSBAWN, Eric J. *Sobre história*. Trad. Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HOBSBAWN, Eric J.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- PRINS, Gwyn. História Oral. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2001. p 165-202.
- POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. In: Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417>.
- THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1992.
- TOSH, John. *A busca da História: objetivos, métodos e as tendências no estudo da história moderna*. Trad. Jacques A. Wainberg. Petrópolis: Vozes, 2011.

CAPÍTULO 2. ENSINO, HISTÓRIA E LITERATURA

Iasmin Maria Andrade da Silva

A história na relação ensino e sala de aula

O ensino de História no Brasil, nas primeiras décadas do século XX, possuía como característica o princípio da memorização mecânica de grandes eventos ou os ditos “heróis” da história. Podemos perceber que esses métodos passaram a ser questionados com maior intensidade por volta da década de 1980, juntamente com a luta por uma reforma curricular que possibilitasse a substituição dos Estudos Sociais pelas disciplinas de História e Geografia.

Compreender que o ensino de História no Brasil passou por várias mudanças desde sua implementação e que, para chegarmos ao modelo que temos hoje, foram necessárias longas discussões e reformulações, até porque o ensino de história é plural e, principalmente, dinâmico.

Por essa ótica, romper com esse pensamento de uma história voltada para propósitos unicamente de memorização foi e ainda é um dos obstáculos que o docente tem. Tendo uma base de séculos de práticas mnemônicas baseadas em aspectos decorativos de grandes eventos e os ditos ‘heróis’, torna-se um processo complicado quebrar essa perspectiva no ensino. Embora estejamos discutindo essas “novas” práticas por um período considerável, no senso comum a visão da história meramente decorativa ainda é uma realidade. Portanto, como realizar essa reformulação a partir de elementos tão enraizados na memória coletiva?

Pensando na sala de aula do século XIX, por exemplo, correspondente ao início da implementação do ensino de História no Brasil, temos um currículo voltado para uma política nacionalista de desenvolvimento, política

esta que permaneceu durante um longo período, tendo como objetivo principal um ensino civilizatório e patriótico. Esse modelo não se sustentou no século seguinte, visto que, como dito anteriormente, as mudanças sociais e políticas afetam diretamente o currículo escolar.¹

Partindo das proposições de Leandro Karnal, se juntarmos as mudanças do fazer histórico com as da ação pedagógica, podemos chegar a processos de ensino que vão além dos modelos tradicionais. Isto é, a historiografia, assim como as ações pedagógicas, sofreu alterações ao longo do tempo, ainda que as motivações sejam variáveis. As transformações na perspectiva do que seria uma fonte histórica, que se iniciou em discussões na academia, posteriormente chega no cenário educacional com a aplicação de fontes diferentes em sala de aula. Através dessa, pôde-se pensar de maneira mais ativa sobre o uso de diferentes fontes para a História, consequentemente a forma de ensinar se abre para novos processos a partir da inserção de outras fontes.²

Ainda pensando nos processos de transformações do ensino brasileiro, podemos destacar a década de 1990 como um marco na redefinição dos caminhos do ensino de História enquanto disciplina no Brasil. Em outras palavras, os anos 90 dão continuidade às lutas da década anterior. Nesse período, houve diferentes tipos de batalhas no país, partindo de uma luta pela volta da democracia, em que o cenário escolar era restrito a disciplinas como Educação Moral e Cívica, além de Organização Social e Estudos dos Problemas Brasileiros. Com a chegada da nova década, carregada de todas as mudanças suscitadas no cenário político, a classe docente pôde visualizar possibilidades de transformações, tais como a volta ao currículo da disciplina de História, assim como as novas orientações curriculares, dentre elas a Lei de Diretrizes e Base (LDB).³

Demais disso, diante da LDB de 1996 e das propostas curriculares que a acompanharam, foi possível enxergar uma busca por um ensino mais reflexivo, em que se objetivava a formação de um indivíduo crítico. Com isso, corroborar para o crescimento intelectual do estudante era um fator

1. BITTENCOURT, 2004.

2. KARNAL, 2007.

3. FONSECA, 2010.

primordial para acabar com a perspectiva da decoração que o ensino de história trazia até o momento. De acordo com Holien Gonçalves Bezerra, a Lei de Diretrizes e Bases propõe como objetivo da escola básica:

[...] não se restringem à assimilação maior ou menor de conteúdos prefixados, mas se comprometem a articular conhecimento, competências e valores, com a finalidade de capacitar os alunos a utilizarem-se das informações para a transformação de sua própria personalidade, assim como para atuar de maneira efetiva na transformação da sociedade.⁴

Desse modo, o trabalho começa na própria discussão sobre o papel da História em sala de aula. Deixar as respostas prontas e básicas de lado consiste em um dos primeiros pontos para a abertura de um pensamento histórico por parte do discente. O docente pode, então, partir de uma discussão em que a “História é de tudo”⁵ e que ainda “contribui para entendermos que todas as ciências são humanas, porque são produzidas por homens e mulheres, para homens e mulheres, e por remeterem a realidades de suas experiências no planeta”⁶.

Com isso, podemos iniciar uma discussão que integra a História a um contexto mais amplo, fundamentado na ideia de que tudo é História e está interligado a diversas outras disciplinas. Isso implica em incentivar os estudantes a compreender que a análise do passado transcende a mera ornamentação, mantendo uma conexão direta com o presente. Nessa perspectiva, o aluno pode, inclusive, perceber outros saberes como fontes possíveis para a História, tais como a geografia, o cinema, a música, a literatura, dentre outros.

A partir da Lei nº 9.394/1996, a formação de um pensamento mais crítico no âmbito escolar foi aplicada de maneira mais constante. Como já reforçado anteriormente, essa lei objetiva, principalmente, a formação do aluno como um cidadão crítico. Logo, o ensino de história não deve ser baseado em uma prática conteudista, mas em práticas que forneçam meios para que esse aluno crie sua própria mentalidade arguidora.

4. BEZERRA, 2007, p. 37.

5. VEYNE *apud* SILVA, 2017, p. 30.

6. SILVA, 2017, p. 30-31.

Os conteúdos curriculares não são fim em si mesmos, como vem sendo constantemente lembrado, “mas meios básicos para constituir competências cognitivas ou sociais, priorizando-as sobre as informações” (Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino Médio, artigo quinto, I). São considerados meios para a aquisição de capacidades que auxiliem os alunos a produzir bens culturais, sociais e econômicos e deles usufruir.⁷

Contudo, é necessário abrirmos um parêntese nesta discussão. Tratando-se da educação, devemos levar em consideração que nenhum indivíduo é um livro em branco. O aluno chega à escola com um conhecimento proveniente de suas relações sociais, isso vale também para o conhecimento histórico. Significa dizer que ele não vai ter seu primeiro contato com a História em sala de aula, ao contrário, ele já traz consigo uma consciência histórica⁸ que não partiu da esfera escolar, mas de suas vivências.⁹

A possível adversidade que se encontra nisso é que, na maioria das vezes, essa consciência histórica já pré-adquirida apresenta algumas incoerências, seja por conceitos postos de maneira errada ou outros fatores similares. O ponto é que essa compreensão não é imutável, ela pode ser alterada. Isso significa que cabe ao professor e a professora guiá-lo nesse processo educativo, partindo do conhecimento que o discente já possui, seja para quebrar barreiras colocadas até ali ou fortalecer a base já construída.¹⁰ O certo é que devemos levar em consideração Sidney Lobato, quando ele diz:

O professor precisa partir do reconhecimento de que não detém o monopólio do ensinar História. A sala de aula poderá então transformar-se em um lugar de diálogo social aberto. Estabelecer uma

7. BEZERRA, 2007, p. 38-39.

8. Trataremos por consciência histórica o entendimento, segundo Rüsen (2001, p. 78), que propõe que “a consciência histórica não é algo que os homens podem ter ou não – ela é algo universalmente humano, dada necessariamente junto com a intencionalidade da vida prática dos homens. A consciência histórica enraíza-se, pois, na historicidade intrínseca à própria vida humana prática. Essa historicidade consiste no fato de que os homens, no diálogo com a natureza, com os demais homens e consigo mesmos, acerca do que sejam eles próprios e seu mundo, têm metas que vão além do que é o caso”.

9. LOBATO, 2022.

10. Ibidem.

interlocução crítica com a produção e a aprendizagem da História ocorridas fora do espaço escolar passa pelo colocar em questão diferentes representações e usos sociais do passado.¹¹

No processo de ensino, essa premissa permite expandir os próprios horizontes da História, uma vez que tais formas de adquirir o conhecimento histórico podem ampliar o entendimento da História. Ou seja, entender que a história se estende para além dos limites da escola e pode ser apreendida por meio de diversas perspectivas, como, por exemplo, a literatura.

Nesse processo, os conteúdos a serem aplicados em sala de aula atuam como um dos personagens principais na construção do ensino do aluno. Para Keith Jenkins a História apresenta diversas temáticas que podem ser aplicadas, além de diferentes tipos de recortes e abordagens.¹² Sendo assim, o autor considera a História ilimitada. Pensar dessa forma é ter consciência de que o professor e a professora nunca irão conseguir lecionar todos esses saberes, e isto não deve ser tratado como um problema, pois a preocupação com a quantidade de conteúdos aplicados pode trazer de volta as práticas decorativas.

Contudo, não devemos deixar de lado a concepção de que o recorte temático principal será feito pelas orientações curriculares, e estas estão repletas de concepções políticas que englobam o pensamento no momento de suas produções. Ademais, as orientações curriculares também carregam discursos, e estes são influenciados por elementos políticos, econômicos e sociais.¹³

Nesse sentido, devemos entender que o currículo é carregado de um discurso específico e repleto de influências. De acordo com Miguel Arroyo, o currículo apresenta um formato fechado, composto por perspectivas que, em grande parte, não estão abertas para a dinamicidade de diálogos.¹⁴ O que Selva G. Fonseca e outros estudiosos discutem é como o currículo, desde sua formação inicial ao seu resultado, partiu de construções sociais que o moldaram.

Analizando esse aspecto, voltamos às possibilidades dos conteúdos. Estes fazem parte do currículo e orientam o docente. O detalhe é que

11. *Ibidem*, p. 27.

12. JENKINS, 2005.

13. FONSECA, 2010.

14. ARROYO, 2013.

quanto mais avanços nos processos de definição, maiores os recortes, já que os conteúdos são planejados por um número considerável de pessoas que, de alguma maneira, os estruturam a partir de suas experiências. Nisto, estão incluídos desde os estudiosos que irão conceber as propostas curriculares, além de professores e professoras, responsáveis pela produção de material didático, gestores, dentre outros.¹⁵

Assim, nos cabe refletir: como as orientações, como a LDB e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) atuam na prática docente no cotidiano da educação básica? O professor e a professora têm nessas orientações uma base de apoio ou impedimentos? Essas e outras questões necessitam de análises para que melhorem as práticas educacionais.

Como já debatido, o currículo não é estático e sofre alterações em concomitância aos processos de transformações sociais. Porém, aderindo ao pensamento de Tomaz Tadeu da Silva, isso não quer dizer que se trata de um processo evolutivo, na verdade, se constitui como parte do conhecimento que é válido segundo a perspectiva da sociedade que o produz.¹⁶ Para esse processo, o autor o denomina de *socialmente válido*, em outros termos, o currículo não é, necessariamente, 'válido', contudo, é visto como tal e aceito perante a sociedade que o elaborou.

Dessa forma, o currículo nada mais é que uma proposta que se encaixa na sociedade para a qual foi produzida. A pergunta que cabe aqui é: até que ponto esse modelo se encaixa socialmente? Quando deve ser o momento de reestruturá-lo? As mudanças que ocorreram no ensino médio a partir da alteração na LDB¹⁷ foram, de fato, uma necessidade?

A Lei de Diretrizes e Bases proporcionou fundamentos para a inserção de um ensino cidadão, os quais, juntamente com a Base Nacional Comum Curricular, são responsáveis por definir os direitos e objetivos na aprendizagem. Conforme a perspectiva de Tomaz Tadeu da Silva, o currículo foi instituído a partir de um processo e este não se deu em uma única proposição, logo, reforçamos sua dinamicidade.¹⁸

15. FONSECA, 2010.

16. SILVA, 1995.

17. BRASIL, 2017.

18. SILVA, 1995.

A propósito, desde a implementação de ambas as propostas, mudanças foram realizadas, novas leis foram inseridas ou reformuladas, algumas delas alvos de debates consistentes na comunidade docente. O mais recente alvo de controvérsias se deu a partir da implementação da alteração na LDB, através da Lei 13.415/2017, que promove mudanças referentes ao ensino médio baseadas em um ensino tecnicista e criticadas pelos que defendem um ensino plural e pautado em um desenvolvimento crítico.

No que diz respeito à reforma curricular, o pressuposto da necessidade de adequação da escola média às demandas da economia traduzia-se, como mostram os textos oficiais, na necessidade de mudança do paradigma curricular. De modo recorrente as proposições oficiais afirmavam que a organização do currículo com base nos saberes disciplinares tradicionais não mais responderia às demandas da esfera produtiva, especialmente no que diz respeito à formação para o mundo do trabalho.¹⁹

Conforme aponta Monica R. da Silva, essa perspectiva é uma das maiores preocupações dos docentes, em especial os de História.²⁰ Segundo essas novas orientações, a educação básica também deve fornecer o ensino técnico, cujo objetivo é levar o aluno a uma futura inserção no mercado de trabalho.

Contudo, a nova lei não se propõe a definir, por exemplo, obrigatoriedade para além das disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática. Sendo assim, o restante fica posto de maneira ampla e até mesmo facultativa. Somando esses fatores, podemos pensar em como as propostas de um ensino plural e crítico, pautado nas próprias orientações curriculares, se perdem no processo de formação de um indivíduo orientado para o mercado de trabalho.

Conforme previsto na Lei de Diretrizes e Bases, o ensino deve ser pautado na “liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a cultura, o pensamento, a arte e o saber” (Art. 3, II, da Lei 9.394/96), além de buscar fomentar um “pluralismo de ideias e concepções pedagógicas” (Art. 3, III, da Lei 9.394/96), formando, assim, algumas das propostas-chaves do ensino nacional. Em contrapartida, as propostas da Base Nacional Comum

19. SILVA, 2017, p. 17.

20. Ibidem.

Curricular, em se tratando de ensino médio, consideram que fazem parte de suas propostas a definição de um “projeto de vida, tanto no que diz respeito ao estudo e ao trabalho como também no que concerne às escolhas de estilos de vida [...]”. Sendo que, para formar “jovens como sujeitos críticos, criativos, autônomos e responsáveis”, é necessário um processo de aprendizagem em uma confluência de saberes e aspectos do mundo do trabalho que resultem em um “projeto de vida”²¹.

Percebemos, então, que a atual BNCC se propõe a uma formação que se divide em uma parte técnica, cujos resultados buscam alcançar o mercado de trabalho; e a educação formal, baseada na constituição de um indivíduo crítico. Esse é um modelo que para muitos significa um retrocesso nas discussões sobre melhoria do currículo, isto porque há falhas em muitos detalhes, que podem promover uma fonte de desigualdades sociais.

Nesse aspecto, pensando no ensino de História, esse novo currículo dificulta o processo para um ensino mais diverso. Isto se dá pelo fato de que a Lei 13.415/2017 estabelece que a BNCC deve ser articulada a partir de um “contexto histórico”. Porém, não menciona a obrigatoriedade do ensino de História no ensino médio e dá margem para interpretações que podem culminar, em alguns casos, na redução ou extinção dela.

Fica determinado, então, que “o currículo do ensino médio será composto pela Base Nacional Comum Curricular e por itinerários formativos” (Art. 36, da Lei 9.394/96) e será pautado nos saberes de “linguagens e suas tecnologias, matemática e suas tecnologias, ciências da natureza e suas tecnologias, ciências humanas e sociais aplicadas e formação técnica e profissional” (Art. 36, I ao V, da Lei 9.394/96). A partir disso, é visível a ênfase à formação profissional.

É importante ressaltar uma dificuldade que se soma ao currículo e que está crescendo progressivamente quando falamos de ensino médio, que é o vestibular. Os exames anuais para ingresso no Ensino Superior estão fornecendo uma base de ensino cada vez mais mecanizada e que promove um aprendizado com base na “decoração” do maior número de conteúdos possíveis, conteúdos estes que são, é claro, comuns aos exames.

21. BRASIL, 2018a, p. 463.

Essas já se configuram como preocupações de estudiosos no início dos anos 2000. J. Pinsky e C. Pinsky chegam até mesmo a reiterar uma comum pergunta escutada pelos docentes em sala de aula: “Professor/professora, para que serve isso?”²². Tais indagações ainda são válidas, mesmo quase vinte anos depois. Entretanto, podemos afirmar que a pergunta do estudante de ensino médio sofreu uma alteração. Atualmente, o aluno não tem mais a preocupação se temática x ou y vai ser útil em sua formação, mas se irá ser aplicável ao vestibular, portanto, a dúvida atual é “Professor/professora, isso cai no vestibular?”.

Sendo assim, tendo em vista as mudanças, o professor e a professora teriam, de fato, tempo hábil para realizar todos os objetivos pretendidos nas orientações curriculares? Além disso, embora seja objetivo das práticas educacionais, o aluno está realmente preocupado com uma formação cidadã ou apenas visa um conhecimento que o coloque no Ensino Superior? Tendo essas questões em mente, o vestibular torna-se mais um ponto no qual devemos ter atenção ao discutir o ensino de História no ensino médio.

Com efeito, assim como os currículos, os vestibulares não devem ser postos na condição de vilões. Eles fazem parte do processo de formação e, principalmente, de continuação, já que para adentrar ao Ensino Superior são necessárias tais avaliações. Existem, de fato, críticas a tais processos, porém, também existem alternativas para romper com alguns paradigmas que dificultem um ensino plural.

Em se tratando do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem), este apresenta um componente baseado no currículo da BNCC, logo, em sua estrutura temos os conhecimentos de Linguagens e suas Tecnologias, Matemática e suas Tecnologias, Ciências da Natureza e suas Tecnologias e Ciências Humanas e suas Tecnologias. Através dessa configuração, podemos perceber que tal exame passa por um processo multidisciplinar, ou seja, exige do aluno a consciência de um ou mais saber.

Discutir uma temática de forma que envolva, por exemplo, história e geografia, são percepções exigidas no Enem. Quanto a BNCC, faz parte da sua estrutura o entendimento de “diferentes formas de percepção e interação com um mesmo objeto podem favorecer uma melhor compreensão da história [...]”²³.

22. PINSKY; PINSKY, 2007.

23. BRASIL, 2018a, p. 399.

Salienta-se, ainda, que a comparação, contextualização, interpretação, análise, concepção de documento, dentre outros aspectos exigidos na BNCC, podem ser facilmente incorporados em uma perspectiva multidisciplinar de História e Literatura.²⁴ Por isso, enxergar as possibilidades da multidisciplinaridade auxiliará o aluno em sua formação cidadã e nas necessidades postas no exame nacional.

Nesse processo, o docente de História poderá utilizar as discussões multidisciplinares com a literatura para auxiliar o aluno na construção de uma percepção mais ampla, não só para a disciplina de História, mas também para outros saberes.²⁵ E, assim, entender que a História não está restrita à memorização de datas e acontecimentos, e que os debates desenvolvidos a partir de elementos literários é um grande passo na construção de uma percepção multidisciplinar.

História e Literatura: possibilidades de fonte histórica

A década de 1970 trouxe um novo marco para a historiografia, a terceira geração dos Annales promoveu debates significativos referentes ao fazer histórico.²⁶ Até o momento, as produções seguiam um mesmo padrão tradicional de perspectivas voltadas para o âmbito político e econômico, um dos grandes destaques da historiografia anterior à Nova História.

A história tradicional, voltada para esses aspectos cívico-nacionalistas, econômicos e políticos, restringia as possibilidades da pesquisa histórica. Esse modelo anterior, tanto em relação a essas temáticas quanto às possibilidades de fontes voltadas somente para os documentos oficiais, que foi por muito tempo definido como a “forma correta” de se produzir a historiografia, era a barreira que a chamada Nova História buscou romper. A terceira e, principalmente, a quarta geração dos Annales, voltaram-se para estudos de temáticas sociais e culturais, ampliando as discussões historiográficas.²⁷

24. *Ibidem*, p. 399-400.

25. FONSECA, 2010.

26. BURKE, 1992a.

27. HUNT, 1992.

Seguindo o pensamento de que a História não é imutável, passamos por um processo de novas abordagens com a chegada da Nova História Cultural. Esta que configurou como uma parte importante nas discussões dos Annales pode não ser considerada mais tão “nova”, visto que já estamos a décadas do início de suas discussões, porém, essa abordagem revolucionou a historiografia tradicional e configura a maior parte das pesquisas atuais.

Podemos atribuir sua “popularidade” às suas questões conceituais. Isto é, a Nova História abre possibilidades que até então não eram levantadas pelo modelo tradicional. Dentre os fatores, podemos citar a abertura para novos objetos de estudo, de modo que contamos com mudanças nas produções historiográficas envolvendo diferentes sujeitos, fontes e abordagens. É a partir dessas novas discussões que surgem personagens antes marginalizados no cenário historiográfico, tais como as mulheres, os trabalhadores, os grupos étnicos, entre outros. Além disso, novas temáticas são postas à luz dos debates acadêmicos, a exemplo das relações de gênero. Tais mudanças são definidas como uma transferência do “porão ao sótão”, uma vez que “o itinerário de alguns historiadores dos Annales transferiu-se da base econômica para a ‘superestrutura’ cultural”²⁸.

Percebe-se que essa mudança corroborou para uma alteração do foco principal na historiografia, do qual passamos de uma história-relato para uma história-problema. É a partir desta que se abrem possibilidades para uma confluência entre a perspectiva histórica com saberes distintos, tais como a antropologia, a iconografia, a literatura etc.²⁹ Assim, a Nova História traz consigo a compreensão de que a historiografia pode partir de numerosos tipos de fontes, resultando em produções de múltiplas perspectivas, pois no conceito de “tudo é história” podemos estabelecer inúmeras discussões que fogem de um viés unicamente político, tal qual era a premissa do modelo tradicional.³⁰

Com as novas possibilidades, surgem também as discussões de *História fato e Literatura ficção*. Os maiores críticos limitam essa abordagem a um embate entre o real e o imaginário. Pensar nesses moldes é

28. BURKE, 1992a, p. 57.

29. FORTUNATO; ANDRADE, 2009.

30. BURKE, 1992b.

permanecer em tabus “que impedem o uso de *insights* originários da arte da literatura, pois forçam os historiadores a enfatizar as distinções entre fato e ficção”³¹. Criou-se, portanto, uma noção de literatura como uma mera ficção, perdendo, aos olhos do historiador, qualquer possibilidade de investigação histórica através dela. Foi a partir de pesquisadores como Hayden White, Peter Burke, Paul Veyne, dentre outros, que esses paradigmas foram sendo alterados.

Logo, utilizar a literatura como fonte é ir além, enxergar os pormenores, perceber a sociedade através de outras perspectivas possíveis, isto é, para além das análises tradicionais. A obra literária pode proporcionar uma percepção de sensibilidade que, em alguns casos, falta em documentos tradicionais. Na literatura, o “ser” e também o “não ser”, o dito e o não dito, são circunstâncias que trabalham em conjunto.

São ambas, como se viu e como apresentou Ricoeur, refigurações de um tempo, configurando o que se passou, no caso da História, ou o que se teria passado para a voz narrativa, no caso da Literatura. Ambas são formas de explicar o presente, inventar o passado, imaginar o futuro. Valem-se de estratégias retóricas, estetizando em narrativa os fatos dos quais se propõem falar. São ambas formas de representar inquietudes e questões que mobilizam os homens em cada época de sua história, e, nesta medida, possuem um público destinatário e leitor. Isso tudo diz respeito às aproximações que unem a História e a Literatura.³²

Trabalhando com o intuito de narrar um acontecimento, ambos os saberes têm um público ao qual será destinado. Obviamente, o tipo de narrativa terá distinções, mas em suas minúcias podemos encontrar similaridades no tipo de discurso. Desse modo, por que não enxergar no passado literário a presença de elementos históricos? Frente a isso, não apenas a obra escrita, mas o autor e o tempo em que foi escrito podem dizer muito sobre uma sociedade.

Ainda que as preocupações com o uso da literatura sejam compreensíveis – sobretudo por esta tratar de um saber pautado na ficção –, isso não é justificativa para rejeitá-la no ensino de História. Isto porque não cabe ao

31. KRAMER, 1992, p. 136.

32. PESAVENTO, 2004, p. 81.

historiador discutir a validade da ficção, mas encontrar nesta uma possibilidade de interligar ambos os campos do saber.

A literatura, dentro de suas possibilidades, poderá dar aporte ao historiador, em que este deverá ter consciência das questões factuais, porém, fugindo de suas possíveis barreiras. Há muito mais para o historiador enxergar numa obra literária além de focar em problemáticas conceituais já superadas pela historiografia.

Para Sandra Pesavento, esse campo é responsável por dar ao historiador o “acesso à sintonia fina ou ao clima de uma época, ao modo pelo qual as pessoas pensavam o mundo, a si próprias, quais os valores que guiavam seus passos, quais os preconceitos, medos e sonhos”. Todas essas sensibilidades produzem o “tom” da sociedade que pode ser facilmente posto na narrativa literária.³³

O ‘tom’ sobre determinadas sociedades que são comumente retratadas em obras literárias permite que o historiador extraia o real da literatura. O que torna essa metodologia ainda mais notável é sua abrangência, isto é, não apenas a obra estará sob o escrutínio de quem a pesquisa, mas também o autor, em se tratando das motivações para tal produção, assim como o período em que foi escrito, este, por sua vez, um dos responsáveis por revelar o cenário temporal do qual inspirou a produção da obra.

O que poderia, por exemplo, explicar a presença de personagens característicos nas obras de Ariano Suassuna se não o fato de ser fruto de sua sociedade? A sua obra *Uma mulher vestida de sol* apresenta personagens característicos da literatura dos séculos XIX e XX. Esses modelos nada mais seriam do que o próprio inconsciente produzido na literatura, isto é, o autor não elaborou algo que é distante de sua realidade, ao contrário disso, evidenciou processos que são comuns aos perfis e valores da sociedade na qual está inserido.

Mais do que buscar veracidade em narrativas literárias, a perspectiva que deve ser utilizada por aqueles que optam pela literatura como fonte busca se aproximar dos “detalhes” que envolvem a obra e o “tom” que ela

33. Ibidem, p. 82-83.

produz em sua narrativa. Utilizar outros tipos de fontes, seja a Literatura ou alguma outra, não irá tirar o trabalho do historiador de seu denominador comum, pois este ainda irá partir de discussões próprias da História, logo, outras fontes lhe darão apenas suporte.³⁴

Não devemos pôr a História e a Literatura como partes de um mesmo método, visto que cada uma tem suas especificidades. Contudo, questionar o uso da literatura como fonte é permanecer em um passado historiográfico tradicional. Modelo esse que já não se adequa às novas abordagens do pensamento histórico e que deve, principalmente, ser excluído do ambiente escolar.³⁵

Devemos nos atentar ao fato de que a literatura demonstra um consciente e inconsciente, que é uma fonte riquíssima para o historiador analisar. Dentro de suas devidas metodologias históricas, a literatura vai ser um aporte importante para demonstrar uma natureza mais poética, mas que não deixa de ser passível de ser analisada por uma perspectiva crítica em acordo aos modelos historiográficos.

Ou seja, reforça-se a necessidade de compreender o inconsciente social. Entender a sociedade a partir dos valores, percepções e subjetividades que ela produz é um ponto importante que a literatura fornece ao historiador. Tendo esse fator em mente, cabe ao profissional utilizar-se de tais métodos a partir do olhar historiográfico, pois é necessário manter as metodologias próprias da história, ainda que esteja empregando a fonte literária. A História tem suas práticas, assim como a Literatura também o faz, e embora esta seja uma fonte possível, os historiadores ainda devem partir de métodos historiográficos.

Permitir a inclusão de novas narrativas e fontes na pesquisa histórica contribui para promover um pluralismo de análises. Persistir em uma historiografia que considera apenas uma perspectiva aumenta o risco de o historiador restringir-se a uma compreensão de história única. “Essa concepção pluralista oferece algumas vantagens, entre as quais uma maior sensibilidade ao inevitável perspectivismo da pesquisa his-

34. PESAVENTO, 2004, p. 109.

35. KRAMER, 1992.

tórica”³⁶. Desse modo, por que então não utilizarmos a literatura para convergir com a necessidade de uma pesquisa plural? A obra literária proporciona a sensibilidade necessária que, por vezes, falta aos documentos tradicionais.

Se para Ranke a história deveria beber unicamente dos documentos oficiais, para a terceira geração dos Annales, limitar as fontes históricas a documentos oficiais se configura restrição e, em parte, até mesmo um apagamento de possíveis vozes que não eram relevantes até então.³⁷

Essa crítica de Burke ao pensamento *rankeano* evidencia a importância do reconhecimento de outras fontes para uma visão plural da história além dos registros oficiais. Quando pensamos na sala de aula, esse se torna um critério ainda mais necessário e possível. Essa perspectiva de pluralidade é o que torna possível relacionar a pesquisa histórica com fontes literárias, principalmente porque tais fontes corroboram para o movimento da “história vista de baixo”, uma vez que se este dá voz às pessoas comuns, vozes populares, por um dos meios de maior propagação, a literatura.

É preciso considerar, graças a Nova História Cultural – e toda a sua potencialidade de propor novas fontes e possibilidades de debater uma “história vista de baixo” – que pesquisas como essa ganharam espaço. Apesar de os chamados “grandes heróis” terem historicamente ocupado um lugar de destaque na historiografia, as abordagens aqui apresentadas não se adequam a esse modelo tradicional. Os homens retratados são indivíduos comuns que não realizaram feitos transformadores nos moldes tradicionais.

Assim, quando pensamos na sociedade nordestina do século XIX, a literatura produzida sobre essa sociedade e neste período específico se torna aliada nos estudos pretendidos. Se a literatura, como afirma Pesavento, é “um discurso privilegiado de acesso ao imaginário das diferentes épocas”³⁸, compreender esse imaginário por meio dessas obras literárias dá novos rumos e amplia as possibilidades de pesquisas e diálogos interdisciplinares.

36. Ibidem, p. 160.

37. BURKE, 1992b.

38. PESAVENTO, 2006, p. 3.

Pensando na literatura e na história como “narrativas que tem o real como referente”, não cabe ao historiador confirmar ou negar a existência de um personagem literário como, por exemplo, Antônio Braúna³⁹, ou mesmo seus feitos. Ao contrário disso, o ponto de foco será analisar os “perfis que retraçam sensibilidades”⁴⁰.

Conforme postula Paul Veyne, a história é uma narrativa de eventos, uma narração, e assim como no romance, o historiador seleciona fatos e os organiza para que um século de acontecimentos caiba em poucas páginas.⁴¹ O historiador tem, então, que conduzir sua narração de forma que os acontecimentos façam sentido para o leitor, tecendo uma trama tal como um romancista, de forma que também seja uma obra de leitura tranquila. É na construção dessas narrativas que o historiador se aproxima de um romancista, com claras diferenças entre ambos, até porque, para Veyne, o historiador não deixa de ser um romancista.

Embora os autores Certeau e Veyne deixem claras as especificidades da metodologia historiográfica, um ponto a ser debatido é como o historiador, em certo “lugar social”, não deixa de produzir uma narrativa que pode vir a assemelhar-se à literária, não em fatores ligados à ficção, mas à necessidade de produzir uma narrativa que siga uma trama que seja entendida pelo leitor. É por isso que Veyne afirma que o historiador é um romancista em questão de narrativa.⁴²

Certeau chega até mesmo a debater a escrita da história produzida por seus pares, o que torna as pesquisas historiográficas de difícil compreensão e, portanto, deixada de lado pelo público.⁴³ Logo, pensando nas narrativas, as obras literárias seguem um padrão de escrita muito mais aprazível do que uma narrativa que segue métodos da historiografia, com termos próprios ao meio acadêmico.

Não nos cabe fazer uma discussão aprofundada sobre os aspectos da narrativa histórica, ou mesmo relegar à condição descartável por suas es-

39. Personagem principal do livro *Sem lei nem rei* do autor Maximiano Campos.

40. PESAVENTO, 2006, p. 3.

41. VEYNE, 1998.

42. CERTEAU, 1982; VEYNE, 1998.

43. CERTEAU, 1982.

peculiaridades. Podemos pensar que “tudo depende da trama escolhida, um fato não é nem interessante, nem o deixa de ser”, haja vista que “o fato não é nada sem sua trama”⁴⁴.

Assim, quando pensamos no homem nordestino é comum que venha à mente a figura de um homem corajoso, como também adjetivações relacionadas à figura do cangaceiro, forte, bravo, o popular “cabra macho”. Esta imagem fixada no imaginário popular é resultado da literatura dos séculos XIX e XX, que difundiu tais representações em larga escala. Com isso, para o historiador que trabalha com essa sociedade, é quase impossível não ter em mente o “tom” desse *ethos*⁴⁵ provido pelas produções literárias. Aqui, percebemos que em alguns casos o historiador não precisa buscar a literatura como sua fonte, já que esta se faz presente e se coloca como fator essencial.

A produção literária sobre a sociedade nordestina pode ser vista de diferentes ângulos, já que reflete características típicas da região, como seus tipos humanos, a seca e a violência. Compreender o Nordeste através da literatura regional é fundamental para entender sua identidade. Levando isso em consideração, é crucial entender que os eventos retratados nas obras literárias não estão vinculados necessariamente à realidade factual, nem são obrigados a acontecer, o que só é possível através da concessão poética apropriada. Desta forma, o historiador deverá buscar nesse texto suas possibilidades, ou seja, como tal acontecimento pode ter refletido na sociedade e como ela enxerga comportamentos, personagens, fatos. A literatura pode ser declarada como “fonte de si mesma”⁴⁶ e não necessita de outros caminhos para se fazer presente, mas a história se forma a partir de suas fontes, sendo elas importantes dentro dos três passos da operação historiográfica de Michel de Certeau. Por isso, o historiador deve analisar cautelosamente se tais fontes conversam com o problema levantado.

Logo, pensando na literatura como uma forma de registro, podemos estabelecer que ela é, sim, uma fonte possível, haja vista que permite uma multiplicidade de olhares para o fazer historiográfico que confluem com

44. VEYNE, 1998, p. 43.

45. “O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 2014, p. 93).

46. PESAVENTO, 2006, p. 8.

alguns dos objetivos da História cultural, como, por exemplo, “capturar a impressão de vida”. Ou seja, não se trata de uma busca pela descrição total do fato acontecido – até porque esse é um fator impossível –, mas de definir aspectos da sociedade para além de uma única visão.

Seja em temporalidade ou espacialidade, a literatura nos dá diversas temáticas que podem ser utilizadas como perspectivas. As possibilidades são vastas, o historiador encontra no modelo de fonte um suporte para basicamente todo e qualquer tipo de problemática. Então, frente a esta perspectiva, a literatura pode ser vista como uma importante aliada, pois, além de se fazer possível como fonte – dentro de suas bases, é claro –, também apresenta amplitude de temática e agrega uma diversidade de representações de tipos sociais.

História e Literatura: o uso na sala de aula

Tendo em vista as considerações anteriores acerca da possibilidade da literatura enquanto fonte para a história, partimos para o uso de uma prática multidisciplinar que se utiliza desse campo literário nas aulas de História.

Embora tenhamos dialogado sobre sua entrada nas discussões do mundo acadêmico, falar do cenário escolar exige o debate acerca de sua possibilidade metodológica. Isto é, esse é, de fato, um método utilizável, dada as orientações curriculares e a realidade escolar? De que forma o professor ou a professora poderiam, na prática, aplicar tal método?

O emprego de novas linguagens no ensino de História favorece o estudante mais participativo no seu processo de formação educacional. Com isso, as metodologias aplicadas em sala ainda pautadas em elementos decorativos não devem mais ser consideradas, pois já não cabe utilizar o aluno como um mero espectador, afinal ele faz parte da construção do conhecimento.

Ademais, a história não mais se limita aos conteúdos. Nessas novas abordagens, as habilidades e competências devem ser igualmente levadas em consideração no processo de ensino-aprendizagem. Isto porque é dentro desses tipos de aprendizagens que devem ser desenvolvidas as metodologias

atuais para o ensino de história, uma vez que as práticas anteriores, voltadas para a memorização de conteúdos, não auxiliam no pensamento crítico.

Pensando nisso, os PCNs de história referentes ao ensino médio promovem até mesmo a importância do uso do documento em sala de aula de uma maneira crítica. Digo, utilizar o documento na aula deve ser parte de um processo que, primeiramente, haja uma preparação por parte do professor ou da professora. Estudo este que deve ser realizado através de uma análise crítica.

Os PCNs de História do Ensino Médio (1999), seguindo os debates da Nova História Cultural, dispõem do uso de diferentes tipos de documentos nas aulas. Estas, que são orientações do final da década de 1990, já promoviam a aplicação de um ensino plural através não apenas de discussões diversas, como também da utilização de metodologias que vão além das práticas tradicionais – comumente centradas na relação de livro didático e professor. Assim, fazer o aluno se sentir parte ativa no desenvolvimento do seu conhecimento também é um fator levantado a partir do uso dessas metodologias correntes.

Somente quando se dá essa apropriação e transposição de conhecimentos para novas situações é que se pode dizer que houve aprendizado. Do contrário, o que se dá é um simplório mecanismo de memorização, através do qual os fatos, mas não as ideias, circulam de uma folha de papel a outra, do livro didático para o caderno e do caderno para a prova, caindo em esquecimento no dia seguinte, por não encontrarem ressonância nem fazerem sentido para quem lê, fala, ouve ou escreve.⁴⁷

Devemos pôr em questão, ainda que de forma breve, o planejamento do docente frente a aplicação da metodologia, seja ela qual for. Em se tratando do uso da literatura como fonte nas aulas de história, existem alguns fatores que devem ser observados pelo professor ou professora antes de partir para a utilização de fato.

Primeiramente, o professor e a professora devem estar atentos ao seu planejamento. Este é parte essencial na docência. Seja este profissional pos-

47. BRASIL, 1999, p. 11.

suidor do domínio da temática e do método ou não, planejar os passos para a aplicação em sala é primordial para contornar os problemas em qualquer tipo de imprevisto.

Deve-se salientar que, quando falamos em utilizar um texto literário como fonte na aula de história, pode-se cair facilmente no pensamento de que se trata de algo muito simples e que, portanto, a preparação irá ser menor. Contudo, ao escolher tal metodologia, o professor “precisará ter respostas a questões, como: quais as fronteiras que delimitam tais discursos? Como trabalhar com a literatura e história, respeitando a especificidade do discurso literário?”⁴⁸. Assim, o profissional que cai nesse erro pode facilmente aplicar esse método em sala, mas obter resultados rasos e não alcançar o seu real objetivo, a análise crítica.

O professor e a professora, ao se utilizarem desse método devem estar conscientes de que, embora seja uma aplicação possível, cada campo do saber é distinto quanto a sua produção. Neste caso, um dos pontos ao qual as próprias orientações curriculares incentivam é o uso da interdisciplinaridade. Assim, utilizar a literatura como fonte será não apenas um movimento raso, mas fará parte de uma necessidade frente aos diálogos múltiplos.

Um ponto com o qual devemos tomar cuidado é em relação ao próprio uso da interdisciplinaridade na metodologia aqui mencionada. A partir das discussões conceituais e práticas sobre a interdisciplinaridade, percebeu-se que uma pesquisa desse tipo necessita de alguns elementos característicos. Existe uma necessidade de rompimento de fronteiras entre disciplinas próprias da pesquisa interdisciplinar. Posto isso, quando pensamos na aplicação em sala de aula, esta metodologia não seria das mais viáveis, visto a necessidade do docente em ter um conhecimento significativo nas áreas, isto é, na História e na Literatura.⁴⁹

Nos cabe, então, estabelecer a forma conceitual adequada de um ensino interdisciplinar que se relacione com o método aqui pretendido. Com essas terminologias que partem da interdisciplinaridade, encontramos

48. AZEVEDO; LIMA, 2011, p. 61-62.

49. BOVO, 2005.

na perspectiva multidisciplinar o elemento conceitual mais próximo aos objetivos pretendidos. A multidisciplinaridade parte da proposta de uma “justaposição de disciplinas, sem, contudo, diminuir o ‘status’ de cada uma delas”⁵⁰. Isto quer dizer que não intencionamos adentrar nas questões terminológicas próprias da literatura, no entanto, estabelecer uma relação em que se perpassa as fronteiras de cada saber é inviável, visto os objetivos aqui pretendidos.

A multidisciplinaridade é vista, então, como uma variação da interdisciplinaridade. Entretanto, diferente da interdisciplinaridade, que necessita da utilização teórica de ambos os saberes que serão manuseados, a multidisciplinaridade não opera através desta prática. Como já abordado anteriormente, ela se utiliza da justaposição das disciplinas, ou seja, em se tratando de história e literatura, o professor e a professora irão lidar com a literatura enquanto fonte sem necessitar de dar atenção aos aspectos teóricos desta disciplina.⁵¹

Nesse contexto, ao abordarmos as diretrizes curriculares, é crucial estarmos cientes das terminologias utilizadas, particularmente o termo “interdisciplinaridade”, que reflete a intenção de diretrizes como os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) no campo da História de promover um ensino capaz de dialogar com outros conhecimentos. Embora esse diálogo seja enfatizado nas diretrizes sob o rótulo de “interdisciplinaridade”, isso não altera substancialmente a abordagem, uma vez que “a ausência de uma conceituação específica” de interdisciplinaridade “não prejudica a importância dos PCNs, visto que possibilita aos(as) professores(as) desenvolverem livremente suas próprias definições acerca da interdisciplinaridade, incorporando as diferentes discussões sobre o assunto”⁵².

Dessa forma, por se tratar de discussões recentes no fim do século XX, no sentido conceitual os PCNs quando elaborados não exemplificam, de maneira mais densa, a terminologia específica à interdisciplinaridade a qual objetivava.⁵³ Sendo assim, esta interdisciplinaridade, por ser um conceito polissêmico, pode ser aplicada através de qualquer uma de suas

50. LIMA; AZEVEDO, 2013, p. 130.

51. Ibidem.

52. Ibidem, p. 135.

53. Ibidem.

nomenclaturas. Sendo os PCNs as principais orientações a defender um ensino “interdisciplinar”, nos baseamos neste para tratar da utilização da literatura como fonte nas aulas de história, porém, trataremos as questões interdisciplinares com uma visão voltada à multidisciplinaridade.

[...] os PCN’s se preocuparam mais em refletir sobre como ocorre o processo de ensino-aprendizagem. Assim, os Parâmetros Curriculares Nacionais apresentam uma dupla preocupação: por um lado, explicitam quais elementos da cultura nacional devem ser objetos de aprendizagem escolar, por outro, reforçam a importância da inclusão da diversidade cultural no ensino de história.⁵⁴

Entendemos, então, os PCNs como apoiadores de um ensino plural, tendo por base o diálogo de diferentes saberes. Essa perspectiva é um dos meios que podem nos levar aos objetivos pretendidos na LDB, que é o desenvolvimento crítico do aluno. Por isso, entender as disciplinas, principalmente a História, como um conhecimento que vai além do livro didático corrobora com a concepção plural que compõe a diversidade cultural, política, econômica e social pretendida.

Assim, o documento propõe “criticar, analisar e interpretar fontes documentais de natureza diversa, reconhecendo o papel das diferentes linguagens, dos diferentes agentes sociais e dos diferentes contextos envolvidos em sua produção”⁵⁵. Essa natureza diversa das fontes nos abre portas para utilização não apenas do livro didático, mas também de outros tipos de fonte, como a própria literatura. Logo, pensando na busca desses parâmetros em trabalhar com fontes diversas para promover um ensino plural, utilizar a fonte literária para debater aspectos como identidade e relações de gênero é tão possível quanto necessário.

Na perspectiva da educação geral e básica, enquanto etapa final da formação de cidadãos críticos e conscientes, preparados para a vida adulta e a inserção autônoma na sociedade, importa reconhecer o papel das competências de leitura e interpretação de textos como uma instrumentalização dos indivíduos, capacitando-os à compreensão do universo caótico de informações e deformações que se processam

54. MENDES, 2020, p. 112.

55. BRASIL, 1999, p. 28.

no cotidiano. Os alunos devem aprender, conforme nos lembra Pierre Vilar, a ler nas entrelinhas. E esta é a principal contribuição da História no nível médio.⁵⁶

Sendo assim, diante das exigências estabelecidas, a análise conduzida por meio de uma fonte literária instiga o desenvolvimento da leitura e da interpretação por parte do estudante, elementos essenciais para sua formação educacional. Ao analisar, comparar e compreender diversos contextos sociais, estarão eles praticando, através de uma abordagem multidisciplinar, a “consolidação do estudo de diferentes dimensões dos estudos históricos”⁵⁷.

Contudo, não buscamos, por qualquer metodologia que seja, criar historiadores na sala de aula. O objetivo está pautado na necessidade de fazer o aluno ter uma consciência histórica que será parte importante de seu crescimento pessoal e social.

Percebemos cada vez mais que os alunos se interessam no “fazer”, isto é, uma forma mais prática. Comumente a aula de História soa como chata e enfadonha, já que a prática de um ensino baseado na decoreba estimula o desinteresse. Surge, portanto, a necessidade de aguçar a autonomia do aluno no processo de ensino. Com isso, destacamos a importância de substituir o ensino decorativo por uma transmissão de saber dinâmica com o uso de metodologias que estejam próximas à realidade da turma e que desperte o interesse dos estudantes.⁵⁸

Pensando nisso, podemos pensar a literatura como forma de aproximar esse estudante a um ensino mais dinâmico com outras áreas do conhecimento humano. As temáticas que podem ser trabalhadas com uma obra literária podem tanto se adequar à BNCC⁵⁹ quanto à realidade da turma. Sobre esta última, é muito importante ser considerada, pois é através do conhecimento da realidade dos seus alunos que o docente “poderá contribuir através de intervenções didáticas para as concepções históricas de

56. *Ibidem*, p. 22.

57. *Ibidem*.

58. OLIVEIRA; AMARAL, 2018.

59. Embora a BNCC não trate diretamente do uso da Literatura pela História no ensino médio, nas Ciências Humanas e Sociais Aplicadas podemos identificar um incentivo ao uso de “diferentes fontes” para compreensão dos processos históricos em múltiplos âmbitos.

cada educando”⁶⁰. Essas intervenções podem facilmente se formar a partir da literatura, já que, enquanto linguagem, é uma das formas mais didáticas de se trabalhar com alunos do ensino médio.

Primeiramente, como já foi discutido, o educador deve ter domínio da temática a ser abordada. Compreender a obra, quais objetivos e as possíveis temáticas que podem ser discutidas é o primeiro passo para quem deseja trabalhar com literatura. Dito isso, o docente deve ter consciência dos limites da obra literária, assim, embora o docente possa vir a falar um número diverso de temáticas, pode ser que essa obra não suporte tais desejos. Ao ter isso em mente e planejando todo o processo a ser aplicado, o restante da metodologia ocorrerá de maneira natural e progressiva.

Como parte do planejamento, o docente deve preparar o trabalho que posteriormente será realizado pelos estudantes. Em outras palavras, ao analisar a obra escolhida, terá que compreender os aspectos principais que podem ser observados a partir do olhar histórico, assim como Sandra Pesavento descreve as formas que a História pode utilizar a literatura como fonte.⁶¹

Dessa forma, minúcias como a temporalidade, a espacialidade, os eventos históricos presentes ou a falta deles, como também os grupos sociais podem ser observadas pelo docente e, mais tarde, pelo aluno. Em suma, compreender o “tom” da sociedade permite promover uma ampla discussão através de diferentes temáticas.

Quando analisamos a obra *Uma mulher vestida de sol*, do autor Ariano Suassuna, por exemplo, podemos extrair a presença de uma sociedade rural com aspectos baseados na família patriarcal, cuja ordem era a honra masculina. A partir disso, muitas são as possibilidades de temáticas, tais como: identidade, masculinidade, honra, virilidade, dentre outros. Ou mesmo quando nós voltamos para a obra *Sem lei nem rei*, de Maximiano Campos, temos também a presença do Cangaço, um importante movimento de banditismo no Brasil, que nos proporciona discutir violência, tipos diferentes de cangaço, justiça, lei, dentre outros aspectos.

São esses os fatores que devem ser examinados pelo docente da disciplina ao analisar uma obra literária. Quanto à aplicação, esta começa pela

60. OLIVEIRA; AMARAL, 2018, p. 25.

61. PESAVENTO, 2004.

leitura da análise e do debate. Por fim, caberá ao educador promover a aplicação da prática. Nesse caso, os parâmetros sugerem que haja uma produção de “textos analíticos e interpretativos sobre os processos históricos, a partir das categorias e procedimentos próprios do discurso historiográfico”⁶², ou o docente pode promover a produção de pesquisas, projetos, peças teatrais ou outra forma prática que dê dinamicidade ao ensino de história em sala de aula.

Considerações finais

Diante das articulações aqui realizadas, podemos concluir que o ensino de História plural, pensado na perspectiva das fontes diversas, não é apenas plausível, mas é também necessário. O ensino atual passa por um processo de mudanças em suas políticas educacionais nas quais é necessário ao docente estar atento quanto às suas possibilidades e impedimentos.

Desse modo, partindo do entendimento de que a literatura é vista tanto pela historiografia quanto pelas bases educacionais como uma fonte viável pelo historiador/professor de história, cabe ao mesmo se inteirar das praticabilidades e métodos que podem ser utilizados em sala.

Aqui, citamos duas obras literárias regionais nordestinas enquanto possibilidades, *Uma mulher vestida de sol* e *Sem lei nem rei*, respectivamente dos autores Ariano Suassuna e Maximiano Campos. Estas são narrativas que apresentam ao leitor panoramas característicos do imaginário sertanejo construído. Isto é, um sertão de seca, lutas sociais e políticas e banditismo rural, além de configurar os tipos nordestinos característicos, tais como o beato, o cangaceiro, o jagunço, o cabra macho, o coronel etc.

Tanto os perfis sociais quanto o cenário apresentado nas obras podem ser alvo de discussão e desconstrução. Uma vez que pensemos no Nordeste como um cenário plural e dinâmico, isto é, que vai além da construção de uma região unicamente de fome e seca, apresentar essa perspectiva aos alunos é também uma possibilidade para a sala de aula. Como já discutimos anteriormente, a literatura não poderá ser aplicada de maneira descuidada e rasa. É necessário, principalmente, trazer discussões pertinentes que mesquem perguntas próprias da história com aspectos que podem ser enxergados no cotidiano dos alunos.

62. BRASIL, 1999, p. 28.

Para que isso ocorra, é importante ter o domínio tanto da temática quanto da metodologia utilizada. Em se tratando de temáticas, uma obra pode apresentar diversos motes, portanto, cabe ao professor ou professora fazer as articulações necessárias para que sejam debates que auxiliem na criticidade do aluno. Para além do campo dos debates, o docente pode promover atividades práticas que proporcionem discussões dinâmicas. Podemos citar, por exemplo, a proposição de júri simulado, produção de murais, entrevistas, dentre outras atividades que tenham relação com as obras e temáticas escolhidas.

As possibilidades são diversas, mas é a preparação do docente, desde a montagem do seu plano de aula até a aplicação de suas práticas pedagógicas, que vai fazer toda a diferença em sala de aula.

Referências

- ARROYO, Miguel G. *Currículo, território em disputa*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- AZEVEDO, Crislane Barbosa; LIMA, Aline Cristina Silva. Leitura e compreensão do mundo na educação básica: o ensino de História e a utilização de diferentes linguagens em sala de aula. *Roteiro*, Joaçaba, v. 36, n. 1, p. 55-80, jan./jun. 2011.
- BEZERRA, Holien Gonçalves. Ensino de História: conteúdos e conceitos básicos. In: KARNAL, Leandro (org.). *História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2004.
- BOVO, Marcos Clair. Interdisciplinaridade e transversalidade como dimensões da ação pedagógica. *Urutágua: Revista Acadêmica multidisciplinar*. Maringá, n. 7, p. 1-11, ago./nov. 2005.
- BRASIL. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: Ministério da Educação, 2018a.
- BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais. Ensino médio. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. Brasília: Ministério da Educação, 1999.

- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. *Lei nº 13.415, de 16 de fevereiro de 2017*. Brasília, DF, 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13415.htm. Acesso em: 25 jun. 2022.
- BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929 – 1989)*. 2.ed. São Paulo: Editora Unesp, 1992a.
- BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: BURKE, Peter. (org.) *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992b.
- DE CERTEAU, Michel. História, discurso e realidade. A operação historiográfica. In: DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- FONSECA, Selva Guimarães. A História na Educação Básica: conteúdos, abordagens e metodologias. In: SEMINÁRIO NACIONAL: CURRÍCULO EM MOVIMENTO – PERSPECTIVAS ATUAIS, 1., 2010, Belo Horizonte. *Anais [...]*. Belo Horizonte, FFCLRP-USP; ISE Vera Cruz, 2010.
- FORTUNATO, Maria Lucinete; ANDRADE, Raquel Thomaz de. Narração Histórica, Narração Literária: Uma Aproximação Possível. *SÆCULUM – Revista De História*. João Pessoa, n. 20, p. 111-118, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2014.
- HUNT, Lynn. Apresentação: história, cultura e texto. In: HUNT, Lynn. (org.). *A nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- KARNAL, Leandro. Introdução. In: KARNAL, Leandro. (org.). *História na sala de aula: conceitos e práticas e propostas*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 2007.
- KRAMER, Lloyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: O desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra. In: HUNT, Lynn. (org.). *A nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LIMA, Aline C. da Silva; AZEVEDO, Crislane Barbosa de. A interdisciplinaridade no Brasil e o ensino de história: um diálogo possível. *Revista Educação e Linguagens*, Campo Mourão, v. 2, n. 3, p. 128-150, jul./dez. 2013.

- LOBATO, Sidney. Tempo, Narrativa e Orientação no Ensino de História. In: LOBATO, Sidney *et al* (orgs.). *Currículo e concepções da História ensinada*. Curitiba: CRV, 2022.
- MENDES, Breno. Ensino de história, historiografia e currículo de história. *Revista Transversos*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 108-128, abr. 2020.
- OLIVEIRA, Nelci Aparecida Farias de; AMARAL, Maria do Carmo. A disciplina de História no Ensino Fundamental. *Caderno Intersaberes*, v. 7 n. 12, p. 19 – 32, 2018.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & Literatura: uma velha-nova história*. Nuevo Mundo Mundos. Debates, 2006.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História & História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- PINSKY, Jaime; PINSKY, Carla Bassanezi. O que e como ensinar: por uma História prazerosa e consequente. In: KARNAL, Leandro (org.). *História na sala de aula: conceitos e práticas e propostas*. São Paulo: Contexto, 2007.
- RÜSEN, Jörn. *Razão histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2001.
- SILVA, Marcos. A necessidade da História na aprendizagem escolar. In: FEIJÓ, Glauco Vaz e SILVA, Thiago de Faria (orgs.). *Ensino e pesquisa em história e humanidades nos institutos federais de educação, ciências e tecnologia: desafios e perspectivas*. 1. ed. – Brasília: Ed. IFB, 2017.
- SILVA, Monica Ribeiro Da. O Ensino Médio reformado: perguntas e respostas, tensões e proposições. In: FEIJÓ, Glauco Vaz e SILVA, Thiago de Faria (orgs.). *Ensino e pesquisa em história e humanidades nos institutos federais de educação, ciências e tecnologia: desafios e perspectivas*. 1. ed. – Brasília: Ed. IFB, 2017.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. Apresentação. In: GOODSON, Ivor. F. *Currículo: teoria e história*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VEYNE, Paul. *Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história*. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CAPÍTULO 3. ENSINAR AO JOGAR: UM OLHAR SOBRE OS JOGOS ELETRÔNICOS HISTÓRICOS NO ENSINO DA HISTÓRIA

Weber Albuquerque Neiva Filho

Introdução

Debater o ensino da disciplina história no ensino básico não é exatamente uma novidade para os pesquisadores e professores. O hoje conhecido como método tradicional, em que o professor contava apenas com o livro didático e a lousa para desenvolver o conhecimento e estimular o crescimento intelectual de seus alunos em aulas expositivas, foi duramente criticado na segunda metade do século XX. Sentiu-se uma necessidade de se pensar como progredir sem prejudicar a transmissão do conhecimento. Começa, então, um processo de busca pelo novo, que eventualmente romperia com o padrão vigente e marcaria uma nova fase da educação brasileira. Circe Bittencourt, em sua obra *Ensino de História: fundamentos e métodos*, narra que o princípio do que hoje são chamados de métodos inovadores são fruto de críticas e decisões conscientes de buscar outros caminhos para a aprendizagem desde a década de 1960, com os primeiros focos dos usos dos recursos audiovisuais nos anos de 1970 para as disciplinas da área de humanidades.¹ A década de 1980 é marcada por debates, com ênfase na ideia de uma crise da disciplina e crítica à “História tradicional”, em uma clara tentativa de alterar o *status quo* que permeava a disciplina de História.

É neste contexto que se percebe os primeiros movimentos das novas linguagens da história. Observa-se o uso cada vez mais frequente do termo “linguagens” nos anos finais de 1980 para se referir às ideias e possibilidades de ensinar a disciplina de história. Helenice Rocha é pontual ao destacar

1. BITTENCOURT, 2004.

que, ainda que fossem pensados no contexto da sala de aula, mídias como o rádio, filmes e imagens já não passam de recursos didáticos e não são vistos como nada além disso até o início dos anos 1970.²

A necessidade de se opor a predominância do que se entendia como história tradicional faz com que o pesquisador e o professor, então, passem a considerar antigas ferramentas com um olhar mais cuidadoso, pois estas poderiam, talvez, ser mais do que aparentavam. Algo que, sem sombra de dúvidas, é feito até hoje. Refletir e trazer novas formas, novos diálogos e novas expressões da história nas mais diferentes linguagens.

Flávia Caimi, ao pesquisar as teses e dissertações utilizando o descritor “ensino de história” no Banco de Teses da Capes entre os anos de 1987 e 2007, acaba por demonstrar a atemporalidade da discussão. Ao destacar os temas que aparecem em maior frequência, percebe-se que a temática de fontes e métodos é a terceira em número de pesquisas. Segundo a autora, estes “analisam recepções e usos de determinados objetos na aula de história ou nos materiais escolares, especialmente cinema, televisão, música, fotografia, história em quadrinhos, documentos oficiais, entre outros”³.

As novas linguagens são parte crucial da discussão do ensino de história. Já entendem, por exemplo, o livro didático como produto cultural e que, possuído por limitações específicas, precisa ser entendido como uma linguagem própria. A surpresa, então, cabe ao comentário da autora ao referir-se às tecnologias digitais que incluem *videogames*, internet e softwares em geral: do número total de vinte e duas dissertações, apenas duas apresentavam tais abordagens.⁴

Há a necessidade de ressaltar que a periodização escolhida por Caimi em si já justificaria a pouca representação das tecnologias como linguagem, visto o desenvolvimento das mídias em sua forma de distribuição ou mesmo em sua evolução geral. Mas o avanço da pesquisa sobre jogos eletrônicos, ou *videogames*, no Brasil ainda é tímido.

2. ROCHA, 2015.

3. CAIMI, 2015, p. 24.

4. Ibidem.

A intencionalidade desse capítulo é dissertar sobre a ideia específica dos jogos eletrônicos ditos “comerciais”, ou seja, aqueles que têm como função primária o entretenimento de seu consumidor em um contexto de mercadoria. Ainda que se entenda a importância de jogos dos mais variados tipos como um elemento educacional, elucidar as possibilidades dos jogos digitais se faz cada vez mais necessário. Ao perceber o jogo como um produto cultural importante e inegavelmente influente na sociedade e que reflete o contexto em que foi produzido graças à visão de seus desenvolvedores, trazer os jogos eletrônicos e os *videogames*⁵ para o olhar atento de um número cada vez maior de acadêmicos e educadores é essencial para instigar diálogos e fomentar novas discussões e perspectivas. Em maior especificidade, abordaremos com maior detalhe os *historical games*, jogos que reproduzem um contexto histórico específico como parte de seu mundo por meio de seus elementos e componentes. Ao beber da fonte da história, eles reproduzem a história, retratando os acontecimentos, pessoas e recorte temporal específico que podem ser traduzidas em uma nova linguagem, expandindo as possibilidades do professor na sala de aula.

Os jogos históricos como fonte

Quando falamos do conceito de fontes históricas e de novos objetos, é fundamental mencionar que a História, como disciplina e como saber, percorreu um longo caminho para que isto pudesse ser uma verdade. Longe estamos do pensamento rankeano que acreditava que apenas a documentação escrita era válida para o fazer histórico. Uma fonte histórica é tudo que contém registros da ação humana, mesmo que não seja diretamente feita por ela. Esses objetos expandem a visão e o entendimento do passado, permitindo, assim, que o presente seja entendido.⁶

Marcelo Carreiro argumenta em defesa do jogo eletrônico, afirmando que há uma “surpreendente resistência da produção historiográfica contemporânea em utilizar veículos consagrados da cultura popular”⁷. Ao comparar a situação atual dos *videogames*, o autor cita os exemplos do

5. O uso do termo *videogames* refere-se aos aparelhos ou *hardware* (*consoles*, celulares e computadores) utilizados para jogá-los, mas é comum que ele também seja empregado no uso dos jogos, ou *softwares*.

6. BARROS, 2019.

7. CARREIRO, 2013, p. 158.

cinema e dos quadrinhos que enfrentaram situação semelhante e que só ganharam maior aceitação após defesas ferrenhas de pensadores como Marc Ferro, atribuindo, por fim, as linguagens específicas de cada uma das fontes como parte do desafio maior para o estudo e compreensão desses objetos.⁸

Em primeiro lugar, é deveras interessante perceber que a resistência acadêmica, ainda que não exclusivamente direcionada apenas aos jogos eletrônicos, ainda reflete o que o autor chama de “chauvinismo intelectual”, algo que foi acertadamente superado no caso de analisar o cinema como produto histórico e cultural, dotado de uma expressão que validava um olhar atento e cuidadoso.⁹ A pouca adesão por desconhecimento ou até desinteresse do objeto de pesquisa é compreensível, afinal ninguém deve pesquisar aquilo que não lhe interessa. Nem todos desejam ou almejam ter qualquer familiaridade com os jogos eletrônicos. O fator que decepciona, por sua vez, é simples: por quantos anos mais será necessário enfrentar esta atitude antiquada e decadente? E qual será o próximo objeto de pesquisa a sofrer tal resistência?

É importante frisar este ponto: não importa quão grandiosa seja a indústria dos games, ou que sozinha já supere as indústrias cinematográficas e da música em lucro, se combinadas desde meados dos anos 2010. É irrelevante argumentar que o impacto cultural é crescente e até mesmo uma pandemia mundial em nada fez para diminuir sua influência, e sim sinalizando um crescimento ainda maior, algo oposto do que poderia pensar¹⁰, ou que um jogo que aborda a mitologia e a cultura escandinava vendeu mais de 5 milhões de cópias (cada uma destas sob a bagatela de 70 dólares, convertidos para as moedas dos países em que foi vendido) em questão de dias¹¹. Se não houver interesse de conhecer a mídia com o rigor e cuidado que lhe cabe, o esforço será em vão. Os *videogames* operam em uma esfera que ainda

8. Ibidem.

9. Ibidem.

10. Dados de sites como o Statista, que reúne informações e gráficos sobre os mais diversos assuntos, mostram que o tempo jogando e assistindo a jogos aumentou exponencialmente. Na América Latina, a efeito de exemplo, esse tempo subiu 52%. Mais informações podem ser obtidas no site Statista, disponível em: <https://www.statista.com/topics/8016/covid-19-impact-on-the-gaming-industry-worldwide/#topicOverview>.

11. O jogo em questão, God of War Ragnarök, vendeu 5,1 milhões de cópias na primeira semana de lançamento. O anúncio foi feito pela própria empresa, Sony, em seu perfil do *Twitter*, disponível em: <https://twitter.com/PlayStation/status/1595432230750674945?t=PmZAXcqIzi8FCAKbxAgIHQ&s=19>.

soa estranha ao historiador. Sob a perspectiva da historicidade, essa mídia é o fruto de um processo gerado pelo desenvolvimento tecnológico e social.¹² A constante e rápida evolução permitiu que os jogos eletrônicos saltassem e revolucionassem a cada nova década de jogos em poucos pixels para jogos ambiciosos com narrativas elaboradas, mundos vastos e uma variedade de *gameplay* que, eventualmente, tende a criar gêneros e novas formas de jogar.

Este fator acaba por fortalecer ainda mais o que consideramos ser o maior empecilho que impede o acesso à pesquisa: conhecer a fonte. Não apenas saber como jogar em si, mas entender que todos os elementos do jogo, seja sua narrativa ou elementos do *gameplay*, são importantes e devem ser analisados como parte de um todo. Estes elementos fazem parte da forma particular que um jogo eletrônico transmite suas ideias. Do mesmo modo em que até mesmo o tom de cores ou a direção de determinada cena é pensada com o objetivo de transmitir uma mensagem específica em um filme, por que não pensar que algumas escolhas de *design* e *gameplay* são propriamente pensadas no contexto em que o jogo estará inserido?

Entender os jogos e os *videogames* como objetos da história, como fontes dotadas de especificidades próprias e de métodos de análise que lhes sejam adequados pode ainda ser uma complexidade para a academia brasileira, sobretudo a historiografia. Tal entendimento não é válido quando nos debruçamos sobre os pesquisadores internacionais. Desde a década de 1990 há um esforço progressivo e gradativo na instrumentalização do jogo eletrônico, em que pesquisadores como Espen Aaserth e seu *Cybertext: Perspectives on Ergodic Literature* teorizam, estruturam e analisam as perspectivas e possibilidades da então nova mídia digital.

As duas últimas décadas serviram para estabelecer uma linha de pensamento que compreende os jogos digitais como um importante objeto de estudo em diversas áreas do pensamento. Essa interdisciplinaridade é uma característica curiosa que nem sempre é facilmente vista em outras fontes, mas que soa natural para os pesquisadores dos *Games Studies*¹³ e, eventualmente, dos *Historical Game Studies*.

12. BELLO; VASCONCELOS, 2017.

13. Termo comumente utilizado para referir aos estudos e pesquisas sobre jogos eletrônicos.

O *Historical Game Studies*, como o nome sugere, é o estudo dos jogos eletrônicos dentro do campo da história. Os jogos históricos¹⁴ são os objetos de estudo prioritários, mas não os únicos.¹⁵ A potencialidade da história dentro dos jogos eletrônicos é discutida inicialmente por Uricchio que, ao discorrer sobre a simulação histórica em jogos eletrônicos, categoricamente afirma: “as tecnologias digitais não apenas ofereceram novos caminhos para os historiadores seguirem com suas pesquisas, comunicar uns com os outros e dar forma à suas ideias; elas também ampliaram o acesso para um público maior”¹⁶.

A afirmação de Uricchio não poderia ser mais pertinente, pois pensar na forma da simulação da história nos jogos nos leva a indagar sobre a história pública que é transmitida pelos jogos digitais e, mais importante, como os consumidores destes jogos a recebem. A maioria dos jogadores de jogos históricos não são professores ou historiadores, mas sim pessoas que dificilmente têm contato com a disciplina após a escola.¹⁷ O que, por fim, nos conduz a um ponto crucial para que se entenda o jogo como uma fonte histórica: se considerarmos a quantidade de elementos presentes em um jogo, tais como *gameplay* e as possibilidades dadas ao jogador, percebê-lo apenas por meio de seu elemento narrativo contradiz toda a perspectiva majoritariamente aceita nos *Game Studies*.¹⁸

Tal perspectiva pode ser corroborada ao estudarmos as conceituações do termo “jogo histórico”. A primeira delas, elucidada por Esther MacCallum-Stewart e Justin Parsler, pensa em uma visão condizente para a época. Os autores afirmam que “um jogo histórico pode então ser definido de forma simples, ainda que exista um potencial para um olhar mais atento: o jogo

14. *Historical Games*, tradução nossa.

15. No mesmo artigo, Chapman *et al* (2017) fazem um panorama sobre a evolução do Historical Game Studies, listando diversas novas perspectivas e abordagens de estudos. Algumas das citadas: perspectivas dos jogadores ao realizarem práticas relacionadas ao campo da história em diversos jogos não históricos; estudos sobre a memória coletiva e cultural dentro dos jogos eletrônicos, o uso de jogos históricos para fins educacionais, de simulação de conflitos e para abordar heranças culturais diversas.

16. *Digital technologies have not only offered historians new ways to pursue their research, communicate with one another, and give form to their ideas; they have also opened access to wider publics* (URICCHIO, 2005, p. 332).

17. CHAPMAN, 2016.

18. MACCALLUM-STEWART; PARSLER, 2007.

precisa começar em um ponto claro da história do mundo real e tal história necessita ter um efeito evidente na natureza da experiência do jogo¹⁹.

A segunda definição, proposta por Adam Chapman, pode ser vista como uma expansão natural da primeira, na qual o jogo histórico será aquele que possui uma relação com o passado, seja representando um momento histórico específico ou fazendo alusão de modo a estimular discussões e relações sobre o passado.²⁰ Essa relação é o ponto chave, pois permite que jogos que usualmente não caberiam na primeira definição sejam agora parte da categoria. Um exemplo clássico utilizado por vários autores é *Wolfenstein: The New Order* (MachinaGames, 2014), que se passa em na década de 1960 e apresenta um mundo onde os nazistas vencem a Segunda Guerra Mundial. Como seria esse mundo? Como viveriam as pessoas? Quais as consequências para os países derrotados? Ainda que estes eventos não tenham, de fato, transcorrido da forma apresentada, o jogo ainda nos permite observar e abordar os horrores do nazismo.

É válido ressaltar que MacCallum-Stewart e Parsler conversam sobre essa não-fatualidade nos jogos históricos, observando que é impossível que os jogos prezem por uma perfeita representação do registro histórico. Há de se ter alterações e talvez seja até mesmo preciso que os jogos históricos tenham em si essa distância para que os outros elementos não sejam prejudicados.²¹ Todos os autores previamente citados são pontuais em afirmar que a preocupação dos estudiosos de jogos deve ser em entender como acontece essa reprodução histórica, considerando a visão de seus desenvolvedores, as escolhas feitas por meio dos elementos dos jogos, bem como a relação desses jogos com os fatores sociais e culturais envolvidos.

Em suma, o jogo histórico não pretende, na maioria dos casos, transmitir a história como consta em trabalhos acadêmicos, livros ou pesquisas, visto que a imensa maioria desses jogos não são pensados e desenvolvidos com um fator educacional em mente. O foco é manter o interesse do jogador e mostrar opções que sejam tão desafiadoras quanto interessantes e

19. *A historical game can therefore be defined simply but with the potential for scope: The game has to begin at a clear point in real world history and that history has to have a manifest effect on the nature of the game experience* (Ibidem, p. 204, tradução nossa).

20. CHAPMAN, 2016.

21. MACCALLUM-STEWART; PARSLER, 2007.

divertidas. Se porventura um dito elemento histórico não for interessante para o jogo, ele será removido, repensado e/ou modificado. Ninguém espera em sã consciência que o trajeto entre as três cidades italianas presentes em *Assassin's Creed II* (Ubisoft, 2009) seja representado de forma mais realista. É uma troca de telas que acontece em questão de minutos.

Vale ressaltar que essa não é uma característica apenas dos jogos, visto que filmes, quadrinhos e outras mídias partem do mesmo pressuposto, mas, ao estudar o jogo histórico, seja como fonte de pesquisa ou aplicável à sala de aula, é fundamental considerar seus elementos como um todo, evitando que o jogo seja compreendido apenas por sua narrativa. A análise e o uso do jogo eletrônico como uma fonte devem estar sempre centrados em entender como cada uma de suas características, importantes para o funcionamento do jogo, são essenciais para a análise e o entendimento deste artefato cultural.

Os gêneros dos jogos históricos

Tratar sobre jogos com uma fonte acadêmica é também entender sua pluralidade. Não existe um jogo que conquistará todo e qualquer jogador, do mesmo modo que jogadores específicos demonstram gostos e preferências igualmente específicas. As diferenças entre os jogos (elementos e componentes, mecânicas, *gameplay*, narrativa etc.) reforçam que é importante conhecê-los para que não sejamos vítimas das falácias do senso comum.

O motivo pode até soar óbvio: em um jogo histórico, todos os componentes reproduzem a história de uma maneira extremamente específica, escolhida por seus desenvolvedores, e que reflete um olhar peculiar sobre o período retratado.

Para que tal objetivo possa ser alcançado, precisamos falar de gênero. O gênero, inserido no jogo e no ato de jogar, revelará muito sobre seu jogador, seus criadores, seu público-alvo e até a intencionalidade, servindo instrumentalmente como um reflexo dos ideais de todos os envolvidos.

Em primeiro lugar, gênero é um termo complicado, cujo uso se mostra traiçoeiro²², visto que é baseado em convenções específicas referente aos

22. MCCALL, 2020.

elementos do *gameplay*. Se um jogo é categorizado, por exemplo, como um jogo de plataforma, de imediato espera-se que se exija de seus jogadores movimentação precisa entre diferentes sessões, com pulos e outras formas de movimentação.

O problema no entendimento jaz nos elementos que são adicionados pelos desenvolvedores em uma tentativa de diferenciar e chamar a atenção para o produto que estão vendendo. Se pensarmos no exemplo anterior, tanto *Super Mario World* (Nintendo, 1990) quanto o *Sonic the Hedgehog* (Sega, 1991) são jogos de plataforma 2D em sua essência, mas as possibilidades dadas ao jogador por meio dos inimigos, *design* das fases e, até mesmo, das habilidades dos respectivos personagens proporcionam uma experiência inteiramente diferente.

A situação é agravada quando percebemos que os gêneros não estão presos por qualquer tipo de regra. Um desenvolvedor pode vir a misturar dois ou mais gêneros durante o desenvolvimento de um determinado jogo (fazer com que tais gêneros funcionem em harmonia e de acordo com a visão proposta é outro obstáculo hercúleo que nem todos conseguem), alterar regras existentes ou até mesmo propor novos elementos e componentes. Todos os casos citados contêm um potencial interessante de culminar em outros novos gêneros. Talvez o melhor exemplo sejam os jogos do gênero *soulslike*²³ e *metroidvania*²⁴, que se iniciam em um ou mais jogos, pensados sob condições específicas e ganhando tamanha popularidade e apreço da mídia especializada e dos fãs que acabaram por iniciar um gênero em si.

23. RPGs de ação que enfatizam dificuldade, reconhecimento de padrões, foco em uma narrativa ambiente de fantasia com temas mais maduros (em que a história não é dita e contada de forma tradicional, mas por meio de itens, mensagens e outros) e que a morte do jogador, punida com a perda da experiência que carrega consigo, é esperada. O primeiro jogo do gênero, *Demon Souls* (FromSoftware, 2009), foi inicialmente considerado extremamente punitivo e difícil por seus jogadores. Há também quem se refira aos jogos criados pelos desenvolvedores pelo termo *soulsborne*, referenciando jogos bem avaliados pela crítica e pelos fãs do gênero (*Demon Souls*, a série *Dark Souls* e *Bloodborne*).

24. Ainda que não seja o primeiro jogo do tipo, *Metroid* (Nintendo R&D1, Intelligent Systems, 1986) é considerado o pontapé inicial do gênero, que foca em exploração não-linear e o uso de habilidades e melhorias para acessar áreas novas, além de acesso a um mundo interconectado que encoraja a exploração por parte do jogador. Apesar dos jogos posteriores (*Metroid II: Return of Samus* em 1988 e *Super Metroid* em 1994) apresentarem melhorias significativas, o jogo definitivo que leva à nomeação do gênero é *Castlevania: Symphony of the Night* (Konami, 1997), refinando a experiência por meio da adição de elementos de RPGs.

Ou seja, compreender o gênero de um jogo diz muito sobre ele. Usualmente, os gêneros são atrelados a convenções específicas de elementos (e em especial o *gameplay*) que moldam a forma com que a história é executada e percebida em um jogo²⁵, e este entendimento se faz importante para a análise de jogos históricos. Um jogo de mundo aberto tal como *Assassin's Creed II*, que empodera o jogador ao dar-lhe controle de um personagem que exhibe exímia precisão em combate e move-se com imensa liberdade de movimento no chão, escalando muros e torres ou correndo entre telhados, ofertará ao seu jogador uma experiência diferente do que *Gone Home* (Fullbright, 2013), em que o *gameplay* está contido em um único local, uma casa vazia e apta à exploração, contando a história de uma família no ano de 1995. Por consequência, a representação histórica é imensamente diferente entre as duas mídias.

Partindo de uma perspectiva cronológica, os primeiros jogos históricos são vistos predominantemente em dois gêneros: os RTS²⁶ (como *Age of Empires* e *Sid Meier's Civilization*) e os FPS²⁷ (onde *Medal of Honor*, *Call of Duty* e *Battlefield* levam a menção honrosa), com pesquisas, teses e livros discutindo sobre suas perspectivas e possibilidades. Com o avanço tecnológico e a crescente diversidade de gêneros, estimulada pela criatividade dos desenvolvedores (e também um desejo de destacar seu produto), os jogos históricos são encontrados nas mais diversas formas.

Para exemplificar com um contexto mais atual, vejamos o jogo brasileiro *Punhos de Repúdio* (BrainDead Broccoli, 2022). É um jogo do gênero *beat'em up*²⁸, cujo objetivo é derrotar todos os combatentes que aparecerem na tela por meios de socos, chutes e habilidades especiais. Na narrativa do jogo, as quatro heroínas estão fartas de lidar com pessoas que não respeitam o distanciamento social durante uma pandemia mortal, e decidem literalmente “ir para a porrada”.

25. MCCALL, 2020.

26. *Real-time strategy*, ou estratégia em tempo real

27. *First-person shooters*, jogos de tiro em primeira pessoa.

28. “Acabe com eles” ou “Bata em todos”, tradução nossa. Tradicionalmente conhecidos pelos fãs do gênero como “briga de rua” durante o auge entre as décadas de 1980 e 1990.

O *gameplay* é suficientemente simples: avance um pouco, encontre inimigos, derrote com o que encontrar ou com os próprios punhos, siga em frente, novos inimigos, um chefe final e acabe a fase. Todo *beat'em up* segue essa fórmula, com maior ou menor quantidade de mecânicas. Mas as escolhas de *design* prevalecem para denotar este jogo como uma reprodução de um passado com uma riqueza de detalhes que não apenas faz sentido para a narrativa do jogo, mas também para dialogar com o período histórico que pretende reproduzir.

As personagens jogáveis sempre usam máscara e luvas. Caso diminua, a energia vital pode ser recuperada ao encontrar frascos de álcool em gel. Golpes novos podem ser aprendidos se os pedaços de livros rasgados forem encontrados durante as missões para restaurá-los. Pessoas que estão devidamente protegidas não podem ser alvejadas pelos ataques de Laura, Nina, Olga e Lola. Os inimigos deixam cair dinheiro, em moedas de 10, 25 e 50 centavos (com a especial moeda de um real escondida em alguns cenários), que são usadas para comprar mantimentos entre missões. Os golpes especiais são únicos e interessantes, para se dizer o mínimo: Laura convoca um trabalhador essencial que atropela todos os inimigos da tela. Lola, por sua vez, usa uma espécie de lança-granadas e dispara máscaras contra seus adversários. E, como se não fosse óbvio o suficiente, os primeiros inimigos que você enfrenta estão usando camisas verde e amarelas no mesmo esquema de cores que as camisas da seleção brasileira de futebol.

O simbolismo encontrado na obra, juntamente com o período histórico e as condições reproduzidas no jogo, é óbvio e claro. As críticas aos negacionistas da pandemia no Brasil, a perseguição e ataques diretos à educação, os riscos da exposição à COVID-19, entre outros. Estes e muitos outros elementos vão dialogar com o jogador e fazer com que este perceba o passado segundo a ótica que lhe é apresentada. A acuidade histórica não é em si o fator relevante, mas como essa representação é passível de ser utilizada para falar do período da pandemia no Brasil. E todas as escolhas de *design* e de *gameplay* apresentadas no parágrafo anterior validam e permitem uma discussão crítica sobre os acontecimentos reais e a interpretação do jogo como produto cultural.

Por definição, tanto *Assassin's Creed II* quanto *Punhos de Repúdio* se encaixam e podem ser entendidos como jogos históricos. Seus elementos, os períodos que retratam, as narrativas e, até mesmo, o gênero dos jogos... não há qualquer semelhança possível entre estes dois títulos. A Itália de 1532 e o Brasil de 2020 sequer podem ser relacionados. Mas esses dois jogos cumprem uma função importante como produtos culturais: abordam o passado e elucidam a história em maior ou menor nível de precisão para aqueles que eventualmente os jogam, mesmo que não possuam qualquer conhecimento prévio do período retratado. Essa relação é extremamente importante para o contexto da sala de aula e serve como pontapé inicial para a apresentação dos jogos históricos para a comunidade escolar.

Jogos históricos e a sala de aula: um olhar sobre o ato de jogar

O ambiente escolar é local propício para experimentação, desenvolvimento criativo e inovação. Quando falamos de jogos nesse contexto, duas características são vistas como o passo inicial para tal empreitada: a ludicidade e o brincar. O primeiro é talvez impossível de ser desassociado da experiência proporcionada pela escola para seus alunos. O segundo, porém, deve ser visto com mais calma.

Utilizar a gamificação em sala de aula, por exemplo, não é propor a criação de um jogo, mas empregar aspectos pertinentes, como narrativa, sistemas de reforço, cooperação e recompensas para que o ato de aprender seja prazeroso para os envolvidos.²⁹ Podem, inclusive, serem aplicados por meio de jogos com função educacional, como o *Kahoot*. É um caminho que, se bem empreitado, permite que as aulas sejam mais do que a velha experiência de se sentar, abrir o livro didático e ouvir longos monólogos.

Esses jogos, inclusive, são quase sempre colocados em direta oposição aos jogos comerciais. A própria diferenciação é algo complexo quando se pensa que os educacionais também são referidos como *serious games*³⁰.

29. FARDO, 2013.

30. *Serious games*, ou jogos sérios, são jogos elaborados com a perspectiva educacional, ao contrário dos jogos “comerciais” cuja função é o entretenimento e o lucro. Autores como Prensky (2012) e Alexandre e Sabbatini (2013) defendem que os jogos comerciais podem, sim, ter fator educativo, ainda que não sejam objetivamente feitos para tal.

Prensky, ao escrever sobre aprendizado digital, categoricamente afirma que existem três razões prioritárias que tornam os jogos em ferramentas úteis no contexto da sala de aula.³¹ A primeira delas, o envolvimento do estudante com o que está sendo visto e jogado, é o maior problema para os jogos educativos. Esses jogos educacionais causam, com bastante frequência, uma alienação em seus jogadores – o foco em ensinar acaba por opor-se ao aspecto lúdico, assemelhando-se ao que se espera de uma aula tradicional.³²

As outras duas razões listadas pelo autor – a citar: o processo interativo e o modo com que esse processo e o envolvimento agem em conjunto para auxiliar o alunos – acabam por ilustrar que há uma dissonância entre o que se espera de um jogo com o propósito educativo e os jogos comerciais, que ensinam mesmo que em menor proporção, afirmando que o aprendizado e o envolvimento devem crescer de modo proporcional.³³

Já para os leigos, o uso do jogo é usualmente um obstáculo por si só. Acabam por trazer sempre uma justificativa que soa plausível, mas que contém riscos: ter a diversão do aluno como motivação maior. Divertir é sempre uma resposta quase imediata quando se fala neste contexto de aprender por intermédio de jogos, ao ponto de nos questionarmos se é “possível aprender brincando”. E isto é, em sua essência, perigoso.

Utilizar novas linguagens para educar é uma prova que os professores cumpriram com o intento tão sonhado nos anos de 1960 e 1970. São novas formas de dialogar, de propor ideias e instigar mentes. Mas é igualmente crucial entender que estas devem ser aliadas do professor e de todos os métodos, incluindo o livro didático. Jeremiah McCall, em seu livro *Gaming the Past: using videogames to teach Secondary History*, elucida bem o problema ao apresentar duas razões que devem ser pensadas cuidadosamente: diversão é algo relativo para cada pessoa, e não remete qualquer valor educacional.³⁴

Jogar em sala de aula precisa ser diferente de jogar por prazer ou hobby. E esta ideia pode encontrar resistência até mesmo entre alunos

31. PRENSKY, 2012.

32. ALEXANDRE; SABBATINI, 2013.

33. PRENSKY, 2012.

34. MCCALL, 2022.

acostumados a jogar, pois o objetivo principal muda. Quando o professor pede que o aluno jogue e analise o contexto histórico, subentende-se que o aluno deve tomar cuidado e observar atentamente aos elementos de *gameplay*, da narrativa, mecânicas o que é possível ou não dentro daquele mundo. Completar os objetivos do jogo torna-se em uma ferramenta que permitirá uma maior análise pela progressão natural conquistada. McCall explica que é complicado perguntar ao aluno se foi divertido jogar:

Comparado a quê? Passar tempo com os amigos relaxando fora da escola? Ir para um parque de diversões? Assistir a um programa de comédia? Tomar sorvete? Todas estas atividades são divertidas e talvez ainda mais ao invés de ser obrigado a criticar um jogo de forma rigorosa. Até o ato de jogar o próprio jogo apenas pelo prazer que traz ao jogador está mais alto na escala de diversão do que jogar com propósito, fazer anotações, analisar e avaliar.³⁵

Essa passagem é pontual e extremamente necessária para todos aqueles que desejam utilizar os jogos eletrônicos em sala de aula. Nem todos os alunos vão se interessar, e isso é um fato. A adesão poderá ser alta, mas talvez um ou dois achem chato ter que parar e observar com calma. Ou simplesmente não encontrem prazer e interesse por jogos digitais de modo algum. Haverá, ainda que eventualmente, resistências ao processo, e cabe ao professor conduzir para um maior aproveitamento do uso da linguagem, o que está de acordo com o segundo motivo destacado por McCall quanto a pensar sobre a diversão: se porventura alguns alunos não estiverem dispostos a participar da proposta da aula ou não estiverem se divertindo, deveria, então, o professor cancelar a aula? O autor facilita ainda mais o entendimento de sua linha de pensamento ao citar que trabalhos escolares não são cancelados porque os alunos não os veem como divertidos, chegando a considerar a ideia ridícula.³⁶

35. *Compared to what? Spending time with friends outside school relaxing? Going to an amusement park? Watching a comedy? Eating ice cream? All of these are fun activities and arguably more fun than being required to critique a game rigorously. Even playing the game itself simply for the pleasure it brings is probably higher on the scale of fun than being required to play purposefully, take observation notes, analyze, and assess* (MCCALL, 2022, p. 18, tradução nossa).

36. MCCALL, 2022.

Giacomoni e Silva, ao abordarem as possibilidades de jogos em sala de aula, afirmam que o uso de jogos digitais no ensino da história é um tema em ascensão e de grande importância.³⁷ Utilizam-se da tese de Eucídio Pimenta Arruda, que tem por objeto de análise o jogo *Age of Empires III* (Microsoft Games Studios, 2005) na construção do conhecimento histórico dos jogadores.

As descobertas da tese que são ressaltadas pelos autores no artigo listam o desenvolvimento do aprendizado sob novas perspectivas e a produção do conhecimento histórico. O contato dos jogadores com o jogo eletrônico lhes permitiu vivenciar e trocar conteúdos de formas autônomas e em um nível de igualdade entre os seus, ao passo que a narrativa histórica dos jogos eletrônicos, em conjunto com a narrativa fictícia, permite a reconstrução de uma história baseada nas ações do jogador.³⁸ Arruda considera que o desenvolvimento do pensamento histórico por parte dos jogadores de *Age of Empires III* é autônomo e independente da instituição escolar, chegando ao ponto de dar-lhe a alcunha de *hacker* sob o comentário que o professor perde seu papel central no processo ensino-aprendizagem, ao passo que Giacomoni e Silva categoricamente discorrem sobre a necessidade de repensar a relação da escola com a sociedade.³⁹

A aprendizagem *hacker* detectada por Arruda nos jogadores de *Age of Empires III* é deveras interessante e prova que o jogador é capaz de inferir e construir essa relação com a história por meio do jogo eletrônico. Mas é possível ir além. Os *videogames* são uma importante fonte da história pública, devido ao alcance e ao fato que muitos de seus jogadores não são de fato historiadores ou têm contato com a história fora da escola.⁴⁰ Pensando nisso, há de se considerar os propósitos e usos dos jogos no ambiente escolar com a devida cautela.

Como seria, por exemplo, a reação de alunos que jogassem *Mandinga: a tale of Banzo* (Uruca GameStudio, 2021), um RPG tradicional de turnos que conta a história de dois escravos no Brasil de 1827? Como esse aluno

37. GIACOMONI; SILVA, 2021.

38. Ibidem.

39. Ibidem.

40. CHAPMAN, 2016.

vai reagir ao ter que cortar cana na pele de Obadelê, ou presenciar os atos cruéis e vis de feitores logo nos primeiros momentos do jogo? Não seria impactante para um aluno ser lançado no mundo de *This War of Mine* (11 Bit Studio, 2014) e ser obrigado a vivenciar os horrores de uma guerra na pele de sobreviventes, sendo o responsável de todas as decisões que ditarão o futuro dos personagens?

Desbravando as possibilidades, é impossível não mencionar o conceito de consciência histórica discutido por Rösen.⁴¹ O ensino de história deve ser atrelado ao desenvolvimento de uma conscientização do aluno no mundo, para que este perceba a si mesmo e o ambiente com o qual interage como uma parte da história, e não algo desconexo e distante, assim como promover o protagonismo do estudante, dando-lhe capacidade ativa no processo. *Videogames* podem ser uma ferramenta propícia para tal, visto que os discentes terão capacidade de agir sobre o que fazer, como fazer e quando fazer. Ao jogarem, estarão na pele dos personagens principais, dos agentes ativos do jogo, e a experiência será uma série de regras, eventos, ações e outros que foram meticulosamente planejados de modo a conduzir o agora jogador para vivenciar algo diferente.

Outra perspectiva dos jogos eletrônicos na escola é facilitar e estimular o desenvolvimento de um pensamento crítico histórico por parte dos alunos.⁴² Expor os alunos aos jogos não seria diferente da exposição a outra linguagem como a do cinema ou a literatura. Torna-se, então, possível que estes alunos avaliem criticamente o que jogaram e os elementos do jogo e sua reprodução histórica. McCall, inclusive, sugere que um trabalho de análise da história dentro do jogo possa ser feito, utilizando outras fontes históricas como o livro didático para avaliar a experiência da representação do período em que o jogo histórico se passa.

O professor, nesse contexto, tem um papel importantíssimo: conhecer o jogo. Não é um requisito que o professor seja um jogador de fato, mas ele precisa obrigatoriamente entender as questões, a proposta, o *gameplay*, a narrativa, os elementos históricos dentro do jogo, como é a representação... E isso só pode ser feito por meio de contato com a mídia. Caso o educador

41. RÜSEN, 2006.

42. MCCALL, 2022.

em questão não tenha facilidade de acesso de *consoles*, computadores ou *videogames* no geral, vídeos de *gameplay* e *walkthroughs* em sites como o *YouTube* podem ser úteis.

O motivo, ainda que óbvio, merece discussão: quando os alunos estiverem experimentando um jogo, surgirão dúvidas. Sejam no modo de jogar, seja sobre os conceitos ou a reprodução histórica já tantas vezes mencionada. O professor, em seu papel de mediador, deverá sanar tais dúvidas, a direcionar as discussões quando fugirem das ideias principais e apontar o que talvez passe despercebido pelos alunos.

Claro que, dependendo do jogo utilizado, os alunos têm até maior facilidade que o professor. Isso, em si, não importa de fato. O que será fundamental é o fazer histórico destes alunos por meio da experiência proporcionada pelos jogos, algo que lhes será uma experiência muito provavelmente nova. É, como já dito anteriormente, propiciar um ambiente onde os jogos, dentro da sala de aula, instigam o debate e fomentam o desenvolvimento da conscientização histórica desses alunos, bem como sua capacidade crítica, ao discernir os elementos e componentes do jogo e suas reproduções históricas.

Há um preparo a ser feito. Não é sequer aceitável pensar no professor como o único detentor do conhecimento nas perspectivas da escola atual, mas é igualmente tolo não pensar em todas as possibilidades disponíveis, especialmente após os últimos anos. Se há algo que a pandemia da COVID-19 ensinou aos professores, coordenadores e todo o corpo escolar é que a tecnologia deve ser pensada na sala de aula. Existem, sim, complicações, mas é preciso que os jogos eletrônicos sejam uma alternativa viável, assim como outras linguagens que já são utilizadas na escola com sucesso.

E para que seja bem-sucedido, se faz necessário combinar com outras. Talvez pensar em como o livro didático expôs determinado conteúdo e ponderar sobre as diferenças entre as duas linguagens, ou contar com o conhecimento prévio estabelecido pelo livro e como este auxilia na análise do jogo eletrônico. Pedir que os alunos criem narrativas históricas como prática do pensamento crítico. As opções são inúmeras e talvez até incertas quando se inicia a caminhada, mas algo é de veras certo: o professor não pode ter um papel secundário nessa formação.

Conclusão

Este capítulo busca demonstrar a viabilidade do jogo eletrônico dentro das pesquisas acadêmicas e do ensino da história, reforçando suas características principais ao passo que busca elucidar alguns pontos, de modo a facilitar o acesso para quem desconhece o produto. É crucial compreender determinados fatores para prevenir ideias errôneas e uma romantização do ato de jogar como a razão para estudar e utilizar *videogames* em sala de aula. O papel do professor e do pesquisador, neste sentido, nos soa similar. Pensar nestes dois papéis de forma isolada é prejudicial para ambos.

Os comentários aqui discorrem sobre duas vertentes, o jogo eletrônico como fonte histórica e como linguagem para a sala de aula, mas as pesquisas não se limitam a apenas estes dois. Não há aqui qualquer intenção de diminuir ou sobrepor os jogos históricos acima de outros: é imprescindível que essa categorização não impeça a maior motivação deste texto: os jogos digitais, tanto os de outrora quanto os atuais, são fontes históricas. Sua relevância cultural e presença social cada vez crescente, além de um domínio no mercado do entretenimento que se mantém inalterado desde 2007⁴³ servem como provas de que os jogos não podem mais ser ignorados.

O fazer histórico por meio do jogo digital é uma área ainda em descoberta no Brasil, e muito pode ser ensinado e estudado, elaborando um caminho próprio para introduzir, ratificar e consolidar o campo. Há desafios a superar, com toda a certeza, mas os primeiros passos já foram dados.

Referências

ALEXANDRE, Carla; SABBATINI, Marcelo. A contribuição dos Jogos Digitais nos processos de aprendizagem. In: SIMPÓSIO HIPERTEXTO E TECNOLOGIAS NA EDUCAÇÃO, 5., 2013, Recife. *Anais* [...]. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

43. Segundo dados do NPD group, uma empresa que realiza pesquisas e acompanha o mercado de *videogames*, em 2007 o lucro do mercado de jogos de digitais foi de 18,85 bilhões de dólares. O feito é ainda mais impressionante quando comparado com o lucro da indústria cinematográfica, algo em torno de 9 bilhões e meio de dólares. Os dados das diferentes indústrias de entretenimento podem ser acompanhadas no site disponível em: <https://arstechnica.com/gaming/2008/01/growth-of-gaming-in-2007-far-outpaces-movies-music/>. Mas cabe ressaltar que desde 2021 os jogos faturam mais que as indústrias cinematográficas e da música combinadas. Mais informações podem ser vistas em: <https://arstechnica.com/gaming/2008/01/growth-of-gaming-in-2007-far-outpaces-movies-music/>.

- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de História: fundamentos e métodos*. São Paulo, Cortez, 2004.
- CAIMI, Flávia Eloisa. Investigando os caminhos recentes da história escolar: tendências e perspectiva de ensino e pesquisa. In: ROCHA, Helenice *et al* (org). *O ensino de história em questão*. Cultura histórica, usos do passado. Rio de Janeiro: FGV, 2015. p. 17-36.
- CARREIRO, Marcelo. (2013). Jogando o Passado: Videogames como Fontes Históricas. *História e Cultura*, v. 2, n. 2, p. 157-173, 2013.
- CHAPMAN, Adam. *Digital Games as History: how videogames represent the past and offer access to historical practice*. 2016. Routledge.
- CHAPMAN, Adam; FOKA, Anna; WESTIN, Jonathan Westin. Introduction: what is historical game studies? *Rethinking History*, v. 21, n. 3, p. 358-371, 2017.
- FARDO, Marcelo. A gamificação aplicada em ambientes de aprendizagem. *Renote: Novas Tecnologias na Educação*, Rio Grande do Sul, v. 11, n. 1, 2013.
- GIACOMONI, Marcello Pani; SILVA, Lucas Victor. O jogo como fonte e objeto de pesquisa: possibilidade da pesquisa sobre o uso de jogos no ensino de História. In: ANDRADE, Juliana Alves de; PEREIRA, Nilton Mullet (orgs.). *Ensino de história e suas práticas de pesquisa*. 2. ed. São Leopoldo: Oikos, 2021., p. 279-295.
- MACCALLUM-STEWART, Esther; PARSLER, Justin. *Controversies: historicizing the computer game*. DiGRA, 2007. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/47529402_Controversies_Historicising_the_Computer_Game. Acesso em: 10 out. 2023.
- MCCALL, Jeremiah. The Historical Problem Space Framework: Games as a Historical Medium. *The International Journal of computer game research*. v.20, n.3, 2020. Disponível em: <https://gamestudies.org/2003/articles/mccall>. Acessado em: 10 de outubro de 2023.
- MCCALL, Jeremiah. *Gaming the past: using video games to teach secondary history*. 2. ed. Routledge, 2022.

- PRENSKY, Mark. *Aprendizagem baseada em jogos digitais*. São Paulo: Senac, São Paulo, 2012.
- ROCHA, Helenice. Linguagem e novas linguagens: pesquisa e práticas no ensino de história. In: ROCHA, Helenice *et al* (org). *O ensino de história em questão*. Cultura histórica, usos do passado. Rio de Janeiro: FGV, 2015. p. 97-119.
- RÜSEN, Jörn. Didática da História: passado, presente e perspectiva a partir do caso alemão. *Praxis Educativa*, Ponta Grossa, v. 1, n. 2, p. 7-16, 2006.
- URICCHIO, William. Simulation, History, and Computer Games. In: RAESSENS, Joost; GOLDSTEIN, Jeffrey (org). *Handbook of Computer Games Studies*. Cambridge: MIT Press, 2005 p. 327-338.

CAPÍTULO 4. O SERTÃO INVENTADO: A PERCEÇÃO DOS SERTÕES MARANHENSES PELO OLHAR DE FRANCISCO DE PAULA RIBEIRO¹

Raimundo Lima dos Santos

Introdução

Falar sobre o sertão é sempre um ofício prazeroso, especialmente para quem carrega dentro de si, como diria Guimarães Rosa, esse lugar mais que geográfico. Trata-se de tarefa menos elementar do que pode parecer à primeira vista. Um dos motivos para isso é o fato de esse lugar ser um universo de possibilidades que pode assumir diferentes configurações nos campos das percepções espacial e temporal.

De forma mais abreviada, pode-se afirmar que o significado primeiro para sertão apresenta-se como terras distantes e pouco férteis², podendo indicar, a princípio, um lugar de desconforto e tristeza, além de economicamente ambíguo. Todavia, o contato do “estrangeiro” – brasileiro ou não – com essa paisagem provoca um conflito interno nesse transeunte do sertão, que se dá no choque entre o pré-julgamento em contato com uma realidade vivida, capaz de se impor.

Portanto, apesar de rico e múltiplo, o sertão é quase sempre condenado a priori. Mas quando “o conquistador vai escrever no corpo do outro e nele traçar sua própria história”³, sem perceber, seu corpo também sai escrito por esse “outro”, que no primeiro momento parece não ter alma nem vida própria.

1. Texto originalmente publicado na *Revista de História Regional*, v. 16, n. 1, p. 209-234, 2011.

2. ARRUDA, 2000, p. 165.

3. CERTEAU, 1982, p. 9.

Há vários tipos de sertão: geográfico ou poético; distante, como o de Euclides da Cunha; ou tão próximo que chega a se fundir com a própria pessoa, onde quer que ela esteja, segundo a perspectiva de Guimarães Rosa. Há sertão inferno, paraíso; há sertão que é Brasil e outro que não é. Simplesmente esse lugar pode ter muitas formas e sentidos, dependendo de quem o observa.

A perspectiva deste trabalho é partir do sertão geografia, com o objetivo de chegar ao mais simbólico, capaz de se impor como força identitária expressiva na percepção de poetas, políticos, artistas e intelectuais. As belezas naturais e sociais desse lugar são facilmente reconhecidas e retratadas por aqueles que vivem, conhecem ou o tem por objeto de estudo ou inspiração poética.

Sabe-se da enorme influência que o espaço geográfico pode exercer sobre as memórias ou a cultura de um povo, visto que esse “é a realidade que dura” e, se os grupos o moldam, também “se dobram e se adaptam a ele”⁴. As especificidades de cada lugar servem de base para a busca de singularidades culturais ou sociais.⁵

Toda cultura emerge e se desenvolve como fruto de adaptações em determinados locais, como assegurou Clifford Geertz⁶, e se ela é capaz de construir universos de significados variados, por meio de suas práticas sociais, essas mesmas práticas não estão desvinculadas do mundo material.

Sem paisagem não haveria sertão, visto que o elemento geográfico é ferramenta chave para entender esse lugar como algo singular⁷, especialmente no sul do Maranhão, do qual não faltam exemplos em variados escritos.

Por meio da paisagem natural nasce e consolida-se uma forte identidade sertaneja maranhense “formada ao longo do tempo, através de processos inconscientes”⁸. Para Lúcia Lippi Oliveira, “a valorização da natureza aparece como efeito compensador à debilidade da cultura no Brasil”⁹.

4. HALBWACHS, 2006, p. 170.

5. ARRUDA, 2000, p. 163.

6. GEERTZ, 1989, p. 61.

7. OLIVEIRA, 1998, p. 203.

8. HALBWACHS, 2006, p. 38.

9. OLIVEIRA, 1998, p. 204.

Apesar de tal afirmação ser um pouco simplista, é plausível concordar com parte dela, uma vez que a construção identitária no Maranhão se edifica na exclusão do nativo. Por força de um destino, o sertão nasce e cresce expulsando o indígena para a implantação das fazendas de gado. Os “Pastos Bons” – como ficou conhecido o sertão maranhense – passam a ter existência social a partir do instante que surge o gado para consumi-los.

Não apenas o pasto, como também o clima, a vegetação, as águas e todos os elementos geográficos passam a ter um novo sentido ressignificado pelo colonizador, pelo criador de gado e pelo repovoador; todos a serviço de uma nova organização social. Nesse contexto, o nativo é um dos componentes de maior empecilho na região para o funcionamento dessa engrenagem de povoamento colonial.

Considerado fator de obstrução, o indígena foi energeticamente combatido nos campos bélico, econômico, cultural e simbólico. Esse último termo é utilizado aqui conforme a concepção bourdieusiana de ser um “poder de constituir o dado pela anunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo”.¹⁰ A substancialização desse poder expõe-se nas práticas de muitas tribos, ao contribuir para a destruição de outras e, até mesmo, das suas próprias.

Obviamente o processo de exclusão indígena não se dá apenas no confronto físico, mas também no campo da escrita, que não deixa de ter sua grande parcela de responsabilidade no processo de exclusão. Aqui, faz-se uso da perspectiva de Edward Said, que realizou um estudo sobre “Orientalismo”, um conjunto de práticas discursivas que exercem um forte poder de domínio real sobre a outra parte do mundo. Para tentar resumir o conjunto de argumentos apresentados pelo autor¹¹, pode-se ilustrar com uma frase: “um homem oriental era primeiro um oriental, e só em segundo lugar um homem”. Essa concepção efetuou toda a ordem de exclusões que se percebe atualmente do Ocidente em relação aos orientais. Numa situação análoga, o mesmo aconteceu aos nativos dos sertões maranhenses.

10. BOURDIEU, 2005, p. 14.

11. SAID, 2007, p. 313.

Quem sucede o indígena como representante do sertão é o vaqueiro, visto que este foi o responsável pela criação do gado e pela manutenção da fazenda. Por ser a economia sertaneja regida pela criação do gado, não é difícil entender por que o vaqueiro teve tanta importância simbólica, especialmente após as memórias do militar português Francisco de Paula Ribeiro, no início do século XIX, quando da realização de trabalhos para os quais percorreu toda a região a serviço da Capitania do Maranhão.

Algumas ideias têm a eficácia de perdurar por incontáveis gerações, não apenas pelo fato de expressarem um vasto universo de percepções de difícil contestação, mas porque determinadas instituições ou pessoas têm o poder de exercer forte autoridade simbólica sobre gerações presentes e futuras em relação a outras instituições ou pessoas.

A ideia de que o Brasil representava um paraíso natural deve-se, em grande parte, às impressões deixadas por Pero Vaz de Caminha há mais de 500 anos. Da mesma maneira, Euclides da Cunha foi capaz de deixar uma das mais expressivas imagens sobre o Brasil sertanejo. Apesar da distância temporal e da diferença de contexto, é possível afirmar que tanto um como o outro falam por meio de instituições, entretanto, se fossem outras pessoas falando do mesmo lugar, certamente as impressões seriam diferentes.

Para isso acontecer, esse indivíduo deve possuir um capital simbólico, construído por meio de alguma instituição e suficientemente expressivo. Por capital simbólico, entende-se “uma propriedade qualquer, percebida pelos agentes sociais cujas categorias de percepção são tais que elas podem entendê-las (percebê-las) e reconhecê-las, atribuindo-lhes valor”¹².

Esse tipo de ideia ou concepção duradoura denominar-se-á aqui de “percepção criadora”. Após os escritos memorialísticos de Francisco de Paula Ribeiro sobre os sertões maranhenses, percebe-se certa duração de algumas ideias suas: refere-se aqui, em primeiro plano, aos três dos mais importantes autores que escreveram sobre o sertão cerca de um século mais tarde. A escolha de Parsondas de Carvalho, sua irmã Carlota Carvalho e Dunshee de Abranches justifica-se pelo fato de suas abordagens terem certa afinidade.

12. BOURDIEU, 2005, p. 107.

O sertão, pelo olhar de Paula Ribeiro é, também, um sertão paradisíaco, de ampla variedade de vegetação, espécies animais, inúmeros rios e clima agradável que deveria ser mais bem aproveitado no aspecto econômico, sobretudo por meio do gado. Os povos indígenas deveriam incorporar-se à cultura do trabalho e do modo de vida em geral da “civilização” para serem aceitos como seres humanos. O indígena é compreendido como uma ameaça ao projeto da Coroa, de criação de fazendas nos sertões maranhenses, que constantemente destruía povoações, matava os habitantes, levava o gado e alimentos. Paula Ribeiro aponta que essas práticas eram fruto de injustiças cometidas contra esses habitantes, cuja humanidade só era reconhecida pela assimilação cultural.

O sertão Ribeiriano era também o lugar em que se precisava da lei e da ordem. Ele denunciava roubos e mortes que ocorriam muito facilmente sem a menor punição, o que dificultava o bom andamento das povoações sertanejas. Essa ausência governamental também era fruto da distância que isolava a região. A capital da província, São Luís, estava fora das rotas terrestres e fluviais. Somente no século XIX começou-se a viajar pelos rios até a capital, sendo que o contato dos sertões acontecia basicamente com o Piauí.

Inicialmente, Pastos Bons era como se denominava toda a parte sul da província. Com o tempo, apenas a área que foi transformada em Vila, no ano de 1770, passou a ser chamada assim, quando o rei Dom José I a submeteu à jurisdição de Oeiras, no Piauí, por conta de uma maior proximidade econômica, política e cultural com a cidade. Esse isolamento foi base para uma carga de conflitos com o reforço de que o sertão era diferente do litoral. Essas ideias culminaram com a proposta de separação política e a criação da república de Pastos Bons, no ano de 1827.

Novos elementos surgiram, inovando as impressões deixadas por Francisco de Paula Ribeiro, a exemplo de uma maior valorização do indígena, com denúncias mais veementes das injustiças cometidas contra eles: expulsões, tomadas de terras, escravização, assassinatos. Nesse aspecto, a historiadora Carlota Carvalho deu alguns passos um século depois de Paula Ribeiro, mas não conseguiu fazer uma leitura que construísse uma identidade indígena associada ao sertão.

Outro novo elemento em relação aos “primeiros escritos sertanejos” é a percepção de que o sertão estaria isolado, devendo não apenas ser anexo ao poder público, como queria Paula Ribeiro, mas também conquistar sua própria independência política. Carlota Carvalho fez uma investigação sobre as lutas pela independência no Brasil e, nos sertões, por meio da Balaiada, movimento eclodido em meados do século XIX com participação de indígenas, negros, libertos pobres e intelectuais que visava, entre outras medidas, melhores condições de vida para o povo e independência política.

Dunshee de Abranches foi um promotor no sertão à época da Proclamação da República, escreveu suas memórias em 1940, publicadas em 1959 pela primeira vez, nas quais faz uma defesa dessa liberdade política do sertão. Seu trabalho inicial seria efetuar um levantamento das causas dos conflitos ocorridos entre as duas famílias mais influentes do sertão, região de Grajaú, uma conservadora e outra liberal. Com o tempo, aderiu à causa dos republicanos e se decepcionou ao ver os conservadores continuarem no poder mesmo após a Proclamação da República.

Parsondas de Carvalho deu uma imensa contribuição ao retratar o quadro de violência que viveu o sertão num famoso conflito entre famílias conhecido por “Guerra dos Leda”, o qual provocou muitas mortes e espalhou o temor pela região. “Tão frequentes se tornaram as questões no Grajaú e tal aspecto apresentava, que deixavam formar-se a ideia contristadora dessa localidade está quase em estado de selvageria”¹³. Publicou diversos artigos nos jornais *A Pacotilha*, da capital, e *Jornal do Brasil*, do Rio de Janeiro, nos quais denunciou o clima de instabilidade política em que vivia o sertão.

Mesmo quando parecia que a paz reinaria, Parsondas afirmou no *A Pacotilha*, em 1902, que “não conheço, dentro da Constituição de 24 de fevereiro, meio algum para o governo federal garantir o cidadão contra a tirania dos governos estaduais”¹⁴. Sua visão de alguma forma contribuiu com o sentimento de que o sertão é um lugar que necessitava de ordem e liberdade para fazer sua própria organização.

13. CARVALHO, 2007, p. 143.

14. *Ibidem*, p. 195.

O nascimento do sertão

A aurora sertaneja maranhense tem origem na região baiana, quando suas fazendas, por necessidades econômicas e sociais, começam a dilatar-se em direção ao interior. Tanto aquela capitania como a de Pernambuco, no século XVII, eram os principais centros açucareiros do país. Essas duas áreas econômicas dilatam-se em direção às regiões intituladas por Capistrano de Abreu como os “sertões de dentro e sertões de fora”¹⁵.

A ocupação dos “sertões de fora” foi liderada pela capitania de Pernambuco e, como o próprio termo indica, ficou mais restrita às áreas litorâneas que interioranas. Teve papel importante ao desempenhar a função de abastecer o mercado das minas.¹⁶ Essa frente ocupou inicialmente a região que corresponderia à Paraíba e ao Rio Grande do Norte, expandindo-se em seguida pelo interior.¹⁷ Posteriormente, foi responsável por grande parte da ocupação da costa nordestina, como no caso da capitania do Ceará.

No que se refere à ocupação dos “sertões de dentro”, na Bahia, Francisco Dias d’Ávila, um grande proprietário de terras, fez novo requerimento de sesmarias, a fim de aumentar suas posses e prestígio social. “Como seus gados não davam para encher tamanhas extensões, arrendava sítios, geralmente de uma légua”¹⁸.

Para Capistrano de Abreu, o início da criação do gado surge na cidade de Salvador, posteriormente estendendo-se à margem direita do São Francisco.¹⁹ O mercado de carnes tinha força significativa nesse período, pois basicamente era o único centro abastecedor da colônia. À medida que a demanda crescia, as fazendas expandiam-se rio adiante.

A partir de 1730, as primeiras fazendas de gado começaram a se instalar no sul do Maranhão, tendo como uma das principais circunstâncias a demanda de carne na região das Minas Gerais. Uma década mais adiante, fundou-se o povoado de Pastos Bons, centro de gravidade da ocupação

15. ABREU, 1969, p. 164.

16. CABRAL, 1992, p. 102.

17. PRADO JR., 2006, p. 62-3.

18. ABREU, 1969, p. 160.

19. *Ibidem*, p. 157.

sul maranhense. Pouco tempo após a fundação, já havia nos sertões 44 fazendas.

Essa região conheceu uma era de ouro na pecuária, que se deu tanto por conta de fatores exógenos, no que tange à demanda de carne para outras regiões e a expansão de empreendimentos açucareiros, quanto por fatores endógenos, com excelentes condições naturais que a região possuía para essa empresa: clima, relevo pouco acidentado, grande quantidade de água disponível nos seus rios e, principalmente, os pastos naturais existentes de boa qualidade, suficientes para batizar o lugar com o nome de “Pastos Bons”. Caio Prado Júnior descreveu as condições para a criação do gado nos sertões:

Constitui-se de largos chapadões de terreno mais ou menos unido e plano; e a vegetação, ao contrário das densas matas que bordam boa parte do litoral e revestem outras áreas do território da colônia, é formada de uma associação florística que, sem ser rasteira, é bastante rala para oferecer passagem natural franca, dispensando para a instalação do homem quaisquer trabalhos preliminares de desbravamento ou preparo do terreno [...].²⁰

Outro componente considerável foi o fato de o gado dar-se bem numa região imprópria ao cultivo da cana. Isso criou uma combinação ideal, à medida que não houve choque entre os dois empreendimentos. Pelo contrário, existiu uma simetria ao demandarem geografias diferentes e uso de pouca mão de obra na pecuária. “Condição de alta valia num país de população rala”²¹.

Pela Ordem Régia de 1695, o tamanho das fazendas foi delimitado em três léguas em média, separadas normalmente por um rio que fracionava a propriedade em três quilômetros para cada margem.²² Apesar de toda essa extensão, via de regra, só um vaqueiro era necessário na administração da fazenda, que contava com a colaboração de um ou dois auxiliares cognominados “fábricas”.

20. PRADO JR., 2006, p. 62.

21. ABREU, 1969, p. 157.

22. PRADO JR., 2006, p. 192.

Durante algum tempo, a região de Pastos Bons abasteceu mercados em outras regiões, todavia, a pecuária nordestina começou a dar sinais de decadência a partir do final do século XVIII, com a ascensão da mesma atividade mineira e sulista. Em Minas Gerais, as condições naturais e técnicas eram significativamente favoráveis.

Mediante o desenvolvimento de uma agricultura local em Minas, foi possível auxiliar na alimentação do gado ao proporcionar um alargamento na qualidade. Essa região fez uso de trabalho escravo, de forma a tornar mais favorável um acompanhamento e controle de crescimento do rebanho em termos não apenas quantitativos.

A partir dessas condições indicadas, foi possível um desenvolvimento da indústria e comércio de produtos derivados do leite, especialmente o queijo, o que não aconteceu na pecuária maranhense.

Outro estado de grande crescimento pecuário foi o Rio Grande do Sul, que, embora não tenha desenvolvido as mesmas qualidades técnicas que Minas, tornou-se um grande exportador nacional de carne, especialmente na forma de charque, graças às suas condições naturais de clima e às suas pastagens.

Nesse processo de fluxo e refluxo pecuário, a região de Pastos Bons sofreu certo retraimento econômico, evidenciando seu isolamento geográfico e político. Medidas foram tomadas visando suavizar a situação:

[...] em 1770 Pastos Bons foi visitada por um governador maranhense. Demonstrou empenho para incorporar Pastos Bons à dinâmica da vida social, econômica e política do Maranhão litorâneo. Abriram uma estrada ligando os sertões à Baixada [...].²³

No mesmo ano, Pastos Bons foi elevada à categoria de Vila e, por conta do distanciamento da capital, submeteu-se à jurisdição da cidade de Oeiras, por estar mais ligada política, econômica e culturalmente à cidade piauiense do que a São Luís. Incentivou-se a navegação por alguns rios como o Itapecuru e o Tocantins, a fim de melhorar as comunicações, e foram criadas ou emancipadas outras povoações pertencentes a Pastos

23. COELHO, 2005, p. 25.

Bons. O objetivo seria favorecer a administração política e econômica. Sem dúvida o vínculo com o norte da capitania melhorou visivelmente nas diversas esferas, ainda assim, não foi suficiente para conter um persistente sentimento de autonomia em relação ao norte.

Algumas considerações sobre Paula Ribeiro

As informações existentes sobre o português Francisco de Paula Ribeiro são escassas, exceção feita às notícias referentes ao seu tempo de serviço prestado na capitania do Maranhão. Sabe-se que, quando da sua chegada de Portugal nos últimos anos do século XVIII, Ribeiro ainda era um jovem militar sem patente importante. Conseguiu alcançar o posto de major efetivo pelos serviços prestados à Coroa num período de cerca de 20 anos.

Sempre foi um convicto defensor dos interesses da Corte portuguesa até o dia de sua morte, em 1823, no interior dos sertões à beira do rio Balsas. Desempenhou um trabalho que foi além das exigências formais de sua função, e só o fez porque se considerava um missionário do desenvolvimento em benefício da capitania e, fundamentalmente, da Coroa. Tamanho empenho lhe dava direito de, às vezes, fazer reclamações sutis em relação ao reconhecimento de seus esforços:

Há homens que, instalados somente do seu espírito patriótico (o que é muito raro), entram em planos e se arrojam a descobertas que, se elas se utilizassem, dariam um grande nome aos Estados, mas sucede infelizmente que, quase sempre abandonados, as suas forças débeis por isso não podem chegar à meta sublime e física a que suas vantajosas ideias se propõem, ficando por isso sendo, como se o não fossem, tão generosos esforços [...].²⁴

Certamente Paula Ribeiro refere-se aos seus próprios esforços, de maneira aparentemente despretensiosa, mas, diante da importância do seu trabalho, não poderia deixar de fazer críticas. Participou diretamente da abertura de estradas no sertão, da ampliação de parte da navegação fluvial em diversos pontos estratégicos da região e, sobretudo, teve participação considerável na fundação de povoações importantes.²⁵

24. RIBEIRO, 2005, p. 83.

25. Idem, 2002, p. 10.

Não se deve deixar de expor suas contribuições na delimitação de fronteiras entre as capitanias do Maranhão e Goiás. Refere-se, em primeiro plano, à cidade de São Pedro de Alcântara, posteriormente Carolina, que foi fundada em 1810 e anexada à jurisdição goiana, passando ao domínio maranhense após o trabalho de demarcação dos limites entre as capitanias realizado por Paula Ribeiro no ano de 1815.

De igual forma, não se deve invalidar as contribuições à Coroa no aspecto econômico, pois ele fez um detalhado mapeamento das potencialidades socioeconômicas dos sertões. Chegou à conclusão de que a região poderia, caso assistida econômica e politicamente pelos governantes, tornar-se um grande centro econômico regional e, mesmo, nacional.

Francisco de Paula Ribeiro é adepto do pensamento ilustrado. Essas ideias estão relacionadas a um novo formato de colonização, ainda que com os mesmos princípios motores. Para expressar de maneira sucinta, esse modelo surgiu com o desejo de conceder algumas vantagens e privilégios às colônias, para consolidar, por outro lado, o pacto colonial.

Para Fernando Novais, foi no período de D. Maria I e do príncipe Dom João que Portugal incorporou essas ideias com mais vigor por volta do final do século XVIII.²⁶ Com bases mais “racionalis”, procuraram otimizar ao máximo as riquezas coloniais e, para tanto, seria necessário conhecer melhor as colônias. Um conjunto de memórias econômicas foi elaborado com a intenção de aprimorar o conhecimento técnico e científico de forma mais utilitária. O primeiro passo de uma Nação “[...] é conhecer as terras que habita, o que em si encerram, o que de si produzem, e o de que são capazes”²⁷. As memórias de Paula Ribeiro estão inseridas nesse contexto utilitário metropolitano.

Para o Bispo Azeredo Coutinho, a metrópole seria uma mãe para as colônias. Como as mães tendem a ser possessivas, não é difícil perceber as intenções exclusivistas no âmbito econômico e político. “Por isso que é mãe, deve prestar às colônias suas filhas todos os bons ofícios e socorros necessários para a defesa e segurança das suas vidas e dos seus bens,

26. NOVAIS, 2001, p. 224.

27. Ibidem, p. 225.

mantendo-se em uma sossegada posse e fruição dessas mesmas vidas e desses bens”²⁸.

Nessa perspectiva, o trabalho de Paula Ribeiro foi solicitado aos sertões maranhenses. Além dos trabalhos indicados aqui anteriormente, ele foi convocado para contribuir na criação de Fazendas Reais, com especificidade no gado vacum. “Três fazendas seriam criadas para o fornecimento de matrizes em criações de novas fazendas na região”²⁹.

Na realização do trabalho, confrontou algumas tribos indígenas arre-dias a esse modelo socioeconômico. Pastos Bons era considerado um ponto fundamental para o desenvolvimento regional e o nativo foi, na maior parte das vezes, seu inimigo. Paula Ribeiro encontrava nesse projeto não apenas uma “salvação” econômica, mas uma “salvação” cultural:

Se por uma parte aproveitamos tantos povos, que talvez por fim se venham a domesticar-se e tornar-se sociais e colonos úteis; por outro lado, se não for coibido a barbaridade de seus naturais insultos também perderemos, e talvez com maior perigo um grande número de famílias coloniais, de que muitos virão a ser abastados lavradores.³⁰

Mesmo que para esse “processo civilizatório” fosse necessário utilizar a força. No final da segunda década do século XIX, Paula Ribeiro andou por vários lugares no sertão à procura das melhores localizações para a implantação das fazendas. Um dos objetivos dessa empreitada era amenizar uma longa crise política e econômica que a capitania enfrentava.

Desde a ocupação do sertão de Pastos Bons, é visível a ausência do poder público, pois os governos provinciais estiveram, de maneira geral, voltados aos problemas do litoral. Apesar disso, houveram tentativas, em meados do século XVIII, de organizar expedições em rios importantes, com o interesse de aproximar o sertão à capital. Paula Ribeiro aderiu a essa causa de “salvar” os sertões de Pastos Bons do isolamento e abandonado.

28. *Ibidem*, p. 230-231.

29. RIBEIRO, 2005, p. 16.

30. *Ibidem*, p. 38.

O sertão geografia

Em suas memórias, Paula Ribeiro se esforça para não expressar suas angústias pessoais, seus espantos, medos, dificuldades, porque, como um bom militante da causa portuguesa, tem um profundo interesse em apresentar o máximo de resultados possíveis com o mínimo de empecilhos. Procura, em sua escrita, como manda o protocolo, um estilo racional, de forte teor econômico e propositivo de mudanças para os sertões e para a Coroa. Apesar disso, Ribeiro não poderia deixar de ser humano e expressar sua visão de mundo. Nesses sentimentos expressos pelo viajante, encontram-se as percepções criadoras de um olhar que ainda transpira na escrita de historiadores, poetas ou quaisquer outros que escrevam sobre o sertão maranhense.

Uma das primeiras observações de Paula Ribeiro em relação à geografia se refere às suas águas: rios e riachos. Essa região possui uma imensidade de cursos d'água, rios importantes que cruzam-na por inteiro ao longo das fronteiras e pelo interior. Tais rios, durante boa parte da história sertaneja, serviram quase exclusivamente como vias trafegáveis, visto que as estradas terrestres eram basicamente inexistentes.

Viajou, conheceu e bebeu a água desses rios, a exemplo do rio das Balsas, rio Tocantins, rio Grajaú, Itapecuru, Manoel Alves Grande e Mearim. Esses chamavam a atenção não apenas pelo potencial em navegação, mas pelas outras possibilidades econômicas e políticas: pelo favorecimento na criação de gado; pela qualidade apresentada ao consumo humano; por serem “águas saborosíssimas”, como as do rio Balsas; e por serem rios que abundavam em peixes, conforme afirmava em suas alusões ao Manoel Alves Grande.

O autor referiu-se ao clima de Pastos Bons, ao dizer que era bastante favorável à criação do gado, que só não se multiplicam mais rapidamente em consequência da “abominável prática dos fazendeiros em venderem ou matarem as vacas para o consumo”, em vez de os machos. Relata que o clima da região seria um ambiente ideal, melhor que o da Europa que é frio em demasia, sem ser caloroso a ponto de trazer incômodos aos animais e habitantes do lugar. Num tom levemente romântico diz: “o clima do país, não só amigo do seu habitador, tanto que em toda a capitania encontrei homens tão velhos sendo trivial entre eles a idade de cem anos”³¹.

31. Ibidem, p. 118.

Ao falar sobre o solo, descreve-o como possuidor de uma diversidade expressiva de caças, suficiente para sustentar as populações mais pobres. Esse solo seria também capaz de oferecer os melhores frutos que se pode colher, dentre os quais cita, em especial, a laranja, a guabioba e as mangabas. Dessa última, diz que por serem tão deliciosas “são dignas até da mesa de um príncipe”³².

Há vários momentos de admiração com as riquezas naturais existentes no sertão, capazes de despertar impressões poéticas até mesmo em um “militar ilustrado”. Pode-se observar, de forma sucinta, o que era aquele sertão geográfico para o ainda capitão português:

A natureza de uns e de outros terrenos, excessivamente pródiga na sua vegetação, é que talvez adquiriu para todo este distrito o nome de Pastos Bons. Os seus campos nutritivos, o seu ar cômodo, preciosas águas, grande fertilidade seguida ao mais pequeno cultivo e a sua nunca interrompida verdura, são circunstâncias que fazem com que este país seja o mais abundante e delicioso [...].³³

Certamente essa parte das descrições memorialistas é a mais poética. Seria muito difícil para um homem acostumado às paisagens europeias entrar em contato com cenários tão paradisíacos e não sofrer um conflito, no qual o misto de admiração e rejeição procuraria harmonizar-se na cabeça e no coração daquele desbravador.

O sertão economia

Nos escritos mais utilitaristas, Paula Ribeiro deixa menos margem às pinceladas poéticas e pessoais. Seu papel é rigorosamente cumprido: conhecer, desbravar, descrever e conquistar sob novas perspectivas. Ainda assim, entra um elemento que foge um pouco ao primeiro propósito do trabalho e do próprio autor, a saber, o isolamento do sertão.

Evidentemente, quando fala de isolamento, Paula Ribeiro está se referindo, em primeiro plano, ao aspecto estritamente comercial e jurídico, só em seguida vem o aspecto político. Tanto um como o outro são vistos pelo

32. RIBEIRO, 2005, p. 155.

33. Ibidem, p. 151.

olhar da tutela, do controle Real, da liberdade aprisionada. Não obstante, isso acabou por contribuir, de alguma maneira, para despertar um olhar mais amplo em relação à liberdade nos sertões.

Ao analisar uma região localizada nas proximidades do rio Alpercatas, próxima a Vila de Caxias, ele afirmou ser aquela região detentora de excelentes condições para o cultivo agrícola. Mais do que isso, reforçou ser aquela área a mais propícia para essa atividade em toda a capitania maranhense.³⁴

Em relação à mineração, apesar de não ser objetivo da Coroa naquela região, Paula Ribeiro fez algumas conjecturas a respeito de uma suposta existência de metais preciosos. Para ele, o insucesso na descoberta de metais preciosos se dá por “falta de uma investigação e por pessoas que fossem suscetíveis desses conhecimentos”. A não descoberta do ouro poderia estar relacionada também a dificuldades impostas pelos indígenas Xavantes, que não permitiam a exploração das águas.

O Funcionário Real português julgava os indígenas mais vítimas do que carrascos nesse processo de embate com o homem branco, chegando, inclusive, a denunciar atos destrutivos de povoações como reflexo das “maldades cometidas pelos brancos ao longo do tempo”. Em grande parte das vezes, as perdas provocadas pelas tribos não são mais que “reflexos de seus ressentimentos”³⁵.

Uma das principais causas desses ressentimentos tinha origem nas “expedições injustas sobre aqueles desgraçados”, que nada mais eram do que empreitadas de aprisionamentos para vendê-los como escravizados em outras regiões, como a capitania paraense. Naquele momento, para o tipo de atividade econômica pretendida, a escravidão não fazia muito sentido, o que contribuiu para a crítica dessa prática.

Contudo, não se deve esquecer que esses povos nativos sempre representaram um grande problema para Paula Ribeiro. A condição *sine qua non* para deixarem de ser obstáculo seria assimilarem um comportamento social adequado às atividades econômicas do empreendimento Real: a fazenda ou a agricultura.

34. Ibidem, p. 79.

35. Ibidem, p. 93.

Para a incorporação do nativo à dinâmica da vida econômica regional, diz o militar “que nada haveria mais fácil do que ganhar para o Estado tão sofrível número de vassalos”³⁶, bastando, para isso, tratá-lo da melhor forma. Boa proposta para uma região onde não se encontrava mão de obra tão facilmente, especialmente para a agricultura, pois a principal atividade, a criação de gado, necessitava basicamente de vaqueiros e ajudantes.

Pela responsabilidade do vaqueiro, Paula Ribeiro defende melhores condições de vida para essa categoria. Pode-se complementar que, sem o vaqueiro, não haveria fazenda nos sertões maranhenses. Para esse empreendimento, o militar reivindicava maior assistência governamental, no sentido de integrar a região a outros centros urbanos comerciais e abreviar o isolamento. Uma das propostas era o melhor aproveitamento dos rios como meio de transporte, mais rápido que o trajeto pelos caminhos terrestres.

Segundo Paula Ribeiro, esse distanciamento do poder público em relação ao sertão trazia uma série de prejuízos à criação do gado, constantemente avariada por ataques indígenas. As fazendas estavam destruídas e o problema maior era “a falta de providências e de socorros pelas competentes administrações desse e de outros tempos têm sido causa de tamanhos males”. Continuando seus lamentos, diz que o resultado dessa prática histórica provocou “insanáveis prejuízos nos rendimentos da Real Fazenda”³⁷.

Ainda que o maior responsável por esse conjunto de problemas fosse o próprio “poder central”, atribui-se culpa também aos administradores locais que não obedeciam às ordens superiores e que se deixavam absorver por disputas locais e pessoais. Ribeiro era enfático ao reiterar que “parece até que de propósito se tem deixado ir tudo por água abaixo”. Outro problema era a ausência militar na região, o que favorecia pessoas de “má índole” que “por pouca coisa matam sem maiores problemas com a justiça”.

Percebe-se, por esses apontamentos, uma visão de abandono pelo poder público em diferentes esferas. Tais problemas contribuíram com uma cadeia de mobilizações internas no sentido de superar esse desprezo

36. RIBEIRO, 2005, p. 101.

37. Ibidem, p. 180.

com a reivindicação de melhores condições de sobrevivência. Seu diagnóstico estava correto e, menos de uma década depois, surgiu o movimento vozeando uma república nos sertões de Pastos Bons. Em menos de duas décadas, eclodiu a Balaiada.

Paula Ribeiro jamais cogitou, textualmente, uma autonomia para o sertão: toda liberdade e benefícios econômicos ou políticos deveriam ser tutelados pela “mãe” metrópole. O que mais durou em relação à sua percepção foi a ideia de que o sertão estava desamparado e precisava de assistência digna de sua grandeza. Ainda que a grandeza do seu sertão estivesse mais na geografia que no próprio povo, especialmente o indígena.

O sertão do povo

Ao se tratar de povo, o sertão ribeiriano é julgado sob a perspectiva de uma hierarquia cultural. Um dos primeiros aspectos que denota essa inferioridade sertaneja é a ausência de escolas na região. “Não só as primeiras letras e as artes liberais, mas ainda mesmo as mecânicas, lhe são inteiramente desconhecidas”³⁸. Esse aspecto da falta de cultura institucionalizada, somado ao modo de vida natural, é visto como algo prejudicial, feio e, principalmente, errado. Muitos no sertão, para ele, são inimigos do trabalho, especialmente os que não assimilam uma vida de trabalho formal.

O europeu se impressionou ao ver grandes fazendeiros no sertão, possuidores de notável quantidade de gado e terra, viverem junto aos pobres, mal vestidos, com alimentação simples, dormida rústica e um modo de vida sertanejo. Seu espanto o conduz a uma comparação com o que ele considerava mais inferior: “os selvagens”.

Não obstante, apesar de “rústicos e brutais”, sua índole é boa, e só é boa porque suas práticas culturais e sociais não se chocam com as necessidades da criação do gado, elemento fulcral para o sistema econômico do sertão. Ao contrário, sua maneira de ser encaixava-se perfeitamente à realidade da fazenda. Esta não era apenas o local da criação do gado, mas também o lugar da produção de todas as necessidades: alimentos, roupas, instrumentos de trabalho, dentre vários outros produtos.

38. *Ibidem*, p. 117.

Mesmo de forma rústica, a fazenda era basicamente autossuficiente em todas as suas necessidades. O próprio fazendeiro era fruto daquele contexto de escassez e rusticidade, por isso, seus defeitos não chegavam a “escandalizar a humanidade”, visto serem “hospitaleiros, agasalhadores, e tratam aos passageiros, de que sempre têm concorrência, com aquele agrado próprio sim da sua rusticidade”³⁹.

Boa medida da antipatia em relação aos indígenas estava no fato de eles nem sempre serem tão hospitaleiros quanto os outros sertanejos. De modo contrário, o nativo constantemente era visto como imprevisível, temível e prejudicial às organizações populacionais colonizadoras. Admitia sua “inocente moral”, uma vez que após constantes traições e maus tratos diversas tribos continuavam dóceis aos brancos e quase sempre dispostas a servi-los. Nesse ponto, Paula Ribeiro cultivava esperanças de incorporação ao mundo do trabalho institucional por parte dos povos nativos do sertão.

O funcionário da Coroa assegurava que com poucos esforços eles poderiam se tornar úteis a si mesmos, ou melhor, aos interesses reais. Ao referir-se a essa facilidade, toma por base as tribos com que teve contato, especialmente aquelas que o auxiliaram, de alguma maneira, em seus trabalhos no interior do sertão.

Quando a situação tratava de tribos mais distanciadas em termos de relacionamento, o julgamento era motivado por outros princípios. “Estes bárbaros, com cujos chefes tivemos largas conferências, não têm ainda perdido nada do seu estado e educação brutal”, diz Paula Ribeiro, e continua reiterando que, após oito anos de convivência, eles viviam ainda “com a imodesta nudez, a inação e todos os péssimos costumes naturais seus”⁴⁰. Dentre eles, a maneira de prepararem a comida no chão, com pedras em brasas, o desprezo no tocante à religião católica e diversos outros aspectos.

Em nenhum momento dos seus escritos há evidência de que o português tenha aprendido alguma das línguas indígenas durante as duas décadas de trabalho em meio a várias dessas tribos. Enfrentou algumas, expulsando-as, a fim de abrir caminho à implantação de fazendas ou po-

39. RIBEIRO, 2005, p. 117.

40. Ibidem, p. 125.

voações. Também fez várias parcerias com aquelas mais suscetíveis ao contato com o branco.

Não apenas desconheceu seus dialetos, ao que parece, como também não conseguiu compreender seus costumes e sua cultura. Para Ribeiro, os costumes indígenas pouco se diferenciavam. Interesseiros, suas amizades eram condicionadas por ganhos pessoais, dizia o militar.⁴¹ Afirmava, ainda, que preferiam viver da caça ao trabalho das grandes culturas e só saiam de seu habitat natural quando “querem roubar as frutas campestres dos outros timbiras, seus vizinhos, ou invadir as nossas fazendas de gado”⁴².

Apesar de elogiar o casamento, que se realiza aos 25 anos para os homens e aos 15 para as mulheres, “devendo ser copiado por todos”, praticamente tudo o mais na cultura nativa era desprezível. “Contemplar um desses bárbaros nos dias de sua diplomacia é preparar os olhos para ver um composto de feições o mais horrível que se pode imaginar”⁴³, declarou. Nos rituais festivos, Paula Ribeiro encontra um momento desagradável em que eles “cantam ao som das suas buzinas, maracás e outros instrumentos infernais”⁴⁴.

Em suma, apesar de Francisco de Paula Ribeiro ter tido ideias avançadas para seu tempo em relação aos povos colonizados, pode-se perceber que ele admitia, de maneira sintética, dois tipos de indígena: os que estavam propensos à assimilação ao modo de vida do branco e os que eram resistentes a essas propostas. O primeiro foi, na medida do possível, tolerado, respeitado e até amparado; o segundo, combatido, amedrontado, exterminado se necessário fosse, para o cumprimento do trabalho Real.

Influências do pensamento ribeiriano

Destacando três dos principais autores da primeira metade do século XX, Parsondas de Carvalho, nos primeiros anos; Carlota Carvalho, cerca de duas décadas mais tarde; e Dunshee de Abranches, mais duas décadas posteriores, percebe-se uma continuação de algumas ideias em relação às percepções

41. *Ibidem*, p. 209.

42. *Ibidem*, p. 215.

43. *Ibidem*, p. 210.

44. *Ibidem*, p. 207.

deixadas por Francisco de Paula. Essas influências passaram pelo século XX e chegaram ao XXI em trabalhos de historiadores, poetas, compositores e artistas do sertão. Pode-se testificar que as percepções criadoras ribeirianas ainda continuam no pensamento e na escrita de muitos intelectuais.

Parsondas de Carvalho, sertanejo da Chapada, região de Grajaú, conheceu profundamente os sertões maranhenses. Como poeta e jornalista, além de jurista e professor, retratou muito bem as riquezas naturais do lugar e indicou sua potencialidade para a vida sertaneja. Para isso deu um engenhoso enfoque à questão geográfica do sertão.

Disse certa vez que se o pinheiro era a árvore favorita do suíço, para o sertanejo, o mesmo poderia falar-se do bacuri.⁴⁵ Ainda naquela época, demonstrou preocupação com a conservação da paisagem: “o machado do agricultor rotineiro, ignorante, que não conhece nem um dos processos de adubação e fertilização do solo abateu as florestas, e fez desaparecer as nascentes”⁴⁶.

Contudo, a maior parte da obra de Parsondas é dedicada à sociologia dos conflitos internos do sertão, especialmente ao episódio conhecido por “Guerra dos Leda”, conflito dessa família com a de Araújo Costa. O sertão, além de paradisíaco, foi retratado como um lugar de muita violência e desordem. Parsondas tentava combater isso escrevendo em jornais da capital do estado e do país, como o *Jornal do Brasil*, a fim de chamar a atenção das autoridades.

As mortes, perseguições políticas e ameaças chegaram a tais níveis que, mesmo quando o problema parecia estar se resolvendo por meio do poder público, a situação regredia e o autor, com certo ceticismo, expressava: “Para mim, nada era porque não conheço, dentro da Constituição de 24 de fevereiro, meio algum para o Governo Federal garantir o cidadão contra a tirania dos governos estaduais”⁴⁷.

Carlota Carvalho, referência das mais importantes sobre o sertão maranhense, realiza em sua obra uma densa descrição dos rios sertanejos e de outros elementos paisagísticos. Elabora igualmente uma abordagem social na qual apresenta a fundação de várias povoações importantes e desenha,

45. CARVALHO, 2007, p. 140.

46. Ibidem, p. 120.

47. Ibidem, p. 195.

dentre outras coisas, uma radiografia da vida intelectual do sertão. A autora tenta demonstrar que essa região se torna abrigo para muitos intelectuais, jornalistas, musicistas e poetas de alto nível.

Faz uma análise da Balaiada, movimento revolucionário ocorrido nos sertões do Maranhão e liderado por intelectuais e homens pobres, mestiços e vaqueiros. Tem um olhar favorável aos balaios que lutaram por melhores condições de sobrevivência e liberdade política. Para Carlota, nesse período, os melhores espíritos políticos estavam no sertão, para onde vieram perseguidos da capital após a independência. Eles vieram se esconder nas regiões de Caxias, Chapada, Pastos Bons e tornaram-se grandes lideranças.

Outro trabalho de grande importância para a construção de um olhar sobre o sertão, são as memórias do jurista e político Dunshee de Abranches. Este vivenciou vários acontecimentos políticos no final do século anterior às suas memórias, nas quais relatou alguns deles. Seu trabalho foi assumir a promotoria de Barra do Corda, próxima a Grajaú, com o objetivo maior de observar o intenso conflito existente entre as duas famílias tradicionais do lugar: a família de Araújo Jorge, conservador, e a de Leão Leda, liberal.⁴⁸

Para o promotor do sertão, que morava na Capital, a “Chapada”, como era denominada a região de Grajaú, por não ter leis acima do poder de certas famílias, era compreendida como um lugar de violência e decadência.

A Chapada foi “o lugar que recebeu assassinos, ladrões e bandidos” fugidos de outras regiões.⁴⁹ Com o tempo, aderiu ao movimento republicano e a todo um conjunto de valores locais. O sertanejo passou a ter outra imagem: “a alma nobre dos sertões é constituída por uma raça de homens fortes de honra e de espírito forte”⁵⁰.

Ao final de seu trabalho investigativo a serviço da Capital sobre os conflitos entre famílias, concluiu que o sertão da Chapada era conflituoso porque o sertanejo era apaixonado pelo seu chão e pela liberdade. O conflito, que era considerado uma esfinge para os administradores de São Luís, foi desvendado: o sertão precisa de leis, mas de suas próprias leis e não as da Capital.

48. ABRANCHES, 1993, p. 152.

49. Ibidem.

50. Ibidem.

Ele fala da visão que os políticos da capital, inicialmente compartilhada por ele, tinham do sertão: “A ideia que em geral fazem dessa região maravilhosa era falsa, a população desses vales opilada, roída pelas verminoses, devastada cruamente pela malária, não se podia confundir com a gente sã e forte daqueles soberbos planaltos”⁵¹.

Utilizou-se dos exemplos acima para expor como a percepção sobre o sertão foi se edificando por meio desses intelectuais da primeira metade do século XX sem fugir das percepções deixadas por Paula Ribeiro. Isso não quer dizer que suas impressões foram as únicas ou que esses autores não tiveram seu olhar próprio, diz apenas que houve uma irrefutável influência do militar em relação aos intelectuais posteriores. Isso ocorreu pelo contato direto ou indireto com sua obra, no reforço ou negação de ideias em relação ao sertão e ao sertanejo.

Três elementos evidentes encontram-se na obra de Paula Ribeiro e, em parte, nas obras dos intelectuais do século XX a respeito dos sertões: a região seria um lugar único em termos paisagísticos; porém, ausente do poder público; e que não tem no indígena a expressão do lugar, representação que pertence ao vaqueiro.

Referências

- ABRANCHES, Dunshee de. *A Esfinge do Grajaú*. Introdução de Jomar Morais. 1. ed. São Luís: Alumar, 1993.
- ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. 5. ed. rev. [Rio de Janeiro?]: Soc. Capistrano de Abreu; Briguiet, 1969.
- ARRUDA, Gilmar. *Cidades e sertões: entre a história e a memória*. Bauru: EDUSC, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- CABRAL, Maria do Socorro Coelho. *Caminhos do gado: conquista e ocupação do sul do Maranhão*. São Luís: Edições SECMA, 1992.

51. ABRANCHES, 1993, p. 154.

- CARVALHO, Parsondas. A Amazônia: do Gurupi ao Balsas. Conferência feito pelo Sr. João Parsondas de Carvalho na Sociedade de Geografia do Rio de Janeiro, em 24 de dezembro de 1901. In: DINO, Sálvio. *Parsondas de Carvalho: um novo olhar sobre o sertão*. Imperatriz: Ética, 2007.
- CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- COELHO, Celso Barros (coord.). *Memórias de Pastos Bons*. Imperatriz: Ética, 2005.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.
- NOVAIS, Fernando A. *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: HUCITEC, 2001.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A conquista do espaço: sertão e fronteira no pensamento brasileiro. *História, ciências, saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. S, p. 195-235, jul. 1998.
- PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- RIBEIRO, Francisco de Paula. *Memórias dos sertões maranhenses*. Reunidas aos cuidados de Manoel de Jesus Barros Martins. São Paulo: Editora Siciliano, 2002.
- RIBEIRO, Francisco de Paula. Roteiro da viagem que fez o capitão Francisco de Paula Ribeiro às fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goiás no ano de 1815 em serviço de S.M. Fidelíssima. In: FRANKLIN, Adalberto; CARVALHO, João Renôr F. de. *Francisco de Paula Ribeiro: desbravador dos sertões de Pastos Bons: a base geográfica e humana do sul do Maranhão*. Imperatriz: Ética, 2005.
- SAID, Edward, W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CAPÍTULO 5. PERCEPÇÕES INDÍGENAS SOBRE OS IMPACTOS DAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS NA AMAZÔNIA ORIENTAL

*Jaime Garcia Siqueira Junior
Juliana Mel Dias Santos Da Silva*

Introdução

Cada vez mais o planeta terra está presenciando consequências notáveis das mudanças climáticas, demonstrando que as influências do homem no equilíbrio natural do planeta estão tomando proporções gigantescas. No ecossistema amazônico, tem-se presenciado o aumento de queimadas, o que vem causando a redução das espécies menos tolerantes, além de graves mudanças de temperaturas. Essas alterações associadas ao desmatamento também têm gerado consequências hídricas para a região.¹

Nesse sentido, é inquestionável que as consequências das mudanças ambientais estão sendo sentidas no dia a dia das comunidades e nas terras que resguardam um rico patrimônio natural do Brasil. Dentre os grupos afetados, cabe ressaltar que os povos indígenas, em virtude de seus estilos de vida baseados, sobretudo, no uso e no manejo dos recursos naturais e da diversidade biológica das áreas em que vivem, experienciam de maneira mais severa e rápida as consequências dessas mudanças. Entretanto, é preciso reconhecer que tais povos não são apenas vítimas, mas protagonistas de ações que minimizam os efeitos das mudanças climáticas, sendo também excelentes observadores destas mudanças e impactos provocados à população, fazendo com que, dessa forma, os conhecimentos gerados sejam fundamentais no processo de investigação das mudanças ambientais.²

1. NOBRE *et al*, 2007, p. 22-23.

2. CORREIA; FILHO, 2011, p. 3.

Por isso, é preciso compreender e dar atenção às percepções e vivências indígenas sobre as mudanças climáticas, já que é uma visão pautada na própria vivência e observação desses indivíduos – o que é possível graças ao vasto conhecimento que eles possuem, que difere bastante da percepção dos não-indígenas.³

Assim, observando a grande dependência dos recursos naturais, o alto grau de conhecimento empírico, as crenças e práticas espirituais, surge a necessidade de investigar as percepções indígenas sobre os impactos que as mudanças climáticas vêm causando no modo de vida dessas populações.

De forma mais pontual, o presente trabalho busca identificar as percepções indígenas acerca das consequências das mudanças climáticas nas aldeias da Amazônia Oriental maranhense, nos territórios dos povos Timbira a partir de um breve levantamento sobre as formas de adaptação aos impactos dessas mudanças ambientais que as comunidades indígenas estão adotando. Assim, perpassamos por uma sucinta discussão sobre a importância dos saberes indígenas para a compreensão e o enfrentamento das problemáticas relacionadas às mudanças climáticas

Posto isso, para atingir o objetivo proposto, o trabalho, de natureza descritiva e abordagem qualitativa, usa como estratégia o reconhecimento das fontes secundárias. Ademais, foi realizada uma pesquisa de campo como instrumento metodológico principal, a fim de privilegiar as histórias de vida e os relatos orais, valorizando essas populações também como sujeitas desta investigação. Prioriza-se portanto, a metodologia da História Oral⁴ para compor o desenvolvimento deste estudo.

O contato realizado durante a pesquisa de campo ocorreu em duas etapas. Inicialmente, com entrevista individual, tendo como base perguntas pré-definidas para nortear o entrevistado de maneira que fosse

3. LIMA *et al*, 2018, p. 13.

4. “A história oral é uma metodologia primorosa voltada à produção de narrativas como fontes do conhecimento, mas principalmente do saber. [...] Por ser uma experiência através da qual se compartilha o registro das lembranças, transforma a narrativa em processo compartilhado que inclui em si as seguintes dimensões: estímulo ao narrar, ato de contar e relembrar e disponibilidade para escutar. Fala, escuta e troca de olhares compõem a dinâmica desse processo único e essencial à vida humana, pois não se vive em plenitude sem a possibilidade de escutar, de contar histórias e de se apreender sob a forma de conhecimento, ou melhor, de sabedoria, o conteúdo narrado” (DELGADO, 2010).

possível adentrar a temática, sem que o indivíduo ficasse limitado a um questionário fechado, permitindo que o relato oral e pessoal sobressaísse. Cabe destacar que foram definidos alguns personagens importantes dessas populações indígenas, para serem os fios condutores da investigação, por meio de suas próprias histórias de vida e de suas percepções sobre as mudanças que vêm ocorrendo no ambiente em que vivem.

Para a segunda etapa do projeto, realizou-se uma visita na aldeia São José, localizada em Montes Altos/MA, durante as festividades do “Dia dos povos indígenas”. Assim, foi possível realizar um primeiro contato com a comunidade e acompanhar brevemente o modo de vida e relação com a natureza. Posteriormente, foi realizada uma nova visita a aldeia São José, em que ocorreu uma palestra na qual, dentre as diversas pautas levantadas, foram discutidos os impactos das mudanças climáticas. Em seguida, foi possível realizar uma roda de conversa com algumas lideranças, com foco nas suas percepções sobre as mudanças ambientais que vem enfrentando nos últimos anos.

Por fim, foi realizado o cruzamento das informações levantadas ao longo do trabalho com os resultados obtidos, o que permitiu construir uma análise das percepções indígenas sobre os impactos das mudanças climáticas na Amazônia Oriental do Maranhão.

Percepções das mudanças climáticas em questão: conceitos e impactos

A princípio, mudanças climáticas podem ser consideradas como alterações no sistema climático terrestre, que podem advir do aquecimento global, de alterações na circulação oceânica ou de outros fatores.⁵

Para complementar este conceito, cabe abordar a definição da Convenção Quadro das Nações Unidas sobre Mudanças do Clima (UNFCCC), que trata mudanças climáticas como “mudança que possa ser diretamente ou indiretamente atribuída à atividade humana que altere a composição da atmosfera mundial e que se some àquela provocada pela variabilidade climática natural observada ao longo de períodos comparáveis”⁶.

5. TILIO NETO, p. 37-38.

6. IPCC, 2001 *apud* NASCIMENTO, 2013, p. 30.

Para o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), as mudanças climáticas podem ser causadas pela atividade humana ou por fatores naturais. Ou seja, dialogando com o conceito supracitado, mudanças climáticas podem ser consideradas alterações atípicas do clima, sejam elas naturais ou antrópicas.⁷

Em resumo, o conceito de mudança ambiental abordado no presente estudo é tido como aquela mudança que ocorre no meio ambiente, na comunidade, na floresta e todos os componentes do referido meio. Portanto, mudanças climáticas e mudanças ambientais serão consideradas sinônimas para este trabalho.

A partir disso, nota-se que no último século houve uma intensificação das mudanças do clima, em nível global, causadas pela ação humana. Com isso, as diferentes regiões do Brasil já vêm experimentando alterações em seus climas. O Painel Brasileiro de Mudanças Climáticas (PBMC) aponta que

A previsão é que essas mudanças afetem os sistemas naturais, humanos, de infraestrutura e produtivo do país, de maneira não uniforme. Um aumento da temperatura poderá conduzir a um incremento na frequência de eventos extremos nas diferentes regiões do Brasil, bem como uma alteração no regime de chuvas, com maior ocorrência de secas, inundações, alagamentos, deslizamentos de encostas e consequentes deslocamentos populacionais das regiões atingidas. Essas alterações terão consequências na sociedade, nos ecossistemas e nos diferentes setores da economia.⁸

Com base nestas informações, é possível compreender que o aumento das alterações no sistema climático global tem gerado notáveis impactos nos sistemas naturais e humanos no Brasil. Esses impactos reverberam de maneira abrangente, afetando desde a biodiversidade única dos ecossistemas amazônicos até as dinâmicas das comunidades que dependem diretamente dos recursos naturais para sua subsistência.

Nesse sentido, o aumento da frequência e intensidade de eventos climáticos extremos, como secas prolongadas e chuvas intensas, tem provocado desequilíbrios nos padrões climáticos tradicionais, aumentando

7. TILIO NETO, 2010, p. 71-72.

8. BRASIL, 2016, p. 6.

o risco de desastres naturais. Esses riscos e impactos são identificados a partir da capacidade de percepção do ambiente dos indivíduos.

De forma conceitual, a percepção ambiental pode ser definida como a tomada de consciência do ambiente pelo ser humano, relacionada à sua capacidade de gerar informações a partir dos impactos sofridos pelo meio ambiente.⁹

Sabe-se que cada indivíduo percebe, reage e responde diferentemente às ações sobre o meio ambiente. Para Bonatti *et al*: “A percepção da realidade depende de quem observa, e de quando e de onde se observa, ou seja, depende do observador e do contexto social, econômico e ambiental existente. Logo, a percepção emerge da relação estabelecida entre o observador e o contexto vivenciado por ele”¹⁰.

No caso dos indígenas, existe a construção de uma relação equilibrada entre cultura tradicional e ecossistemas naturais. Assim, possuem uma conexão com a natureza muito maior do que os não-indígenas, sendo donos de vasto conhecimento sobre o ambiente que vivem, tendo uma noção “local” minuciosa e aprofundada. Por isso, a valorização da percepção indígena sobre as mudanças climáticas é um ponto chave para a identificação de novas mudanças.

Amazônia oriental e os indígenas timbira: diálogo com o meio ambiente

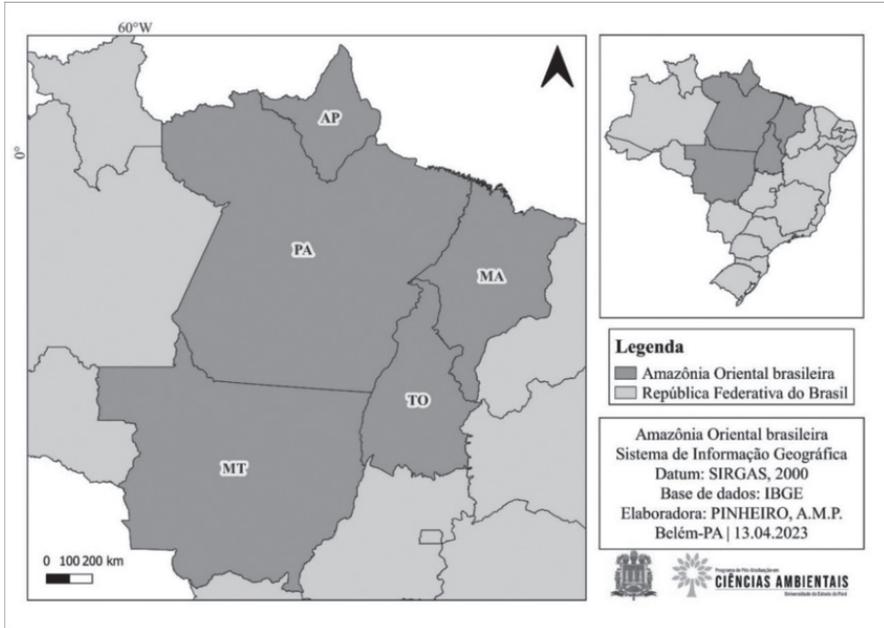
A priori, o bioma Amazônico corresponde a mais de 40% do território nacional e é constituído, principalmente, por uma floresta tropical, formada por distintos ecossistemas (Instituto Brasileiro de Florestas, 2020). Em 1953, com a criação da Lei 1.806, de 06.01.1953, a Amazônia Brasileira passou a ser chamada de Amazônia Legal, sendo dividida, adiante, em Amazônia Ocidental e Amazônia Oriental.

A Amazônia Oriental (Figura 1), espaço foco deste estudo, ocupa os estados do Pará, Maranhão, Amapá, Tocantins e Mato Grosso. No estado maranhense, a Amazônia ocupa cerca de 34,8% do território.

9. FAGGIONATO, 2012 *apud* NASCIMENTO, 2013, p. 15.

10. BONATTI *et al*, 2010 *apud* NASCIMENTO, 2013, p. 16.

Figura 1 – Mapa de localização da área de estudo.



Fonte: Pinheiro e Pontes (2023).

Santos *et al* apontam que a flora que se encontra na Amazônia maranhense está vulnerável às modificações no regime de precipitação¹¹, além de fortes aumentos da temperatura que têm projetado graves prejuízos às espécies que vivem na região, afinal estas não estariam adaptadas às condições climáticas que estão se formando; além de modificar a composição da flora maranhense, uma vez que sua localização geográfica torna a região mais vulnerável às mudanças climáticas.¹²

Portanto, sabe-se que essas alterações têm a capacidade de provocar intensos prejuízos ecológicos, econômicos e, especialmente, sociais. Neste último, destacam-se os povos indígenas como os indivíduos mais afetados por essas mudanças no território amazônico oriental. Isso porque o estilo de vida indígena se apoia em uma grande dependência dos recursos naturais, tendo seus modos de vida baseados quase exclusivamente no uso e manejo de recursos advindos da natureza. Tais recursos servem de base

11. Entende-se por precipitação a água proveniente do vapor de água da atmosfera depositada na superfície terrestre sob qualquer forma: chuva, granizo, neblina, neve, orvalho ou geada.

12. SANTOS *et al*, 2017, p. 2552.

para a alimentação, arquitetura e práticas culturais, ou seja, aquilo que extraem da natureza é a base para a vivência e sobrevivência das comunidades indígenas.¹³

Para isso, os indígenas realizam um manejo florestal sustentável. Trata-se, em resumo, da utilização dos recursos naturais sem degradar a floresta, uma característica ímpar que permite o uso das riquezas que a natureza oferece sem causar grandes danos, gerando pouco impacto ao meio, fazendo um bom uso da floresta e, assim, construindo uma relação harmoniosa com a natureza.¹⁴

Por consequência, os povos indígenas possuem um olhar refinado para identificar mudanças sutis no meio ambiente. Seus conhecimentos acumulados fazem deles excelentes observadores das mudanças ambientais.¹⁵ É preciso reforçar também que cada povo determina seu modelo de gestão, faz suas análises e interpretações acerca das mudanças observadas no mundo.¹⁶

Ciente disso, esta investigação teve como objeto os povos indígenas Timbira, que pertencem à família linguística Jê, sendo formados pelos povos Apinayé, Krahô, Krikati, Gavião Pykobjê, Gavião Parkatejê, Apanjekrá-Canela, Ramkokamekrá-Canela, Krepynkatejê e Krênjê. Atualmente, estão divididos em oito Terras Indígenas localizadas no norte do estado do Tocantins, sul do estado do Maranhão e leste do estado do Pará, sendo elas Kraholândia e Apinajé (TO), Krikati, Governador, Kanela, Porquinhos, Geralda do Toco Preto (MA) e Mãe Maria (PA). Apesar de existirem algumas diferenças sociais e linguísticas, esses povos possuem traços culturais similares.¹⁷

Tratam-se de povos tradicionalmente caçadores e coletores que realizam o manejo dos recursos naturais durante séculos. Dentre suas atividades de dependência da natureza, estão a pesca, caça, coletam frutos, manejo de roças e as corridas de tora, que necessitam de madeiras es-

13. NASCIMENTO, 2013, p. 14.

14. NAHU, 2011, p. 15.

15. CORREIA; FILHO, 2011, p. 1.

16. LIMA *et al*, 2018, p. 10.

17. PLANO DE GESTÃO..., 2012, p. 9.

pecíficas para acontecerem, como o buriti ou a barriguda. Por isso, são indivíduos que possuem vasto conhecimento sobre os animais, plantas, raízes, frutos e solos.

Por conta disso, ao longo da sua existência, desenvolveram estratégias de caça e plantação, além do reconhecimento da região que estão inseridos para entender o ambiente e qual funcionalidade ele pode ter. Assim, têm o conhecimento do melhor local para plantar, caçar e extrair madeiras boas para uso, isso permite que estas comunidades sejam capazes de identificar pontualmente as mudanças ambientais.¹⁸

Ademais, além de perceber estas mudanças, os indígenas também são capazes de identificar os impactos causados. Conforme Ailton Krenak:

Muito antes dos complexos sistemas de medição e monitoramento dos brancos darem o sinal de perigo, nossos avós já mostravam como nossas caças iam se afastando das aldeias, e muitas de nossas plantas medicinais desapareciam de seus habitats, como ocorreu na nossa região do Médio Rio Doce, onde vive o povo Krenak.¹⁹

Cabe ressaltar que este cenário não é isolado. No levantamento *Amazad Pana'adinhan: percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua/RR* (2014), realizado a partir da iniciativa do Conselho Indígena de Roraima (CRI) e das comunidades indígenas da Serra da Lua, dentre os vários casos, indígenas da terra Malacacheta, localizada no estado de Roraima, relatam que muitas áreas preservadas estão sendo invadidas por queimadas, o que tem causado a extinção de algumas plantas, além do desaparecimento de algumas espécies que eram destinadas a caça e pesca.

De forma semelhante, Marcelo Manhuari Munduruku, professor do Povo Munduruku, relata que:

A mudança do clima para o povo Munduruku é considerada como um grande problema para o modo de vida de nosso povo, levando em consideração a interferência que a mesma causa no processo natural do ciclo de estações do ano, impactando vários aspectos da agricul-

18. PLANO DE GESTÃO..., 2012, p. 9.

19. LIMA *et al*, 2018, p. 21.

tura tradicional, da pesca artesanal, assim como na realização de atividades ligadas à produção de alimentos.²⁰

Tipuici Manoki aborda o cenário da aldeia Treze de Maio, em que:

Sabíamos os meses da chuva, quando era tempo seco e frio, dessa forma era possível saber quando deveríamos derrubar a roça, tacar fogo, plantar e colher, tudo isso era acompanhando a mãe natureza. Nos dias atuais não é mais possível fazer isso porque não se sabe mais as estações do ano e não dá mais para acompanhar a lua também.²¹

O povo Manoki também vem sofrendo com as mudanças climáticas. Manoel Kanunxi aponta que:

O Povo Manoki, no momento, se preocupa bastante com a questão das mudanças climáticas porque a gente não tem mais o controle dos ciclos da natureza como a gente tinha antigamente [...] Tinha as épocas certas de chuva, época certa de seca, época certa de plantar e colher. Hoje em dia, a gente planta certas coisas nas épocas em que a gente era acostumado a plantar, mas não dá resultado. E, quando dá, as produções vêm atrasadas, fora de época, e não é mais rico como era antes. A gente não tem mais as épocas certas de nada. O tempo está sendo maluco!²²

Em síntese, a partir dos estudos realizados em algumas regiões do Brasil, é possível elencar que entre os principais impactos percebidos pelos indígenas do Brasil estão a diminuição ou escassez de pesca e caça, comprometimento de roças e a consequente grave escassez de alimentos e os riscos à segurança alimentar, além do comprometimento de rituais e práticas culturais.

Na percepção dos indígenas Timbira, os principais impactos estão relacionados a diminuição da oferta de caça e frutas, perda da agrobiodiversidade²³, alterações no regime de chuvas e intensificação das queimadas.

20. Ibidem, p. 31.

21. Ibidem, p. 38.

22. Ibidem, p. 47.

23. A agrobiodiversidade pode ser compreendida como a parcela da biodiversidade utilizada pelo homem na agricultura, ou em práticas correlatas, na natureza, de forma domesticada ou semi-domesticada.

Para um povo que tem seu modo de vida baseado na caça, na pesca e na coleta, estes impactos recaem com maior peso.²⁴

Os saberes indígenas e as medidas de adaptação

A dificuldade dos não-indígenas em compreender e dar atenção às percepções indígenas sobre os impactos causados pelas mudanças climáticas é um considerável impasse para o processo de desenvolvimento de medidas de adaptação às mudanças climáticas, dado que existe uma supervalorização das tecnologias em detrimento das vivências humanas.²⁵

É evidente que não se pode descartar a eficiência e importância dos equipamentos tecnológicos para a análise e identificação de mudanças ambientais, todavia os conhecimentos indígenas são baseados nas vivências diárias e na observação da natureza que, por conta de seus ensinamentos ancestrais, permitem uma percepção mais detalhista dessas mudanças.

No entanto, os discursos não-indígenas ao longo dos tempos sempre abordam os saberes indígenas como pura fantasia, sequestrando e distorcendo esses conhecimentos. Mas, longe disso, os conhecimentos indígenas são repletos de tecnologias e saberes milenares, capazes de perceber, entender e se adaptar à natureza e de causar fortes influências na humanidade e no futuro.²⁶

Adicionalmente, cabe frisar que além dos conhecimentos tradicionais que podem contribuir para compreender as mudanças e impactos, os povos indígenas têm elaborado diversas estratégias para lidar com a mudança ao longo de suas histórias milenares. Isso porque, torna-se cada vez mais necessário desenvolver ações voltadas à diminuição dos impactos negativos das mudanças climáticas, e estas precisam ser desenhadas em diálogo com as comunidades afetadas e não apenas desenhadas para elas.²⁷

Tipuici Manoki reforça que:

24. PLANO DE GESTÃO..., 2012, p. 16.

25. *Ibidem*, p. 13.

26. NDLOVU, 2017, p. 128.

27. LIMA *et al*, 2018.

Já contribuímos muito com a humanidade, mas, para contribuir mais ainda, precisamos ser ouvidos pelos órgãos que tomam decisões, e, acima de tudo, a lei neste país precisa ser cumprida. A sociedade precisa entender que as frutas não nascem nas prateleiras de um supermercado e que a água que bebem não sai como em um passe de mágica da torneira.²⁸

Assim, Severiá Idioriê defende que uma possível proposta de intervenção para essas questões poderia iniciar a partir de rodas de conversas entre os povos indígenas, seminários em universidades, mostras socio-culturais ambientais e reunião com líderes políticos locais, estaduais e federais.²⁹

De acordo com o Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira:

Desde o início da década de 90 os *mehin*³⁰ vêm discutindo estratégias para o enfrentamento dos desafios impostos pelo contato com a sociedade nacional e o confinamento territorial: o crescimento populacional dentro e no entorno de suas terras, os impactos socioambientais decorrentes da implantação de projetos de infraestrutura, o avanço da fronteira agrícola na região que habitam e o surgimento de novas necessidades de bens e serviços.³¹

O próprio plano (Figura 2) é uma das medidas adotadas pelos Timbira como uma ferramenta para enfrentar estes desafios, sendo fruto de um trabalho realizado pelos povos Timbira do Maranhão e Tocantins em parceria com a Associação *Wyty-Catê*³² e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

28. Ibidem, p. 39.

29. Ibidem, p. 27-28.

30. Autodenominação dos povos Timbira.

31. PLANO DE GESTÃO..., 2012, p. 16.

32. A Associação Wyty Catê representa os povos Timbira na relação com as instituições da sociedade nacional, visando influenciar políticas públicas em saúde, educação, conservação ambiental e outras áreas, de modo a garantir as práticas socioculturais diferenciadas e a integridade de seus territórios.

Figura 2 – Plano de Gestão Territorial



Fonte: Associação Wyty-Catê Das Comunidades Timbira Do Maranhão e Tocantins, 2012.

Para que este plano pudesse ser desenvolvido e adotado como medida de enfrentamento, foram utilizados os mapeamentos participativos desenvolvidos pelo Projeto *Mentwajê* Ambiental³³ desde 2004. O programa, que também pode ser visto como uma medida adaptativa, tem como objetivo formar jovens críticos da situação socioambiental de suas terras, a fim de serem capazes de contribuir na tomada de decisões relativas ao futuro e à sustentabilidade de seus territórios.³⁴

Além destas ações maiores, as aldeias – ainda que de forma individual – buscam adotar medidas de adaptação que condizem com as necessidades particulares de cada grupo, como tentativas de aplicar novas técnicas de cultivo, manejo e criação de animais, tentativas de reflorestamento, dentre outras medidas.

Dado o exposto, torna-se claro que as tecnologias não-indígenas para identificação das mudanças ambientais devem atuar em conjunto com os saberes indígenas, para que possam ser percebidas de forma mais eficiente e rápida e, assim, sejam desenvolvidas medidas de adaptação verdadeiramente eficazes pensadas por e para os indígenas.

33. O termo *Mentwajê* é utilizado para se referir aos jovens Timbira.

34. PLANO DE GESTÃO..., 2012, p. 24.

Percepções timbira

Com relação à percepção dos indígenas Timbira sobre os impactos causados pelas mudanças climáticas nos seus territórios, na Amazônia Oriental, foi possível, por meio das metodologias aplicadas, levantar informações relevantes acerca dos problemas ambientais enfrentados pelas comunidades.

Assim, no que se refere aos impactos que as mudanças climáticas exercem no meio de vida tradicional da população indígena, a partir das entrevistas e diálogos promovidos, foi possível identificar uma padronização de respostas que afirmam que mudanças na alimentação – como a caça, pesca e coleta de recursos –, no cultivo na terra e nos costumes tradicionais são os impactos mais notáveis para os indígenas Timbira.

Cabe destacar os depoimentos de Jonas Polino Gavião, professor e liderança indígena, oriundo da aldeia Governador, terra indígena de mesmo nome, localizada em Amarante/MA. Em sua fala, Jonas relata sobre a instabilidade das chuvas que enfrentam atualmente:

Agora tá tudo mudado. Por exemplo, a chuva quando eu era criança [...] iniciava a chuva era setembro, dia 20 para frente, aí a partir dali o povo começa a limpar suas roças, preparar as sementes, para poder plantar porque aí é o período que vai chover. Só que na minha percepção eu venho vendo que não tá mais assim. Mudou totalmente. Não chove na época certa. A gente não consegue mais plantar o que a gente plantava naquele mês, naquele período, porque tá mudado o tempo. [...] Por exemplo, esse ano, a chuva começou muito tarde.³⁵

Assim, muitas famílias estão perdendo suas colheitas por plantar cedo demais e sem chuva ou por aguardar a primeira chuva para plantar e acabar perdendo o período chuvoso. Em alguns casos, algumas famílias sequer chegam a plantar suas roças, por medo de não chover o suficiente.

A comunidade em que Jonas está inserido, a partir de seu relato, também tem enfrentado problemas relacionados ao calor excessivo.

35. Entrevista com Jonas Polino Gavião, concedida a Juliana Mel Dias Santos da Silva. Imperatriz, 01 de fevereiro de 2023.

O calor aumentou bastante. A chuva chovia no seu tempo e verão tinha seu tempo também. Hoje não é mais e a quentura tá muito quente, às vezes eu fico pensando: será que eu vou morrer dessa doença chamada hipertermia, calor mata né. [...] As secas aumentou, na nossa área a gente tem esse problema.

Afirma que, por vezes, as sementes plantadas acabam não brotando porque cozinham dentro da terra com o calor. Por conta destes fatores, Jonas relata que a comunidade tem enfrentado uma escassez de frutas e legumes.

As plantas, ela crescia abundante. Hoje não funciona dessa forma. Tem escassez de crescimento de plantas, de legumes que a gente planta. Eu trabalho na roça também [...] e é uma complicação para nós. [...] Eu falo assim porque como eu trabalho na roça ainda eu percebo que quando a gente planta e a chuva é boa, as plantas cresce porque tá chovendo no seu tempo certo. Mas hoje não é mais, aí você não sabe se vai plantar. Muitos plantam e em vez de crescer, ela morre as sementes tudinho, não nasce nada, porque calor mata. Acaba perdendo tudo.

Além disso, a pesca também está sendo afetada. Segundo Jonas, não há mais peixes suficientes para todos, uma vez que o inverno fraco não acumula água suficiente para os peixes subirem o rio.

Também informa que com a construção de uma represa na região, as nascentes de água que tinham no território secaram, fazendo com que precisem sair das limitações em busca de peixes.

Os riachos estão secando. [...] As nossas nascentes elas seca, não tem mais água. Aí a gente não tem peixe, não tem água. E eles sai para pescar onde tem riacho, onde tem água, onde tem peixe. Aí tá errado porque a gente agora vive numa terra limitada. [...] então eles saem para pescar e as vezes confrontam com os dos das propriedades [...] se a pessoa tiver bom, consciência e tem sensibilidade, ele deixa o povo pescar.

Já as caças estão sendo afetadas pelos verões muito quentes, o que atrapalha a reprodução de alguns animais, além do desmatamento, que acaba expulsando os animais e dificultando a caça na região. Sobre o desmatamento, Jonas ainda relata que:

A roupa da terra é as plantas, é as árvores, é as madeiras e as copas que tá lá em cima dela e quando a gente deixar pelado vai sofrer, vai ter mais consequência disso e eu venho percebendo isso porque onde tiver mata, chove bem, onde não tem não chove bem. É muito calor, você não vê nenhuma árvore, é tudo desmatado, é um deserto que traz mais calor para nossa vida. [...] Eu vivo numa terra coletiva e eu tenho essa preocupação de não desmatar.

Como forma inicial de enfrentar tal cenário, Jonas Polino relata que está trabalhando para desenvolver um projeto de sua comunidade em diálogo com a brigada de reflorestamento de árvores frutíferas típicas da região que estão em escassez. Além de reforçar a necessidade de estabelecer diálogos entre indígenas e não-indígenas.

Outro depoimento relevante foi o de Diolina Jõohyh Krikati, uma das coordenadoras da Articulação das Mulheres Indígenas do Estado do Maranhão (AMIMA), oriunda da aldeia São José (TI Krikati), localizada em Montes Altos/MA. Em seu relato aponta que as mudanças climáticas têm provocado inúmeros impactos nas comunidades, atingindo diretamente a roça e provocando prejuízos no plantio.

Teve pessoas que perderam (as roças), não teve produção por causa dessas mudanças. Por exemplo, plantou no mês que plantava, não deu porque não teve chuva. Ou achando que não ia chover, choveu. Toda pessoa que botava roça ou o caçador perceberam essa mudança. Dizem ‘rapaz mudou demais o clima, não tá mais chovendo o que era pra chover. Já era para ter parado de chover, tá chovendo ainda. Já era para estar chovendo e não chove.’³⁶

Diolina Jõohyh aponta que a irregularidade nas chuvas vem provocando muitos prejuízos nas roças. Ocorreu de alguns indígenas plantarem à espera de chuva e não chover, ou, por acreditarem que não ia chover, deixarem de plantar e acabar chovendo. Os plantadores e os anciãos têm comentado cada vez mais que os períodos chuvosos estão extremamente irregulares.

36. Entrevista com Diolina Jõohyh Krikati, concedida a Juliana Mel Dias Santos da Silva. Aldeia São José Krikati, 18 de jun. de 2023.

Relatou também as dificuldades da coleta de frutos, apontando que:

Convivo com pessoas que dependem da colheita da bacaba, por exemplo, para terem uma rendazinha e tem momentos que a safra não está boa para coletar, para ter uma renda ou até pro próprio consumo. Ela não tá boa no plantio, na colheita. [...] Teve momento que teve muita safra de bacaba que ela foi até no mês de abril ou maio, ela durou muito tempo. Mas agora, no próximo, não teve essa duração dessa safra, foi pouco. Acho que no ano passado não teve nem buriti. [...] Tem ano que não dá, mas não assim, da gente não chegar a ter nada. A gente percebe, deu, mas deu pouco. Mas a gente dizer que eu não chegar a comer um buriti, aí é demais.

Assim como no relato de Jonas Polino, Diolina Jõohyh abordou sobre a escassez de chuvas que prejudicam a pesca, impactando a alimentação dos indígenas que dependem exclusivamente da natureza. Apontou que a comunidade já está em prejuízo por conta da construção da Usina Hidrelétrica de Estreito, e não conseguem pescar a mesma quantidade de antes e, em alguns casos, sequer encontrar espécies de pescados que existiam na região.

Além da usina, aponta que com o aumento das temperaturas, os riachos que costumavam pescar secaram, prejudicando tanto a pesca quanto a caça, uma vez que muitos animais costumam buscar locais com água para se refrescar, mas com a seca esse hábito não é mais viável. Em sua fala relata:

Com essas mudanças climáticas, como que a gente vai ficar? Como que vai ficar os nossos rios e nossos riachos? Os nossos riachos no tempo do verão o indígena vai pescar com a família para pegar um peixe para se alimentar para alimentar seus filhos. Agora tá um solzão e secou totalmente aquele riachozinho que ele ia pescar, ai aonde que eu vou pescar? A gente fica se procurando: aonde que eu vou pescar agora. E a caça também, ela vai naquele local que o caçador vai porque tinha uma aguazinha, um bebedourozinho dele, e agora?

Informa também que o desmatamento tem espantado os animais e dificultado a caça na região, fazendo com que os indígenas tenham que se locomover ainda mais na busca de caça. O que demonstra que as mudanças climáticas podem gerar insegurança alimentar para as famílias que dependem exclusivamente da natureza.

O desmatamento também está forçando os indígenas a saírem das TIs em busca de madeira de qualidade para construção. A cultura corre riscos, como a corrida de toras, que precisam de madeiras específicas para serem realizadas, e com o desmatamento, o acesso a essas madeiras está em risco.

Dentro dos relatos, notou-se que essa interferência na alimentação causada pelas mudanças climáticas está tornando os indígenas mais dependentes dos recursos das cidades. Como afirma Diolina Jõohyh, o indígena na ausência de caça, busca na cidade o seu alimento, isso quando aquela família possui alguma renda.

Para mais, ao longo dos contatos realizados com os Timbira, foi possível colher narrativas de lideranças como o Cacique João Nonoy Krikati, Wagner Krikati, Arlete Krikati que reforçaram os relatos acima, apontando o cenário de graves mudanças climáticas enfrentado pelos indígenas.

Dentre estes, é válido ressaltar o que Arlete Krikati, durante uma roda de conversa na aldeia São José Krikati, aponta:

O desmatamento vem acontecendo e nós fica muito triste, nós que mora aqui dentro da terra indígena Krikati. [...] Nós precisa de apoio assim, para desintrusar a nossa terra para ficar limpo, passar pente fino e tirar esses brancos que mora aí desmatando. [...] Se não, vamos ficar esperando boa vontade do autoridade que briga por nós, eles vão deixar só a terra limpa, não vão deixar mais madeira de leite que não tem mais. O pouco que tem nós vem defendendo em nossa terra.³⁷

Diante do exposto, é certo que, tal como apresentado no Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Timbira (2012), atualmente os indígenas Timbira relatam as alterações no regime das chuvas, a intensificação das queimadas, os prejuízos nas roças e a diminuição de caça, pesca e árvores frutíferas como sendo os principais impactos relacionados às mudanças ambientais na região.

Ficou claro que seu modo de vida baseado nos conhecimentos tradicionais adquiridos sobre o ambiente que estão inseridos está sob ameaça, uma vez que as mudanças climáticas têm transformado a forma com que os

37. Entrevista com Diolina Jõohyh Krikati, concedida a Juliana Mel Dias Santos da Silva. Aldeia São José Krikati, 18 de jun. de 2023.

indígenas Timbira precisam lidar com a natureza. As estratégias de plantio estão perdendo a eficácia, as rotinas da comunidade e a busca por alimento necessitam de novas adaptações para a garantia da sobrevivência dos povos.

Em suma, à luz das reflexões apresentadas nos discursos e evidenciadas ao longo deste trabalho, é inquestionável que as comunidades indígenas Timbira testemunham contemporaneamente as manifestações das mudanças climáticas na região e sofrem cada vez mais com seus impactos. Portanto, destacam-se as mudanças no padrão de chuvas, a intensificação de incêndios, os prejuízos substanciais nas práticas agrícolas e a escassez de caça e pesca, como os principais impactos causados pelas mudanças climáticas na Amazônia Oriental percebidos pelos indígenas Timbira.

Considerações finais

Por fim, constatou-se que apesar dos indígenas não possuírem o conhecimento ocidental acerca das mudanças climáticas e seus impactos globais, demonstram ter um olhar refinado das mudanças ambientais, além de compreender as consequências destas no meio e na vida da comunidade, por vezes, de maneira mais rápida que os estudos ocidentais. Assim, comprova-se que a visão das comunidades residentes na Amazônia Oriental é essencial para a caracterização dos problemas ambientais na região.

Por isso, é indispensável intensificar os estudos que buscam abrir espaço para as percepções e conhecimentos tradicionais dos indígenas, visto que estes indivíduos são grandes fontes de conhecimento capazes de reconhecer até as pequenas mudanças ambientais que ocorrem nos seus territórios.

Dessa forma, os povos indígenas podem contribuir fortemente com a construção de estratégias eficazes de enfrentamento às mudanças climáticas, visto que suas percepções não apenas complementam os dados científicos, mas também enriquecem as abordagens de adaptação e mitigação, uma vez que incorporam séculos de conhecimento acumulado sobre a relação harmoniosa entre o ser humano e a natureza, tão essenciais para a preservação da Amazônia Oriental e do planeta como um todo. Destarte, ficam abertos espaços para futuros desdobramentos de investigação, que possam investigar as estratégias da adaptação e mitigação adotadas pelos indígenas Timbira.

Referências

- BRASIL. *Plano Nacional de Adaptação à Mudança do Clima Volume I: estratégia Geral*. Brasília: MMA, 2016.
- BRASIL. *Legislação da Amazônia*. Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia, 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/sudam/pt-br/acesso-a-informacoes/institucional/legislacao-da-amazonia>. Acesso em: 24 jul. 2023.
- CORREIA, Cloude de Sousa; FILHO, Henyo T Barretto. *Povos Indígenas e Mudanças do Clima: da adaptação à escala microrregional à contribuição para a política nacional*. 2011. Disponível em: www.academia.edu/9957632. Acesso em: 13 fev. 2023.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História Oral: memória, tempo e identidade*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 13-66.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE FLORESTAS (ed.). *Bioma Amazônico*. Londrina: 2020. Disponível em: <https://www.ibflorestas.org.br/bioma-amazonico>. Acesso em: 18 jun. 2023.
- LIMA, Artema *et al* (org). *Mudanças Climáticas e a Percepção*. 2. ed. Mato Grosso: OPAN, 2018.
- NAHU, André Costa. *Mudanças climáticas e aquecimento global na visão dos povos indígenas*. Manaus: COIAB, 2011. Disponível em: www.terrabrasil.org.br/ecotecadigital/index.php/estantes/diversos/2444-mudancas-climaticas-e-aquecimento-global-na-visao-dos-povos-indgenas. Acesso em: 9 jun. 2023.
- NASCIMENTO, Kaline Rossi do. *Percepção de indígenas Yawanawá sobre mudanças ambientais no Acre*. Florianópolis: UFPR, 2013. Monografia (Especialização em Gestão Florestal do Setor de Ciências Agrárias) – Universidade Federal do Paraná, Florianópolis, 2013.
- NDLOVU, Morgan. Por que saberes indígenas no século XXI? Uma guinada decolonial. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, ed. 1, v. 1, p. 127-144, 2017.
- NOBRE, Carlos *et al*. Mudanças climáticas e Amazônia. *Ciência & Cultura*, São Paulo, v. 59, n. 3, 2007.

- OLIVEIRA, Alessandro Roberto de; VALE, Sineia Bezerra do (org). *Amazad Panaáadinhan: Percepções das comunidades indígenas sobre as mudanças climáticas – Região Serra da Lua – RR*. 1. ed. Roraima: Conselho Indígena de Roraima – CIR, 2014.
- PINHEIRO, Ana Manoela Piedade; PONTES, Altem Nascimento. Âmbito legal e prático: os pedestres nas capitais da Amazônia Oriental brasileira. *Revista Foco*, Curitiba, v. 16, n. 10, p. 01-29, 2023. Disponível em: www.researchgate.net/publication/374490107. Acesso em: 14 nov. 2023.
- PLANO DE GESTÃO territorial e ambiental das Terras Indígenas Timbira Hêmpejxà ampô pjë inpej. Associação Wyty-Catë dos Povos Timbira do Maranhão e Tocantins [e] Centro de Trabalho Indigenista. Uberlândia: 2012.
- SANTOS, Ainoã Perez Sousa *et al.* Risco e vulnerabilidade da biodiversidade maranhense relacionados ao clima. *In: SIMPÓSIO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA FÍSICA APLICADA*, 17., 2017, Campinas. *Anais [...]*. Campinas, 2017, p. 2551-2555.
- TILIO NETO, Petrônio de. *As mudanças climáticas na ordem ambiental internacional*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

CAPÍTULO 6. TERRITORIALIDADES E “GEOSSÍMBOLOS” DA IGREJA CATÓLICA EM AÇAILÂNDIA/MA¹

*Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves
Wudson Almeida da Silva*

Introdução

As territorialidades e os “geossímbolos” contidos na organização espacial da Igreja Católica em Açailândia constituíram o objeto de estudo da pesquisa realizada no Programa de Bolsa de Iniciação Científica da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão, tendo como foco de discussão o conceito de território na perspectiva da geografia cultural. Dessa forma, este texto propõe compreender as territorialidades da Igreja Católica em Açailândia, por meio dos geossímbolos construídos a partir de ações praticadas em seu território.

A territorialidade de um grupo ou de uma instituição é a representação de atitudes, valores e da experiência do ser no mundo e as experiências são marcadas por representações espaciais e evidenciadas nas simbologias. Muitas vezes essas simbologias constituem-se em um dado segmento do espaço, resultado da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição, como é o caso da Igreja Católica, na qual o território apresenta um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são religiosos.

A Igreja Católica está presente no Brasil desde o início da formação territorial deste país, e esta instituição possui ações que incluem desde a catequese à conquista de território, além de atuar como organizadora de

1. Texto resultante de Projeto de Iniciação Científica desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa Socioeconômica (GPS).

espaços, de paisagens e territorialidades da cultura brasileira com os símbolos do catolicismo. São diferentes ordens e congregações que se fixaram em terras brasileiras. O antigo povoado nas décadas de 1950 e 1960 que se tornaria a cidade de Açailândia na década de 1980 não fugiu dessa realidade. A Ordem dos Frades Menores Capuchinhos (OFMcap), por meio dos frades italianos, chegaram no povoado procurando falar de Deus para o povo residente nas margens da rodovia.

Dessa maneira, tornam-se pertinentes os estudos das territorialidades da Igreja Católica em Açailândia, considerando os questionamentos: Como se formam as territorialidades da Igreja Católica em Açailândia? Existe uma rede no espaço geográfico de Açailândia social formada pelas territorialidades da Igreja Católica em Açailândia? Quais são os “geossímbolos” da Igreja Católica em Açailândia?

A metodologia pela qual o projeto foi desenvolvido está apoiada na Geografia Cultural com aporte da geografia humanista e fenomenológica. Dessa forma, esta pesquisa, de abordagem qualitativa, de tipologia descritiva e explicativa, parte da técnica de entrevistas semiestruturadas com perguntas abertas. Segundo Marconi e Lakatos, essas abordagens permitem ao entrevistador liberdade para desenvolver a pesquisa de acordo com a situação específica. Observações do participante, caracterizadas como “a interação entre investigador e grupos sociais, visando coletar modos de grupo sistemáticos, diretamente do contexto ou a situação específica do grupo”². Outra atividade realizada foi o levantamento bibliográfico de artigos, livros, teses, dissertações e publicações vinculadas ao tema Geografia da Religião, territorialidades e espaço religioso.

Durante o projeto, foram executados trabalhos de campo. Estes trabalhos consistiram em observações de eventos religiosos, identificação e caracterização de espaços e símbolos religiosos e análises das territorialidades religiosas. Foram realizados, ainda, aplicação de questionário, entrevistas e registros fotográficos para a execução das análises.

2. MARCONI; LAKATOS, 2011, p. 281.

Território, Territorialidade e Geossímbolos

Rogério Haesbaert analisa o território com diferentes enfoques, e, em uma das suas classificações, aponta uma vertente cultural que “prioriza dimensões simbólicas e mais subjetivas, o território visto fundamentalmente como produto da apropriação feita através do imaginário e/ou identidade social sobre o espaço”³.

As contribuições dos geógrafos sobre território neste século apresentam a retomada do conceito a partir da segunda metade do século XX, relacionando o *status* atual do referido conceito às mudanças no pensamento da Ciência Geográfica. Saquet e Spósito agregam diferentes abordagens sobre território a partir das contribuições de estudos dos diferentes ramos da Geografia e afirmam:

Isso revela-nos claramente a existência de diferentes perspectivas epistemológicas de abordagens, concepções e geografias que se constituem a partir das escolhas filosóficas, ontológicas e políticas dos autores e grupos de estudos, caracterizando um momento-período de expansão e diversificação da geografia no Brasil.⁴

Os estudos, de um modo geral, possuem como marco teórico as ideias de Ratzel “que efetua uma abordagem geopolítica, entendendo o território como área de recursos naturais”⁵, conforme análise sobre Ratzel feita por Saquet. Assim como “um discurso sobre território essencialmente fixado no referencial político do Estado”⁶, conforme análise feita por Souza. Além disso, as discussões de território no Brasil estão em consonância com as contribuições de Raffestin em *Por uma Geografia do Poder*.⁷

Ao discutir sobre a amplitude do conceito de território, Haesbaert expõe que “a Ciência Política enfatiza sua construção a partir de relações de poder; a Economia percebe-o como um fator locacional; a Antropologia destaca sua dimensão simbólica e a Geografia diz respeito à espacialidade humana”⁸.

3. HAESBAERT, 2004, p. 18.

4. SAQUET; SPÓSITO, 2009, p. 14.

5. SAQUET, 2007, p. 30.

6. SOUZA, 2007, p. 85.

7. RAFFESTIN, 1993.

8. HAESBAERT, 2004, p. 37.

A territorialidade religiosa significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições no sentido de controlar um dado território, onde o sentido do poder do sagrado e que reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo.

Rosendahl, ao discutir territorialidade, afirma que:

A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço.⁹

O território é um “[...] *continuum* funcional simbólico”; pode ser um “abrigo”, “lar” e/ou “segurança afetiva”, mas pode também ser expresso num sentido funcional, como “[...] controle físico, a produção e o lucro”¹⁰.

A consciência de pertencimento e a apropriação simbólica do território produzem e cristalizam a territorialidade, o sentimento de pertencimento do sujeito com o lugar, que se traduz em vivências e sentimentos nos quais se desdobram relações que se internalizam e produzem a ideia de pertencimento. Esses “[...] laços de identidade se manifestam na convivência com o lugar, com o território [...]”¹¹.

Gil Filho entende que a territorialidade do sagrado se constitui quando uma instituição religiosa materializa em sua estrutura física no território e se apropria deste de forma simbólica. Ou seja, “a territorialidade é o atributo de determinado fato social no qual o poder é imanente”¹². Ainda falando da questão da territorialidade, é relevante o fato de a Igreja Católica nos últimos anos questionar seu processo de organização e articulação espacial orientado por uma fixa territorialização. Tudo isso está claro na declaração da CNBB:

A territorialidade é considerada, há séculos, o principal critério para concretizar a experiência eclesial. Essa concepção está ligada a uma realidade mais fixista e estável. Hoje, o território físico não é mais im-

9. ROSENDAHL, 2005, p. 7.

10. HAESBAERT, 2005, p. 67.

11. ALMEIDA, 2008, p. 59.

12. GIL FILHO, 2008, p. 110.

portante que as relações sociais. A transformação do tempo provoca uma nova noção de limites paroquiais, sem delimitação geográfica.¹³

Essa nova territorialidade se notabiliza como sendo menos preocupada com o espaço físico e mais aberta aos novos grupos que se formam independentes da organização espacial da igreja, inclusive nos espaços virtuais.

Uma Geografia da Religião sob outra base teórica, a partir do realismo e da fenomenologia cassiriana¹⁴, pode ser implementada. Esta nova base teórica ensaia um resgate conceitual da noção de ser humano, no movimento de dar sentido às coisas e a vida, a religião figura indiscutivelmente nessa perspectiva:

O homem [ser humano] é ser simbólico, no sistema cassiriano, que o caracteriza como superação da vida biológica. Assim, há uma ruptura da ordem natural gerada pelo homem de que ele não somente vive no universo de fatos, mas, sobretudo em um universo simbólico. Deste modo, a religião é parte deste universo pleno de significados que faz parte indissociável da experiência humana. Sendo assim, o homem não está somente diante da realidade imediata, mas à medida que sua prática simbólica se realiza ele busca os significados da existência. O homem é protagonista deste conhecimento simbólico e desta prática social da religião.¹⁵

A partir desta abordagem que vê o homem como ser simbólico e a religião como integrante do universo de significados¹⁶, o foco se volta para as estruturas de conhecimento do homem, que conformam a sua realidade, o seu universo simbólico. Dentro dessa perspectiva, Gil Filho expressa sua noção de espaço sagrado, determinando, assim, o conceito:

A noção de espaço sagrado que emerge estaria mais próxima de uma projeção simbólica da realidade religiosa, e não se voltaria, estritamente, a um enquadramento euclidiano de espaço. Seria mais propriamente uma conjunção de espacialidades da experiência reli-

13. CNBB, 2014, p. 11.

14. GIL FILHO, 2007.

15. Ibidem, p. 210.

16. CASSIRER, 1994.

giosa do que uma base material. Pois o que se está em jogo não são os fatos em si (a materialidade), mas sim seus sentidos e significados (idealidade).¹⁷

Neste sentido, o espaço sagrado não estaria nas coisas, mas sim nos sujeitos/indivíduos. Partindo disso, o protagonista da trama do espaço sagrado seria o homem religioso, o fiel. A partir do agente religioso é que são especializadas as dimensões religiosas a partir do sentir, mediado simbolicamente.

A Igreja Católica explicita sua territorialidade como “o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território”¹⁸. Segundo Sopher, o catolicismo organiza comunidades a fim de fornecer seus serviços rituais, de maneira que sejam organizados dois tipos de territórios: os episcopais e os lugares sagrados.¹⁹

O território torna-se, então, um geossímbolos.²⁰ Na visão desse geógrafo, a territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por meio de seus geossímbolos que a religião imprime marcas que identificam um dado território religioso. A religião é esse espaço simbólico que, conforme Almeida, “resulta de uma apropriação econômica, ideológica e sociológica do espaço por grupos que nele imprimem sua cultura e sua história, o território é esse espaço social e vivido”²¹.

Nesse sentido, os elementos simbólicos da Igreja Católica (igrejas, cantos, ladainhas, rezas, terços) podem ser considerados “geossímbolo” que, conforme Bonnemaïson: “[...] pode ser definido como um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas e culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que fortalece em sua identidade”²².

A partir desse conceito pode-se inferir que as marcas e artefatos existentes em qualquer paisagem podem e devem ser consideradas como geossímbolos

17. GIL FILHO, 2012, p. 43.

18. ROSENDAHL, 1995, p. 56.

19. SOPHER, 1967 *apud* ROSENDAHL, 1995.

20. BONNEMAISON, 2002.

21. ALMEIDA, 2011, p. 6.

22. BONNEMAISON, 2002, p. 109.

e, de acordo com Bonnemaïson, o *locus* de sua existência é “uma forma de linguagem, um instrumento de comunicação partilhado por todos e, em definitivo, o lugar onde se inscreve o conjunto da visão cultural”²³.

Para Tuan, “a razão dos geossímbolos não é algum atributo físico intrínseco, mas a sua eficácia, articulando e simbolizando os verdadeiros sentimentos históricos de uma comunidade ou de uma parte da comunidade”²⁴.

Alguns resultados e discussões

Para compreender a atual territorialidade da Igreja Católica em Açailândia, é necessário descrever como tudo começou. Tudo se remonta ao início do povoado, no ano de 1958, quando os operários que trabalhavam na construção da BR 010, Belém-Brasília, resolveram morar nas margens da rodovia. No entanto, esses primeiros moradores sofriam bastante diante das dificuldades do lugar.

No dia 20 de junho de 1962, os frades da OFMcap, Frei Elias Baldelli, Frei Epifânio Taiolli D’Abadia e Frei Osvaldo Coronini, que moravam em Imperatriz, vieram em desobriga e rezaram a primeira missa no povoado. No mesmo dia foi fincada a pedra fundamental da primeira igreja do povoado, cujo padroeiro escolhido foi São Raimundo Nonato.

Na data de 31 de agosto de 1966 aconteceu a inauguração da capela de São Raimundo Nonato com a missa e a bênção. Em 1971, o Bispo de Carolina, Dom Marcelino Bicego, criou a paróquia São Francisco de Assis e, no dia 07 de fevereiro de 1971, tomou posse seu primeiro pároco. A partir desse momento a capela tornou-se a paróquia; São Francisco de Assis, padroeiro do povoado. Em suas primeiras palavras, o primeiro pároco demonstra alegria em sua posse:

O dia 07 de fevereiro foi um dia de grande júbilo para o povo católico de Açailândia. Naquela manhã de domingo, embora não acompanhado por muita gente, fiz a solene entrada na nova paróquia. O povo recebeu o novo vigário com muita simplicidade e alegria.²⁵

23. Ibidem, p. 124.

24. TUAN, 1994, p. 200 *apud* DELGADO, 2005, p. 67-68.

25. NARCISO *apud* GAVAZZI, 2017, p. 11.

No ano de 2021, a paróquia São Francisco de Assis completou 50 anos de existência, e para comemorar o jubileu de ouro, o então pároco, Frei Luís Carlos Moraes OFcap, propôs em 2017 para a comunidade paroquial a construção de duas imponentes torres de 25 metros de altura cada uma na frente da paróquia, fazendo alusão aos 50 anos. Os fiéis aceitaram a proposta e a obra iniciou e foi concluída com as doações financeiras dos paroquianos, rifas, leilões de bezerros, feijoada (tudo isso realizado dentro do festejo, exceto a feijoada). Atualmente as duas torres configuram-se como referências geossimbólicas da cidade de Açailândia.

Figura 1. Torres da igreja matriz



Fonte: registro dos autores (2023).

A partir do ano de 1983 começa a divisão das paróquias, e então surge a Paróquia São João Batista no bairro do Jacu. No ano de 2023 foram celebrados os seus 40 anos. O festejo de São João Batista no mês de junho foi todo voltado para esta recordação histórica. A paróquia procurou lembrar toda sua história, buscando identificar as famílias pioneiras que contribuíram para a sua formação.

O italiano frade capuchinho Frei Narciso Baisini chegou em Açailândia em 1986 para assumir o lugar de pároco da Paróquia São Francisco de Assis. Desde então, construiu uma história renomada no município pelo fato de praticamente construir todas as igrejas da cidade. Frei Narciso construiu a nova Igreja de São Francisco, inaugurada em 1992, com capacidade para assegurar 1000 mil fiéis sentados. Construiu a Igreja de São Sebastião, em 1995, que depois se tornaria paróquia. Em seu livro, *Uma história de amor e fé*, o frei expõe que a obra mais significativa de todas que ele realizou em Açailândia foi o Abrigo Lar Frei Daniel (atualmente, Lar Frei Narciso Baisini, em homenagem póstuma após o seu falecimento em 2020).

O vigário paroquial da Paróquia São Francisco de Assis, Frei Lucas Felipe OFMcap, relata as ações sociais da paróquia em Açailândia:

As ações que nós temos em Açailândia são todas de responsabilidade dos frades capuchinhos, a paróquia em si só ajuda mesmo na divulgação. Porém, os freis capuchinhos desde que chegaram em Açailândia sempre buscaram ajudar a sociedade. Atualmente, nós frades temos o abrigo como principal obra social. O mesmo se dedica na ajuda de idosos em condição de abandono e pobreza, que não tem condições para um cuidado digno. Esta ação de caridade cristã ressoa de maneira impactante na sociedade açailandense de maneira a ser ponto de referência no cuidado a idosos em situação de abandono. Nisto vemos pela ajuda frequente e assídua de toda a população, independente do credo ou religião, de igual maneira as parcerias que se há com diversas empresas e comércios presentes na cidade e região.²⁶

O Lar Frei Narciso Baisini em 2023 completou 30 anos de fundação. Para comemorar tamanha e significativa data, a direção do abrigo preparou uma programação especial visando demonstrar sua importância em Açailândia. Para a comemoração, o abrigo passou por reformas e, sobretudo, aperfeiçoou os serviços prestados para os idosos que lá vivem.

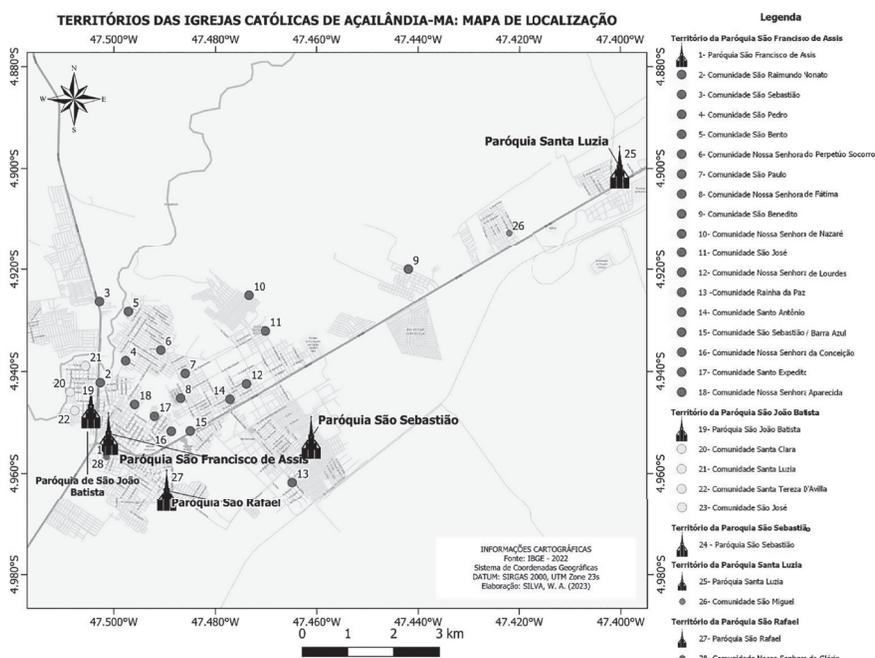
No terreno do abrigo Frei Narciso Baisini, o frade construiu um grande santuário que possui pinturas belíssimas e possivelmente possui uma arquitetura que nenhuma outra igreja da diocese de Imperatriz possui, isso porque Frei Narciso se inspirou nas igrejas italianas. Muito se fala que ele conseguiu ajuda financeira advinda da Itália.

26. Entrevista concedida em 25 de junho de 2023.

Atualmente, na cidade de Açailândia existem cinco paróquias, Paróquia São Francisco de Assis (matriz), localizada no centro da cidade, Paróquia São João Batista, no bairro Jacu, Paróquia Santa Luzia, no distrito do Pequiá, Paróquia São Sebastião, na vila Ildemar, e Paróquia São Rafael, na vila Sarney Filho.

Confira no mapa abaixo o território das cinco paróquias de Açailândia e suas respectivas comunidades. As comunidades são as filhas das paróquias. Destaca-se que as comunidades expostas no mapa são da zona urbana do município.

Figura 02. Mapa de localização das Igrejas Católica em Açailândia.



Fonte: Silva (2023), com base no Sistema de Coordenadas Geográficas do IBGE (2022).

Os responsáveis por essas paróquias são os párocos das mais diversas ordens religiosas. A Paróquia São Francisco de Assis é administrada pelos frades capuchinhos da Província Nossa Senhora do Carmo (PROMAPA). As paróquias São João Batista, São Sebastião e São Rafael são administradas pelos padres diocesanos de Imperatriz, já a Paróquia Santa Luzia, pelos padres missionários cambonianos.

Quadro 1. Pastorais nas paróquias

Pastoral da Terceira Idade	Pastoral Missionária	Pastoral da Catequese	Pastoral da Comunicação – PASCOM
Pastoral Vocacional	Pastoral do Matrimônio	Pastoral Familiar	Pastoral do Batismo
Pastoral da Esperança	Pastoral da Criança	Pastoral da Liturgia	Pastoral do Dízimo

Fonte: pesquisa de campo (2023).

No quadro acima, são apresentadas as denominações das pastorais com suas significatividades e referencialidade que constituem, dessa forma, o sentido de cada ação do serviço religioso da Igreja. Cada pastoral possui seus membros e um padre responsável pela parte espiritual. Cada uma das paróquias diocesanas de Açailândia possuem somente um sacerdote e, por isso, estes se sobrecarregam com tantas pastorais para acompanhar.

Cada uma dessas pastorais possui sua dinâmica de funcionamento mediante cronograma anual, além do papel relevante para o andamento das paróquias. Uma comunidade paroquial não vive somente de missas, já que é necessário assistir as pastorais, pois são elas que sustentam a paróquia. Quando as pastorais são bem assistidas pelos sacerdotes, a paróquia tende a ser animada e viva.

No quadro de ações a seguir, destacam-se como geossímbolos:

Quadro 2. Geossímbolos identificados nos festejos

Queima de fogos – Alvorada	Procissão	Bazar de roupas
Novenário e cantos	Bênção dos animais	Barracas de comidas típicas
Reza do terço	Leilão de assados	Barraca de pescaria
Santa missa	Leilão de bezerros	Música ao vivo

Fonte: Pesquisa de campo (2023).

Figura 2: Bênção dos animais no festejo de São Francisco



Fonte: Acervo pessoal dos autores.

Na figura acima, pode-se notar um geossímbolo bem significativo como elemento da territorialidade da fé em São Francisco de Assis, padroeiro da cidade. Todos os anos, no dia 04 de outubro, dia do padroeiro, às 10 horas, acontece a bênção dos animais. São Francisco de Assis é considerado o padroeiro dos animais, portanto, os fiéis costumam levar seus animais de estimação para receberem a bênção do frei através da intercessão de São Francisco.

No quadro a seguir, são identificados os geossímbolos fora do festejo, ou seja, aqueles feitos ou realizados durante a maior parte do ano, visto que o festejo dura somente dez dias.

Quadro 3. Geossímbolos fora do festejo

Reza do terço	Visita nos hospitais	Encontros dos movimentos
Visita nas casas	Reformas das igrejas	Celebração dos sacramentos
Doação de cestas básicas	Visitas aos doentes e presos	Santa missa

Fonte: Pesquisa de campo (2023).

Os geossímbolos da Igreja Católica de Açailândia são a representação dos sentidos da fé religiosa especializadas nas paróquias. Os geossímbolos ficam evidenciados no dia a dia dos fiéis paroquianos, pois as paróquias são um espaço de socialização, transmissão de valores e de rememoração das histórias com o delinear do território.

Seguindo essa linha, o processo de apresentação dos territórios das paróquias ganhou corpo de desenvolvimento com o crescimento da cidade. As paróquias seguem os padrões de deslocamento conforme a necessidade do processo de evangelização, e para que haja sucesso na implantação, é necessário todo um certame de análise.

A igrejas católicas, o que está em seu interior e em seus arredores são considerados lugares sagrados, mas também profanos e imbuídos de valores, o que lhes conferem um conteúdo geossímbolo, pois ao longo dos tempos são palco de ressignificações do sagrado e do profano. Neste sentido, a territorialidade em que congregam estes geossímbolos se torna “uma estrutura visível, na qual a mensagem que nela se escreve em termos geossímbolos reflete o peso do sonho, das crenças dos homens e de sua busca de significação”²⁷.

Considerações finais

Os geossímbolos das igrejas católicas integram vivências do povo açailandense, portanto fazem parte dos elos que unem as pessoas a territórios do espaço geográfico da cidade de Açailândia. Tal fato deve ser entendido como elemento-chave para compreender os estudos da pesquisa. O catolicismo em Açailândia imprime seu simbolismo, portanto, para a Geografia,

27. ROSENDHAL, 2003, p. 215.

interessa analisar esse complexo sistema religioso. No território forma-se uma paisagem homogênea e repleta de símbolos com uma territorialidade marcada e delimitada, interagindo com o cotidiano da sociedade.

Em termos gerais, se torna de suma importância compreender a relação dos geossímbolos com o território, pois estes possibilitam captar a essência da relação dos fiéis com suas paróquias. Os geossímbolos representam elementos estruturantes da territorialidade das igrejas católicas de Açaíândia.

Referências

- ALMEIDA, M. G. de. Diversidade paisagística e identidades territoriais e culturais: Brasil sertanejo. In: ALMEIDA, M. G. de *et al.* (org.). *Geografia e cultura: a vida dos lugares e os lugares da vida*. Goiânia: Editora Vieira, 2008. p. 47-74.
- ALMEIDA, M. G. Festas Rurais e Turismo em Territórios Emergentes. *Revista Bibliográfica de Geografia y Ciencias Sociales*, Barcelona, v. XV, n. 919, 2011.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, R.L.; ROSENDAHL, Z. (org.) *Geografia Cultural: um século* (1). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002. p. 83-131.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- GIL FILHO, S. F. Geografia da religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: COLÓQUIO NACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS EM ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES, 1., 2006, Curitiba. *Anais [...]*. Curitiba: NEER, 2007. Disponível em: <https://www.neer.com.br/anais/NEER-1/mesas/sylvio-gil.pdf>.
- MARCONI Marina de Andrade; LAKATOS Eva Maria. *Metodologia Científica*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

CAPÍTULO 7. A SANTIDADE DE JAGUARIBE E O HIBRIDISMO TUPINAMBÁ NO QUINHENTISMO¹

*Rita de Cássia Pereira da Silva Figueiredo
Moab César Carvalho Costa*

Introdução

Quando os portugueses chegaram ao Brasil em 1500, encontraram, além de uma natureza belíssima, terras férteis e rios caudalosos, uma numerosa população indígena que se encontrava no litoral não fazia muito tempo. Tinha se estabelecido ali, perto da praia, graças à destreza de seus guerreiros e ao incentivo de certos homens. Homens considerados especiais, que tinham o poder de conversar com os mortos, os espíritos dos ancestrais. A esses homens chamavam de caraíbas.²

Quando abordamos a formação histórica da matriz religiosa brasileira, deparamo-nos com um extenso mosaico que abriga diversas correntes de devoção, resultando em uma amálgama simbólica gerada pelos intensos processos híbridos vivenciados durante o período colonial do Brasil. Ao longo dos séculos que sucederam a chegada dos europeus, distintas formas de devoção permearam os territórios do Novo Mundo.

A religiosidade indígena desempenhou um papel fundamental, sendo os povos nativos dotados de uma concepção específica de divindades. Portanto, é possível observar a diversidade da religiosidade dos habitantes originários, que, embora variada, compartilhava um pressuposto comum: a conexão com o sagrado natural e seus antepassados.³

1. Texto resultante de Projeto de Iniciação Científica PIBIC/FAPEMA/UEMASUL desenvolvido pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões (NEIHR).

2. VAINFAS, 2022, p. 13.

3. FERNANDES, 1963, p. 353.

A segunda corrente religiosa remete ao modelo de cristianismo que alcançou o Novo Mundo, o catolicismo popular ibérico⁴. Assim, transplantou-se para cá uma instituição religiosa que fazia parte do abrangente projeto colonial de ocupação⁵, promovendo um dinamismo cultural intenso.

A terceira tendência religiosa está relacionada às religiões de matriz africana, manifestadas pelos escravizados provenientes de diversas regiões do continente. Essas religiões podem ser interpretadas como um elo unificador desses grupos diversos, uma vez que as expressões religiosas são múltiplas e variadas, refletindo a diversidade cultural humana.⁶

A partir desse ponto, os processos sincréticos intensos tornaram-se inevitáveis na vida cotidiana da colônia portuguesa, uma vez que o sistema sincrético envolve a fusão de diversas doutrinas, crenças e rituais. Nessa interseção de culturas e crenças, surgem, a partir de vários aspectos sociais, culturais, comunicativos e religiosos, mecanismos de resistência cultural e, conseqüentemente, religiosa, essenciais nos processos sincréticos na colônia portuguesa.

A integração dessas diversas doutrinas propiciou o desenvolvimento de uma espécie de hierarquia religiosa na colônia portuguesa, resultante do hibridismo cultural e religioso. Nesse contexto, a Igreja Católica desfrutava dos benefícios advindos de sua dominação no campo religioso e de sua posição hierárquica e despótica. Dessa forma, as manifestações religiosas não católicas organizavam-se por meio de práticas religiosas populares de maneira sutil, concentrando-se exclusivamente na preservação de suas crenças.

4. Um modelo de catolicismo transportado por trabalhadores pobres de Portugal, propagado principalmente por religiosos europeus que vinham com a missão de catequização e a faziam a partir de uma perspectiva diferente do modelo de catolicismo europeu da época. Paralelo a isso, com a dificuldade que a Igreja encontrava em penetrar no interior do território, o isolamento favoreceu a manutenção dessa dinâmica católica, em que se tinham elementos e objetos específicos e fundamentais, como as intensas e importantes devoções pessoais e da segurança de manutenção do núcleo familiar. Destarte, as manifestações religiosas populares interioranas são interpretadas na historiografia como um “catolicismo de muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre” (TEIXEIRA, 2005, p. 17). Posto isso, o cotidiano isolamento e a dificuldade de presenciar ritos sacerdotais, influenciados pelo fator geoespacial, favoreciam a devoção pessoal aos santos, influenciando a estruturação do catolicismo popular brasileiro mediante os costumes e modos de vida dos trabalhadores e expondo-se a variadas manifestações de fé.

5. BOFF, 1993, p. 198.

6. FUNARI *et al*, 2009, p. 3.

A colonização ibérica no Novo Mundo estabeleceu, por meio do simbolismo religioso, uma dominação sobre as tradições existentes, não apenas proibindo a pluralidade religiosa, mas também condenando aqueles considerados pecadores e suas práticas culturais. Isso assegurou o monopólio religioso do catolicismo, juntamente com sua soberania hierárquica.

A condenação legal das religiões não católicas reafirmou o reconhecimento monopolista do catolicismo, impedindo, de maneiras mais ou menos rigorosas, a entrada e a manutenção de novas formas de devoção. Isso não apenas restringia a liberdade de culto, mas também dificultava a busca individual pela salvação. A monopolização do campo religioso na América portuguesa, portanto, seria a maneira mais eficaz de legitimar a exploração natural e humana, considerando que: “De todos os frutos que poderia dar à terra recém descoberta, o melhor seria salvar a gente indígena. E esta deve ser a principal semente que vossa alteza deve lançar”⁷.

O processo relativo à salvação dos corpos indígenas, juntamente com o domínio sobre seus rituais religiosos, desencadeou significativos movimentos de resistência cultural e religiosa. Estes movimentos tinham como objetivo a preservação das tradições e práticas originais. Nesse contexto, a fusão decorrente da convivência entre distintos grupos começa a tomar forma a partir da interação entre a cosmologia Tupinambá e os princípios católicos.

A religiosidade, os ritos e as crenças tupinambás

A estrutura social dos tupinambás era centrada em um núcleo de parentesco robusto, sendo alvo de descrições intrusivas e contraditórias devido à sua relevância. Ao explorar o Novo Mundo habitado por povos notavelmente estranhos e selvagens, os tupinambás se destacavam como um grupo considerável na faixa litoral, conforme afirmado por Florestan Fernandes durante a chegada dos primeiros portugueses.⁸

O cenário social dos primeiros habitantes das Américas, apesar de conflitos fronteiriços e episódios de guerra, compartilhava certos elementos nas suas formas de socialização comunitária. Uma conexão direta

7. CAMINHA, 1923, p. 99.

8. FERNANDES, 1963.

com o sagrado natural e a ligação direta com seus ancestrais falecidos eram fatores comuns. Isso estabelecia uma semelhança fundamental entre os grupos que residiam no litoral da América Portuguesa.

É notável que a estrutura social básica centrada no sistema de parentesco exercia influência sobre e era complementada por outras estruturas e complexos de relações sociais. Contudo, essa estrutura social fundamental estava permeada por valores religiosos, já que o sistema religioso tribal desempenhava um papel ativo em toda a organização social.⁹

Pode-se observar que todo o modelo de sociedade repousava na religiosidade e no significado que ela tradicionalmente representava para a comunidade, originária da natureza e dos antepassados.

Esse esoterismo baseava-se na autorreferência de um conhecimento religioso acumulado, exercendo uma influência resistente em todos os setores da vida social. As crenças, mitos e rituais dos tupinambás, guaranis, Garanhuns e chiriguanos revelavam uma certa afinidade, evidenciando a unidade cultural dessas comunidades em tempos antigos, conectadas por uma matriz comum: suas práticas religiosas.

As crenças religiosas tupinambá e todo o seu modelo de sociedade civil tiveram um impacto significativo no encontro com os europeus. Mesmo compartilhando os mesmos cenários, os europeus interpretavam essas experiências de maneiras opostas. Essa perspectiva é confirmada nos relatos dos viajantes do século XVI, que às vezes pareciam desconhecer as práticas religiosas tupinambá, considerando-os como indivíduos sem fé:

Não há, penso eu, nenhuma nação no mundo que não tenha uma religião. Todos adoram a um deus, salvo a dos Tupinambás que não adora nenhum, nem celeste nem terrestre, que não idolatra nem o ouro nem a prata nem as madeiras, nem as pedras preciosas nem qualquer outra coisa. Não tinha, até nossa chegada, religião; portanto não tinha sacrifícios, nem sacerdotes, nem ministros, nem altar, nem templos ou igrejas. Nunca souberam os índios Tupinambás o que fosse nem prece nem ofício divino nem oração pública ou particular. ... Não têm culto algum, nem interior nem exterior.¹⁰

9. FERNANDES, 1963, p. 355.

10. D'ABBEVILLE, 1975, p 271.

Anteriormente eram vistos como sujeitos suscetíveis a serem moldados, potenciais almas a serem redimidas para o céu cristão: “Cá poucas letras bastam, porque é tudo papel branco e não há mais que escrever à vontade”. Esse pressuposto não apenas revela uma negação em relação à religiosidade, crenças e ritos dos povos originários, mas também destaca mais uma vez o processo de “retrato-acusação” no qual o colonizador se enxerga no outro, conforme mencionado anteriormente.

Observa-se que, assim como os ameríndios compartilhavam uma matriz de religiosidade, crenças e ritos, os viajantes europeus também adotavam uma linha de pensamento semelhante: a idealização da ausência de crença em um Deus por parte dos indígenas. No entanto, além de considerarem essa ausência em citações subsequentes, eles reconheceram a existência de deuses cosmológicos aos quais os ameríndios dedicavam suas devoções, rituais e mitologias.

Veneram muito os indígenas a Tupã, acreditando que, em qualquer lugar onde esteja, esse deus comunique aos pajés seus altos desígnios (THEVET).

Existente entretanto entre eles algum conhecimento de um Deus verdadeiro, como se percebe no discurso de Japi-Açu (...). Em sua língua chamam de Deus Tupã; quando se verificam trovoadas afirmam que Deus as envia, donde a denominação do trovão *tupã-reminhã* ‘Deus fez isso’.¹¹

Cristina Pampa afirma que os ameríndios não possuíam religião, mas, como toda comunidade primitiva ligada à natureza, mantinham uma determinada e específica noção de divindades. No entanto, pela necessidade de categorização europeia, Tupã foi posto como personagem divino na narrativa do credo Tupinambá.¹²

A “idolatria” tupinambá

No século XVI, a igreja Católica, influenciada pela tradição teológica medieval, tinha uma visão específica sobre a idolatria. A idolatria, de acordo com a doutrina católica da época, referia-se à adoração indevida ou culto prestado

11. Ibidem.

12. PAMPA, 2001.

a imagens ou ícones, em vez de se concentrar exclusivamente no Deus único e verdadeiro. Essa concepção estava fundamentada nos Dez Mandamentos, em especial no segundo mandamento, que proibia a adoração de ídolos:

Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra. Não te encurvarás diante delas, nem as servirás; porque eu, o Senhor, teu Deus, sou Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me odeiam (Êxodo 20:3-5).

Nesse contexto, a igreja Católica considerava a adoração de imagens ou ícones como uma violação direta desse mandamento. A Reforma Protestante, que teve início no século XVI, também contestou a prática da veneração de imagens e ícones, e isso foi um dos pontos de divergência entre a Igreja Católica e os reformadores protestantes. As discussões sobre a idolatria desempenharam um papel significativo durante esse período, contribuindo para a complexidade das relações religiosas e políticas da época.

Mas, em relação aos ameríndios, que em alguns casos eram vistos como sem deuses, divindades, ídolos ou mesmo sem religião, como podia ser aplicado o conceito de idolatria? A catequização dos ameríndios era colocada como argumento legitimador do empreendimento colonial, e sua ação deveria envidar esforços no sentido de salvar suas almas e livrá-las do fogo eterno. Era preciso imprimir uma identidade pecadora, bestializada e contrária aos preceitos do deus católico. A resistência conflituosa contra essas imposições definiu a natureza idólatra dos tupinambás.

Sendo assim, os mecanismos de resistências que rodearam a colonização portuguesa no Novo Mundo interligam-se com a formação da religiosidade brasileira, em vista que:

Conflito que entrelaçava os domínios religioso, afetivo, político, ético, material, cotidiano, e no qual a idolatria tendeu forçosamente a recuar, alojando-se nos interstícios da sociedade colonial, despojada pelo colonialismo cristão do controle integral, outrora incontestável, do espaço e do tempo.¹³

13. VAINFAS, 1992, p. 30.

Desse modo, uma vez que a religião, bem como seu sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de distinção, um sistema de crenças e práticas está fadado a surgir como magia ou feitiçaria. Dessa forma, designa-se, de maneira geral, como feitiçaria, uma religião inferior e antiga, logo primitiva, quanto uma religião inferior e contemporânea, logo profana¹⁴, e assim esses coeficientes associam-se no conceito, citado anteriormente, criado e usado principalmente pelos espanhóis no trato com os ameríndios: idolatria.

À vista disso, Vainfas assegura que, quando transportada para terras americanas, a ideia de idolatria iria atuar como um filtro na percepção das religiosidades e costumes ameríndios pelos europeus, uma vez que estavam naturalmente repletos dos significados que a realidade da América demonstrava a seus observadores. Assim, a noção cristã iria encontrar no Novo Mundo um espaço privilegiado para suas idealizações sobre a face do Outro, dado que a idolatria, vista como o Diabo para os missionários, estaria presente em toda parte, desde as danças até os sacrifícios e práticas antropofágicas. Portanto, passaram, mesmo que corriqueiramente, a contemplar uma espécie de religiosidade nos costumes dos habitantes das terras além mar, em vista que o bem e mal, Deus e o Diabo, teriam que ser antagonismos coexistentes:

Mas foi sobretudo no campo da demonolatria que os ibéricos enquadraram o sentimento religioso presente nos cultos ameríndios, incluindo os sacrifícios humanos e os rituais antropofágicos que os povos praticavam. (...) Para os colonizadores da América – em especial os eclesiásticos –, a idolatria não era apenas “uma forma errônea da religião natural”, senão “o começo e o fim de todos os males”.¹⁵

Desse modo, promover a titulação de uma religião oficial nos territórios do Novo Mundo fez com que fosse possível averiguar o papel histórico da religião e a influência do seu desempenho de legibilidade hierárquica, assim, torna-se evidente que a religiosidade sempre esteve presente nas técnicas de colonização portuguesa. No entanto, apesar do trato social não fornecer permissões, é possível observar diversos processos de resis-

14. BOURDIEU, 2007.

15. VAINFAS, 2022, p. 32.

tência religiosa na colônia portuguesa, de diferentes modos, mascarados e comprometidos, os indígenas resistiram demasiadamente às tentativas de cristianização.

Essa enorme persistência por parte dos povos tupi era uma resistência ante a escravização, que por sua vez era necessária para o desenvolvimento da colônia, e que esses cenários de resistência se comportavam contra a história que os europeus cristãos intencionavam grafar no Novo Mundo.

De modo geral, ao atracarem em terras americanas, apesar de comum nos escritos de viajantes a menção e a descrição intensa sobre a fauna e flora, os europeus não encontraram somente belas paisagens e homens gentios, como denominou Manuel da Nóbrega, mas encontraram também modelos de sociedades deveras estruturadas. Assim, com a recente abstração da existência de religiosidade, a repentina descoberta dos movimentos de Santidade intensificou o fascínio e espanto dos colonizadores pelo Novo Mundo colonizado.

Como menciona Vainfas, para os ameríndios, a santidade era uma cerimônia particular, na qual por meio de festas, transes, cânticos e ingestão de tabaco, os indígenas ritualizavam seus mitos e seus objetivos: da Terra sem Mal.¹⁶ Assim, percebe-se que os movimento de Santidade e a crença na Terra sem Mal seriam sinônimos complementares de toda a pluralidade existente no universo cultural tupi, demonstrando como a resistência antiescravista, anticolonialista e anticristão eram passados através das mensagens dos caraíbas.¹⁷

Assim, os movimentos de Santidade, principalmente o de Jaguaripe, seriam retratados a partir da experiência vivida pelos sujeitos, transmitida, reelaborada e ressignificada a partir da experiência de diferentes indivíduos.¹⁸ Sendo o fruto de uma conjuntura particular em que, apesar das relações sociais, étnicas e econômicas enfrentarem confrontos ideológicos, os habitantes designaram-se como protagonistas de suas histórias, e, por

16. Ibidem, p. 129.

17. O termo “Caraíba” entre os povos Tupinambás, era usado para descrever um líder espiritual ou xamã dentro da sociedade tupinambá. O Caraíba, nesse contexto, desempenhava um papel crucial na esfera religiosa e cerimonial.

18. CARDOSO, 2015, p. 139.

concordância desse fator, seriam considerados criminosos hereges, enquadrados no crime do “desvio de fé”.

E assim, a Santidade evidencia-se cada vez mais na colônia, mostrando-se como uma expressão de religiosidade usada contra a tentativa de cristianização em que os indígenas usurparam os símbolos católicos e os reinterpretam a partir de suas identidades socioculturais, uma vez que:

(...) que foi, ao mesmo tempo, rebelião armada e seita religiosa contra o colonialismo português, contra a escravidão e contra a catequese jesuítica. Movimento de resistência sociocultural, portanto, apesar de conter, na sua própria estrutura, traços do catolicismo e do próprio colonialismo contra o qual os índios lutaram.¹⁹

Desse modo, consideramos o movimento de Santidade, principalmente o de Jaguaripe, como uma forte resistência indígena na colônia portuguesa, que apesar de complexa foi um grande precursor contra o cenário colonial, posto que desafiava os processos de colonização, escravização e conversão catequética de seus povos. Assim, os Tupinambás desafiavam o catolicismo na manifestação de um contraponto em sentido oposto a colonização.

Neste contexto, apesar da hegemonia do cristianismo promovida pela Igreja Católica como um meio de dominação e legitimação da presença colonial, as tradições religiosas pré-existentes, incluindo as indígenas, e aquelas trazidas pelo tráfico de escravizados, demonstram como as tendências sincréticas influenciaram e misturaram-se à realidade da época. Isso permitiu que essas diversas tradições religiosas se fundissem em um processo de hibridização, adaptando suas culturas e práticas espirituais.

No “Brasil de todos os Santos”²⁰, o sincretismo religioso é fator fundamental para a formação da matriz religiosa, bem como da sociedade, para que se possa perceber que a religião é, ao mesmo tempo, elemento estruturado e estruturante da sociedade. Nesse sentido, focamos na formação da matriz religiosa brasileira, a partir do período colonial, com presunção nos processos de sincretismos e hibridismos religiosos, que culminaram no

19. VAINFAS, [s.d.].

20. VAINFAS; SOUZA, 2002.

surgimento dos Movimentos de Santidade já no primeiro século de ocupação europeia nas terras do Novo Mundo.

A Santidade de Jaguaripe: narrativas e desdobramentos

Foi a esses rituais ou aos caraíbas que os protagonizavam que os portugueses chamaram inicialmente de santidades, o que faziam desconcertados e perplexos, já que todos costumavam dizer que não havia religião entre os “gentios do Brasil”. Muitos disseram que os índios não pronunciavam as letras f, l e r porque não possuíam fé, lei ou rei, e outros, a exemplo de Nóbrega, disseram que o gentio não possuía “nenhum conhecimento de deus, nem ídolos”. Com o tempo mudariam de opinião, sobretudo diante das chamadas santidades, despreveriam festas verdadeiramente diabólicas, réplicas do sabá europeu, idolatrias rebeldes e heréticas.²¹

Um movimento híbrido e sincrético encabeçado pelo caraíba tupinambá que mesclava elementos da cosmovisão católica com os elementos das espiritualidades ameríndias ecoou na Bahia de todos os santos. As décadas finais do século XVI nos revelou o quão são porosas as fronteiras culturais das sociedades humanas. A Santidade de Jaguaripe²².

Ronaldo Vainfas defende a tese de que esse movimento só foi possível em função dos aldeamentos promovidos pelos jesuítas. Os processos sistematicamente forçados de aculturação religiosas de proselitismos e da tradução do catolicismo para a língua tupi, além das inúmeras trocas culturais, foram capazes de promover, ainda que de forma inconsciente, a possibilidade de hibridizar elementos das cosmovisões. Movimento que confundiu homens e mulheres, gente simples e poderosa que deixaram se levar pela tocada mística dos caraíbas tupinambás.

Minha suspeição maior – pois trata-se mais de intuição que de certeza – é, porém, quase tão “herética” quanto a santidade: a maior parte das crenças e hibridismos culturais urdidos na santidade ameríndia

21. VAINFAS, 2022, p. 13.

22. As principais obras que tratam da Santidade de Jaguaripe utilizadas neste texto são de Ronaldo Vainfas (2022; 1997), Anita Novinsky (2009) e Paraiso (2011). Nelas podemos encontrar fragmentos de documentos de época (depoimentos inquisitoriais), literatura de viajantes e escritos de época.

foi gerada não em Palmeiras Compridas, nem na fazenda de Fernão Cabral, mas nos aldeamentos da Companhia de Jesus. Na confusão entre bispos e caraíbas, entre “pai grande” e padre Marçal, entre “terra sem mal” e “terra santa”, jesuítas e tupinambá teceram, juntos, a teia da santidade. Promoveram, juntos, a metamorfose da mitologia tupi, transformando-a, para desespero dos colonizadores, em idolatria insurgente. Parece ter sido no interior da missão, enfim, que se elaborou o exótico e surpreendente catolicismo tupinambá.²³

Os Movimentos de Santidade, na busca pela Terra sem Mal, destacam-se entre as diversas maneiras de resistência religiosa e cultural. Mostram-se, em vários aspectos, tão análogos ao cristianismo que durante os processos inquisitoriais do Santo Ofício foram constatadas a presença e a adesão de brancos que relataram estarem convictos de ser um ritual católico, uma vez que havia a utilização de artefatos de referência católica. Assim, não somente o batismo na Santidade, as celebrações intrínsecas ao sagrado cristão eram reinventadas pelos Tupinambás de forma a confundir os limites das fronteiras culturais.

Aos olhos dos ameríndios, a Santidade era, antes de tudo, uma cerimônia particular, em que os indígenas poderiam ritualizar seus mitos e viver sua religiosidade por meio dos processos híbridos e sincréticos. Com base nisso, evidencia-se a penetração cultural indígena no catolicismo, camuflando-se nas esferas dogmáticas e litúrgicas de maneira anticolonial. A Santidade mostrava-se como um caminho para um céu, no entanto, “a qual céu se referia a pregação? Ao paraíso cristão ou à terra sem mal?”²⁴

A constante busca pela Terra Sem Mal, o paraíso Tupi, um espaço e tempo sagrado relatados por Nóbrega, Jean de Léry e outros viajantes, evidencia-se como uma alusão de chegada à eternidade, que através dos cânticos mostra-se como o início e o fim que se entrelaçam no sagrado, e o êxito da Santidade significaria o momento de conversão e chegada aos céus. Outras expectativas eram que os mantimentos de vida cresceram sozinhos na terra e as flechas caçam sozinhas, todos seriam jovens e a única necessidade seria a de dançar e festejar a vida. Esse entrelaçamento entre

23. VAINFAS, 2022, p. 117.

24. Idem, 1992, p 13.

a Santidade e a Terra Sem Mal ultrapassa os limites de independência do outro, uma vez que tornaram-se equivalentes.

Ao descrever o movimento, Vainfas relata que os movimentos mostravam-se cada vez mais sincréticos ao passo em que a Santidade incorporava o cristianismo.²⁵ O autor apresenta os exemplos de dois personagens: Antônio e sua esposa, que após passarem pelo batismo católico e terem conseguido unir muitos nativos através de suas pregações, passaram a ser chamados de Tamandaré (uma importante figura ancestral Tupinambá) e Maria Mãe de Deus, respectivamente. Os dois afirmavam terem sido escolhidos por Deus, e que Antônio seria o verdadeiro Papa da Igreja de Roma. Desta maneira, celebravam missas, realizavam cultos, danças, celebrações, rituais e até mesmo batismos, com a intenção de trazer cada vez mais adeptos para suas celebrações religiosas, convencendo-os a abandonarem o trabalho forçado e seguirem a Santidade em busca do seu paraíso, a Terra Sem Mal:

Descendentes dos deuses, e ele mesmo um homem-deus, Antônio Tamandaré ancorava seu discurso e legitimava o seu poder nas mais arraigadas tradições tupis: a mitologia heroica da criação do mundo e a busca da Terra Sem Mal – o almejado refúgio eterno dos índios.²⁶

Os adeptos da Santidade não eram quantitativamente todos indígenas, ao ponto de que, por se tratar de uma celebração hibridizada com o catolicismo, seus ritos envolviam demasiadamente passagens católicas, mas sem envolver diretamente seus símbolos. Consequentemente, a Santidade tornou-se um culto não exclusivamente indígena, e fartos números de adesão de brancos relatam que essa população, de fato, veio a crer e reverenciar a Santidade, ao modo que ela se varia e se internaliza:

[...] em muitas partes desta Bahia e seu Recôncavo, brasis cristãos e muitos mamelucos filhos de brasis e de brancos, e muitas pessoas brancas, sendo todos cristãos, creram na dita abusão e deixaram a fé de Cristo Nosso Senhor, e o mesmo começavam já a fazer os negros cristãos de Guiné que havia nesta Bahia.²⁷

25. VAINFAS, 2022.

26. Ibidem, p. 138.

27. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, p. 198.

O impulso dos brancos era hibridizar suas práticas e crenças derivadas da necessidade de uma religiosidade compartilhada que se assemelhasse ao catolicismo popular trazido de Portugal. Esse impulso era ainda mais fortalecido pela forma como os membros da Igreja rotulavam a religião Tupi como “Santidade”, conferindo-lhe uma aura sacralizada através de sua nomenclatura. Isso mais uma vez evidenciava a participação, ainda que indireta, do catolicismo no desenvolvimento do sincretismo religioso brasileiro.

Nesse contexto, o batismo católico era visto como uma espécie de morte real, já que os indígenas que o recebiam eram enviados para os aldeamentos, onde frequentemente adoeciam e morriam. Por outro lado, o rebatismo na Santidade simbolizava a vida, uma vida eterna e prazerosa na “terra da imortalidade”. Esse ritual de iniciação não só tinha um significado interno ligado à resistência anticolonialista, mas também destacava as implicações étnicas e sociais da escravização de pessoas brancas. Era nesse ato de “rebelia” que se forjava uma oposição à Igreja Católica.

Às resistências indígenas evidentemente mostravam-se antiescravistas e eram absorvidas pela Santidade à maneira como algumas dimensões do catolicismo eram assimiladas pelo fenômeno que ficou popularmente conhecido em todo o litoral brasileiro por homens que presenciaram a vivência colonial por duas óticas distintas, assolados pela permanente ambivalência religiosa do Novo Mundo. Eram homens marcados pelas feridas do colonialismo português, cuja arma de resistência era a fluidez de suas identidades, permeadas por uma religiosidade popular aberta à magia. Nesse contexto, a Santidade se revelava como uma expressão sincrética, porém mutável, adaptando-se conforme a percepção do outro, refletindo uma diversidade emergente da hibridização de conflitos.

Vainfas considerou, analisando os registros de época, que pela intensa aceitação dos indígenas à Santidade, a adesão de mão de obra de indígenas escravizados começou a se esvaír e a migração destes para o encontro do movimento começou a tornar-se significativa.²⁸ Registrou, também, que temendo uma perda considerável da mão de obra, o senhor de engenho Fernão Cabral convenceu o governo geral para que fosse feita uma apro-

28. VAINFAS, 2022, p. 102.

ximação com os desertores, na intenção de trazê-los de volta. A adoção da fazenda como sede de seus ritos permitiria concentrá-los e mantê-los trabalhando. A missão foi dada a Domingos Fernandes, conhecido como Tomacaúna, que ingressou ao sertão com a finalidade de atrair a Santidade para o mais próximo do litoral.

Conforme registro, Domingos Fernandes encontrou com Antônio (o que se dizia verdadeiro Papa), e há vários depoimentos que registram esse encontro. Em seu próprio depoimento na mesa inquisitorial, Antônio relata que, após despachar alguns indígenas rumo à fazenda de Jaguaripe, seguiu atrás da principal figura caraíba, que depois de muita perseguição surgiu acompanhado de muitos homens. Ao avistar Antônio Tamandaré, Tomacaúna caiu de joelhos, assim como boa parte de seus companheiros, procurando, de alguma forma, demonstrar a adoração que tinham por aquela figura considerada sagrada.²⁹

Logo após, Tomacaúna e boa parte de seus companheiros aderiram à seita, saltaram, festejaram, bailaram, beberam cauim, cantaram, fumaram³⁰ e permaneceram com a Santidade longe das terras de Fernão Cabral. Durante algum tempo, Tomacaúna tentou fazer com que Antônio fosse se reunir com o grupo que se dirigiu a Jaguaripe. Sem sucesso, permaneceu no sertão com aqueles que confirmavam as tradições de surgimento da Santidade, migrando para o interior do território em busca da Terra sem Mal e, por fim, enfrentando a fase decisiva da história de sua Santidade.³¹

O ofício de Tomacaúna foi, em parte, concluído com sucesso, quando dezenas de indígenas migraram para a fazenda de Jaguaripe liderados por Maria Mãe de Deus (esposa³² de Antônio), mostrando que o papel de liderança feminina permanece nos mesmos moldes originários. O caraíba Tomacaúna, ao perceber que não iria conseguir conter a ida de Antônio Tamandaré e seus seguidores de adentrar cada vez mais o interior, “fugira no meio do caminho”³³.

29. *Ibidem*, p. 99.

30. Para Vainfas (2022), não deve ter sido difícil para eles aderirem a essas modas, posto que todos os mamelucos e sertanistas já estavam afeitos aos costumes indígenas.

31. VAINFAS, 2022, p. 121.

32. Seu nome não é citado em nenhuma literatura. É retratada apenas como esposa de Antônio.

33. *Ibidem*, p. 97.

No engenho, as atividades da Santidade seguiam as mesmas, enquanto Tamandaré se manteve no interior com outra parcela dos seguidores. As atividades ritualísticas professadas por Maria Mãe de Deus seguiam sendo executadas na maloca³⁴, na Igreja da Santidade, onde abrigavam-se dezenas de seguidores nativos, sem mencionar os não indígenas que iam venerar a Santidade. Sua igreja, o principal local de adoração, era construída à moda Tupinambá, por esse fator, possuía um ordenamento geográfico e espacial muito característico que mais uma vez fugia das normas católicas. A permanência de adoradores no interior do local era frequente, os depoimentos sugerem que os nativos viviam constantemente dedicados a suas cerimônias.

Aspectos híbridos da Santidade de Jaguaripe: adoção simbólica e resistência

Com o aumento do número dos adeptos da Santidade, os conflitos foram surgindo cada vez mais, pois missionários indígenas percorriam outras fazendas influenciando outros indígenas a se rebelarem e seguir o movimento. Assim, cada vez mais brancos e mamelucos se converteram, fator que talvez possa se justificar pelo intenso uso dos símbolos católicos que eram utilizados na adoração da Santidade:

Quanto aos objetos dispostos no interior da igreja, os depoentes mencionam altares, sacristia, mesa, pias de batismo e “água benta”, tocheiros ou castiçais de pau, livros de folhas de casca de árvores com risco a modo de letras, cadeiras de um pau só para “confessar fêmeas”, instrumentos de música, cabaça onde se punha água à guisa de hissope, cruzes rosários de contas de paus, de sementes ou de pequenas frutas.³⁵

A cruz era erguida nas entradas da igreja dos Tupinambá. Como poderia ser considerada uma ação maligna, se eles “portavam cruzes das quais o demônio foge, reverenciavam-nas grandemente, traziam rosários

34. Grande habitação coletiva indígena que abriga diversas famílias, local onde seriam as igrejas dos Tupinambás. O termo igreja é muito utilizado nos escritos do Santo Ofício para descrever essas regiões, “igreja dos gentios” e “casa dos gentios”, que eram mais intensamente um local de convivência cultural e religiosa dos adeptos da Santidade.

35. VAINFAS, 2022, p. 158.

e invocavam Santa Maria”?³⁶ Isso revela a convergência das cosmovisões, uma vez que a cruz, símbolo da morte e ressurreição de Cristo no catolicismo, foi sacralizada pelos indígenas como “a verdadeira santidade para alcançar o céu” e evidenciava a concepção da terra da imortalidade para os Tupinambá.

Os ídolos da Santidade eram sempre guardados dentro da igreja, incluindo um ídolo de pedra com características humanas que veio substituir o maracá, utilizado anteriormente nas cerimônias religiosas.³⁷ Isso remete aos escritos de Métraux, *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupis-guaranis*, que, ao descrever os indígenas, sugere que suas práticas eram consideradas idolátricas pela religião católica.³⁸

O conceito de poder dos símbolos, delineado por Bourdieu como uma força que transcende as esferas econômicas e físicas e influencia aquilo que é percebido, internalizado e comunicado, pode explicar a dificuldade dos colonizadores na conversão dos indígenas ao cristianismo. A linguagem, como elemento simbólico de comunicação, desempenha um papel crucial nesse processo. Portanto, a condenação da religião dos indígenas como idolatria pela hierarquia da Igreja Católica, contrastando com as práticas rituais dos nativos, representa um embate abstrato baseado em premissas estabelecidas pelos colonizadores dominantes. Os membros da Igreja oficial impõem essas categorias aos indígenas adeptos da sua própria religião, induzindo-os a pensar conforme os padrões impostos pelos colonizadores.³⁹

No entanto, o que ocorreria não seria um estímulo maior aos ideais católicos, pelo contrário. Encontrou-se uma manifestação pluralizada, visto que o catolicismo popular ibérico foi vivenciado e influenciado de diferentes maneiras e por diferentes grupos, o que fez com que o processo de cristianização ganhasse distintas proporções e significados mediante o local em que se estabelecesse. Dessa maneira, colocou em evidência o caráter plural do catolicismo, que, no Brasil, tanto influenciou a formação da matriz religiosa quanto foi influenciado por ela.

36. Idem, 1997, p. 171.

37. Ao se dirigirem às terras de Jaguaripe, incluindo crianças, levaram consigo seu ídolo de pedra ao qual dedicavam suas cerimônias e adorações.

38. MÉTRAUX, 1950.

39. BOURDIEU, 2007.

Como resultado, a Santidade revela dualidade e ambiguidade, ao mesmo tempo em que se apresenta como um ato de resistência, adaptando o catolicismo à sua própria realidade e recusando-se a aderir ao processo de catequização colonial. Isso se evidencia quando os esforços missionários católicos são desafiados. Os registros inquisitoriais documentam as diversas facetas culturais do paradigma colonial brasileiro que não se limitou a uma única direção, mas ocorreu tanto dos europeus para os indígenas quanto destes para os europeus.

Os indígenas demonstraram ser agentes ativos na história, exibindo uma considerável habilidade para remodelar sua cultura e seus elementos a fim de construir formas de resistência:

(...) foram múltiplas as posturas adotadas pelos indígenas ante a nova realidade e os conflitos dela decorrentes. O que não podemos ignorar é que a postura adotada nunca foi passiva, desvinculada das tradições de cada grupo e da avaliação da situação enfrentada...⁴⁰

Por conseguinte, aderem a uma nova metodologia religiosa, o que evidencia que a religiosidade Tupinambá, vista sob a perspectiva da Santidade de Jaguaripe, torna-se um lugar de reinvenção de identidade no qual diferentes grupos étnicos se encontram e amalgamam suas culturalidades, intensificam sua fé e reinventam suas maneiras de vivenciar o sagrado.

Como resultado, a Santidade evoluiu de uma prática idolátrica indígena para uma expressão luso-brasileira, destacando uma determinação cultural contra a dominação colonial. Esse movimento resistiu às tentativas do Santo Ofício de reprimi-lo, uma vez que os esforços indígenas contra a escravidão persistiram. A historiografia resgatou a memória desses indivíduos históricos que se recusaram a ser escravizados, mantendo sua liberdade física e mental e a Santidade como um dos refúgios de sua resistência cultural.⁴¹

A Inquisição não conseguiu erradicar a Santidade, e o governo colonial não a eliminou completamente, apesar de reconhecê-la como um elemento subversivo. Isso porque o colonialismo não se limita a subjugar

40. PARAÍSO, 2011, p. 71.

41. VAINFAS, 2022, p. 275.

o povo em suas redes, mas também busca esvaziar a mente colonizada de qualquer forma e conteúdo. No entanto, a heresia e rebeldia dos indígenas se transformaram em uma Santidade dinâmica, considerada a primeira religião brasileira caracterizada por sua natureza sincrética e híbrida. Ela foi formulada a partir de elementos análogos e perspectivas distintas, todos com o objetivo inicial de criar uma ferramenta anticolonial.⁴²

Considerações finais

Este ensaio dissertou sobre a construção da matriz religiosa brasileira no período colonial, com ênfase nos processos sincréticos e híbridos que resultaram no “Catolicismo Tupinambá”, ou Santidade de Jaguaripe, no primeiro século de ocupação da colônia brasileira.

Dentre as principais percepções, destaca-se a dificuldade histórica de inserção religiosa dentro da cultura indígena, uma vez que estes mostraram-se abertos ao novo, mas sem abandonar seus modelos ritualísticos. Essa dinâmica histórica se torna aparente ao observarmos a Santidade de Jaguaripe, onde há uma integração de artefatos católicos sob a ótica indígena, mantendo, ao mesmo tempo, sua conexão com o sagrado natural e os ancestrais.

A Santidade de Jaguaripe foi a que teve maior registro e documentação pelo fator de proximidade com os brancos, mamelucos, negros, mestiços, o que evidencia a pluralidade no desenvolvimento da construção historiográfica da matriz religiosa brasileira, uma vez que:

(...) fomes e guerras suscitam profetas, heresias; contatos violentos influem sobre a própria repartição da população e sua natureza, mestiçagens de sociedades inteiras (é o caso da colonização) fazem surgir forçosamente novas ideias e novas tradições.⁴³

Diante disso, tornou-se evidente o papel desempenhado pelas comunidades indígenas no processo de colonização e na formação da sociedade brasileira. Sua cultura e religiosidade exerceram uma influência direta no surgimento de novos paradigmas religiosos e conceitos rituais. Isso se ma-

42. FANON, 1961, p. 219.

43. BOURDIEU, 2007, p. 74.

nifesta na resistência tupi, que, apesar da invasão de sua cosmologia, não se deixou subjugar.

Enxergar os indígenas como agentes de resistência e criadores de memória e história revela sua capacidade de resistir, lutar e reinventar elementos culturais. De forma simbólica, a Santidade emerge como um elemento histórico fundamental na preservação de seus dogmas, cânticos, rituais e cultura. Isso evidencia os indígenas como agentes históricos ativos, estabelecendo suas relações com base em suas experiências vividas, demonstrando sua habilidade de resistir, influenciar, se adaptar e sobreviver.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOFF, L. América Latina: da conquista à nova evangelização. In: PILETTI, N. *História do Brasil*. São Paulo: Ática, 1993.
- BRASIL. *A carta de Pero Vaz de Caminha*. Brasília: MEC, [s.d].
- CARDIM, Fernão. *Do princípio e origem: Índios do Brasil*. Seus costumes, adoração e conceitos. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de notícias, 1881.
- CARDOSO, Jamile Oliveira Santos. *Ecos de Liberdade: a santidade de Jaguaripe entre os alcances e limites da colonização cristã (1580-1595)*. Salvador: UFBA, 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da missão dos padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. Sérgio Milliet. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 2008
- FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- FUNARI, Pedro Paulo *et al* (org.). *Memória, cultura material e sensibilidade: estudos em homenagem a Pedro Paulo Funari*. São Paulo: Paco e Littera, 2021.

- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil*: História da Província Santa Cruz. Brasília: Senado Federal; Conselho Editorial, 2008.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. São Paulo: Dimensão, 2015.
- MÉTRAUX, Alfred. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupis-guaranis*. São Paulo: Brasiliense, 1950.
- NOVINSKY, Anita. *Inquisição: prisioneiros do Brasil, séculos XVI a XIX*. São Paulo, Perspectiva, 2º edição. 2009.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Índios, náufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no Século XVI: embates e negociações. In: PEREIRA, F. T. Cláudio. *Baía de Todos os Santos: aspectos Humanos*. Salvador: EDUFBA. 2011.
- POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: Missionários, Tupi e “Tapuia” no Brasil Colonial*. Campinas: Unicamp, 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- QUEIROZ, Sueli Robles Reis de. A escravidão negra em debate. In: FREITAS, Marcos Cezar. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2007. p. 103-117.
- THEVET, André. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2018.
- VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz de. *Brasil de todos os Santos*. São Paulo: Zahar, 1999.
- VAINFAS, Ronaldo. Idolatrias e Milenarismo: resistência indígenas nas Américas. *Estudos Históricos*, v. 5 n. 9, p. 29-43, 1992.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- VAINFAS, Ronaldo. Rituais indígenas que não se apagam: a catequização frustrada. *Diversitas*, São Paulo, [s.d.]. Disponível em: <https://diversitas.fflch.usp.br/rituais-indigenas-que-nao-se-apagam-catequizacao-frustrada>. Acesso em: 07 jun. 2023.

CAPÍTULO 8. SOCIEDADE E RELIGIÃO: CONFLITOS E ADAPTAÇÕES NO CATOLICISMO

Anderson da Silva Sousa

Introdução

A sociedade é formada por indivíduos, e com o passar dos séculos, essas sociedades foram evoluindo tecnologicamente, criando regras e normas que o indivíduo não sabe ao certo “porque faz aquilo que faz”. Com esta problemática exposta, surgiram alguns pensadores que procuraram explicar tal problema, desde filósofos da antiguidade como Parmênides, até atuais como Christina Hoff Sommers. Além, é claro, de outros que migraram da filosofia para contribuir com outras áreas como a sociologia, como é o caso de Pierre Bourdieu.

Com a evolução da ciência e sua especialização, a religião acabou se tornando um tema importante para compreensão da sociedade. Não foi ao acaso que Pierre Bourdieu também a estudou. É importante salientar que antes de Bourdieu alguns pensadores procuraram estudar a religião, entre eles estão os principais pilares da sociologia: Marx, Weber e Durkheim. E todos eles influenciam de algum modo a teoria de Bourdieu.

Karl Marx elabora uma teoria robusta acerca do capitalismo, da dominação simbólica nas relações de classe, dos modos de produção e outros conceitos. Embora esteja baseada em fundamentos históricos, sua teoria marxista é suscetível a críticas, sendo que Bourdieu a critica e a reformula em sua própria teoria. Segundo Patrice Bonnewitz:

Existe uma familiaridade forte entre a sociologia de Bourdieu e o marxismo. Por um lado, ambos pensam a ordem social através do paradigma da dominação. [...] Por outro lado [...] a sociologia de

Bourdieu tem uma vocação crítica e, conseqüentemente, um uso político: crítica da cultura, da escola e, de maneira geral, da democracia liberal e de seus mitos.¹

A concepção de lutas de classes evolui para lutas simbólicas, as quais, de acordo com Bourdieu, assumem duas formas distintas. Objetivamente, ocorrem quando grupos buscam alterar certas realidades de acordo com suas perspectivas e ações. Subjetivamente, referem-se aos esforços dos grupos para influenciar as percepções dos indivíduos, levando-os inconscientemente a adotar as formas de pensar e agir do grupo dominante.

Já em Max Weber, Bourdieu se inspira nas representações e em seus papéis na análise sociológica através da sociologia compreensiva, em que o autor dá mais ênfase ao sentido que o indivíduo dá a ação social, ao invés da imposição que a estrutura (sociedade) impõe sobre o indivíduo. Outro conceito weberiano é o conceito de legitimidade ou dominação, que “[...] permite compreender como a autoridade política se perpetua sem recorrer, necessariamente, à coação”². Weber apresenta três formas de dominação: tradicional, carismática e legal.³

Em Emile Durkheim, Bourdieu: “Recupera a ambição Durkheimiana de construir a sociologia como ciência que supõe um método e um procedimento específico”⁴. Bonnewitz afirma que:

Se há uma característica que convém ressaltar na formação de Bourdieu é a multiplicidade das influências que ele sofreu. Tudo ocorre como se o seu encaminhamento para a sociologia fosse o resultado de um processo gradual, alimentado pela insatisfação das respostas dadas pelas teorias filosóficas às suas indagações. Mas sua obra também é o produto de uma releitura crítica dos questionamentos antropológico e sociológico tradicionais.⁵

De forma objetiva e concisa, Bourdieu escreve o artigo *Gênese e Estrutura do Campo Religioso* e explana sobre o funcionamento do campo

1. BONNEWITZ, 2003, p. 21.

2. *Ibidem*, p. 24.

3. Ver *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* de Max Weber.

4. *Ibidem*, p. 25.

5. *Ibidem*, p. 26.

e a ação de seus agentes. O autor procura também entender como a sociedade admite religião A ou B e como elas se relacionam com os indivíduos.

Conceitos da teoria de Pierre Bourdieu

Bourdieu apresenta alguns conceitos de campo, campo religioso, capital simbólico e *habitus*.

Segundo o autor, campo são espaços sociais de concorrência entre agentes sociais, “é um microcosmo autônomo no interior do macrocosmo social”⁶. Segundo Renato Ortiz:

O campo se particulariza, pois, como um espaço onde se manifestam relações de poder, o que implica afirmar que ele se estrutura a partir da distribuição desigual de um *quantum* social que determina a posição que um agente específico ocupa em seu seio. Bourdieu denomina esse *quantum* de ‘capital social’.⁷

Dito isto, percebemos que há uma relação de poder e dominação entre os agentes, isto é melhor observado quando examinamos o campo religioso. Este campo está estruturado em uma constante relação de conflitos entre seus agentes especializados: o sacerdote, o profeta e sua seita. Assim, “a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente e, torno da oposição entre (I) a Igreja e o profeta e sua seita (II)”⁸.

A Igreja Católica tem como seus agentes os sacerdotes que tentam monopolizar o campo religioso e a manter conservação da ordem estabelecida. Os profetas, por sua vez, são agentes que questionam a ordem vigente que predomina no campo, oferecendo um discurso alternativo que deslegitima o poder do dominante. Neste texto, observamos duas vertentes do catolicismo que geram conflitos no seio da igreja no Brasil, cujo intuito é conseguir a hegemonia no campo, são elas: Renovação Carismática Católica (RCC) e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

6. Grandes Conferências de Lyon, Universidade Lumière-Lyon 2, quinta-feira, 11 de fevereiro de 1999. Do original “Conférence: le champ politique”, publicado no livro *Propos sur le champ politique*. Direitos autorais concedidos pela Presses Universitaires de Lyon. Traduzido por André Villalobos.

7. ORTIZ, 1983 p. 21.

8. BOURDIEU, 2007. p. 58.

Os agentes, na teoria bourdieusiana, são pessoas ou instituições especializadas como legítimas detentoras dos bens e serviços de salvação. Eles têm acúmulo de capital religioso. Bourdieu entende o campo como uma desigual luta de poderes denominados de capital. O autor afirma que há vários tipos de capitais. Diferente de Karl Marx, Bourdieu não vê o capital exclusivamente pertencente à dimensão econômica e distingue quatro tipos: econômico, cultural, social e simbólico.

A posição de um determinado agente no espaço social pode ser definida pela posição que ele ocupa nos diferentes campos, quer dizer, na distribuição dos poderes que atuam em cada um deles, seja, sobretudo, o capital econômico – nas suas diferentes espécies –, o capital cultural e o capital social e também o capital simbólico, geralmente chamado prestígio, reputação, fama, etc. que é a forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes espécies de capital.⁹

O Capital Econômico se refere, primeiro, aos diferentes fatores de produção, são os elementos que tornam possível a existência de produção como o capital financeiro, o trabalho, a terra ou os recursos naturais; segundo, ao conjunto de bens econômicos como bens materiais, renda e patrimônio. Bourdieu concorda com a teoria marxista de que o capital é determinante na vida social e na diferença de classes. Através do capital econômico, o agente social tem a possibilidade de atuar de forma dominante em outros campos sociais que não seja exclusivamente da área econômica.

Um elemento importante para o entendimento da riqueza como capital é relacionar seu valor de acordo com o campo específico. “A riqueza não pode funcionar como capital senão em relação com o campo propriamente econômico, que supõe um conjunto de instituições econômicas e um corpo de agentes especializados”¹⁰.

Quanto ao Capital Cultural, a teoria da dominação de Bourdieu tem a cultura como substancial para a dominação e manutenção do domínio pelos soberanos do campo e se apresenta de três formas: capital cultural in-

9. Idem, 2010, p. 135.

10. BOURDIEU, 2009: 205.

corporado; objetivado e institucionalizado¹¹. Segundo Patrice Bonnewitz, este capital pode ser entendido como “um sistema de significações hierarquizadas: a cultura se torna um móvel de lutas entre grupos sociais cuja finalidade é manter os distanciamentos distintivos entre classes sociais”¹², e esse sistema de significações é complexo e duradouro.

Já no Capital Social, a concepção de Pierre Bourdieu se dá na tentativa do autor de compreender os benefícios que os agentes sociais têm de acordo com sua rede de relações sociais. Segundo ele:

O capital social é o conjunto de recursos atuais ou potenciais que estão ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de interconhecimento e de inter-reconhecimento ou, em outros termos, à vinculação a um grupo, como conjunto de agentes que não somente são dotados de propriedades comuns (passíveis de serem percebidas pelo observador, pelos outros ou por eles mesmos), mas também são unidos por ligações permanentes e úteis.¹³

O capital simbólico é o quarto tipo de capital da teoria de Bourdieu e que não se baseia apenas em recursos materiais, mas também em recursos simbólicos, como a honra, a reputação, o prestígio, a autoridade, o reconhecimento etc. O capital simbólico só terá valor quando for reconhecido dentro do campo em questão e associado a outros tipos de capitais. Portanto, capital simbólico é o “poder atribuído àqueles que obtiveram reconhecimento suficiente para ter condição de impor o reconhecimento”¹⁴.

11. Capital cultural incorporado é o que está relacionado à personalidade e ao corpo de uma pessoa, como sua forma de falar, se vestir, se comportar etc. Esse tipo de capital cultural é adquirido, principalmente, através da socialização familiar e escolar, e requer um investimento de tempo e esforço para ser desenvolvido, por isso, não pode ser simplesmente transmitido, é repassado de geração para geração. Capital cultural objetivado está relacionado aos bens culturais que uma pessoa possui ou consome, como livros, obras de arte, instrumentos musicais etc. Esse tipo de capital cultural requer um investimento econômico para ser adquirido, mas também depende do capital cultural incorporado para ser apreciado e utilizado. Capital cultural institucionalizado se refere aos títulos e diplomas que uma pessoa obtém através do sistema educacional ou de outras instituições reconhecidas. Esse tipo de capital cultural confere uma certificação oficial que garante competência a uma pessoa e pode ser convertido em capital econômico no mercado de trabalho e estabelecer sua predominância no campo.

12. BONNEWITZ, 2003.

13. BOURDIEU, 1980, p. 1.

14. Idem, 1987, p. 164.

Ou ainda, “a forma que o capital assume quando é percebido e reconhecido como legítimo”¹⁵.

Contudo, apesar de estar com posse do capital específico do campo, os agentes precisam de um discurso que legitime a sua dominação sobre os leigos, ou seja, o discurso precisa ser naturalizado, comprovar que o contexto em que os leigos se encontram é fruto da vontade divina. Assim, permite que haja credibilidade do grupo dominante e manutenção da dominação. Segundo Oliveira: “[...] a religião só é socialmente eficaz quando seus esquemas de pensamento se inscrevem nas consciências individuais e nelas se incorporam como se fossem naturais, transformando-se então em hábitos”¹⁶.

O *habitus* que Oliveira cita é mais um conceito bourdieusiano. Para o referido autor, todo o sistema implícito dentro do indivíduo que o faz agir dentro da sociedade com práticas que parecem ser naturalizadas são chamados de *habitus*, “uma estrutura estruturante”:

[...] sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas pre-dispostas a funcionar como estruturas estruturantes, quer dizer, enquanto princípio de geração e de estruturação de práticas e de representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem que, por isso, sejam o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu objetivo sem supor a visada consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-las e, por serem tudo isso, coletivamente orquestradas sem ser o produto da ação combinadas de um maestro.¹⁷

No campo, há estruturas estruturadas de formas objetivas e duradouras, e o *habitus* é uma estrutura estruturada que reproduz a estrutura estruturante, ou seja, sem que o indivíduo perceba, ele reproduz e legitima a dominação do grupo dominante através de suas práticas e comportamentos já previstos e organizados pelo dominante.

Assim, percebemos que, no campo religioso, o sacerdote tem posição privilegiada como dominador e detentor da ordem no campo, colocando

15. Ibidem.

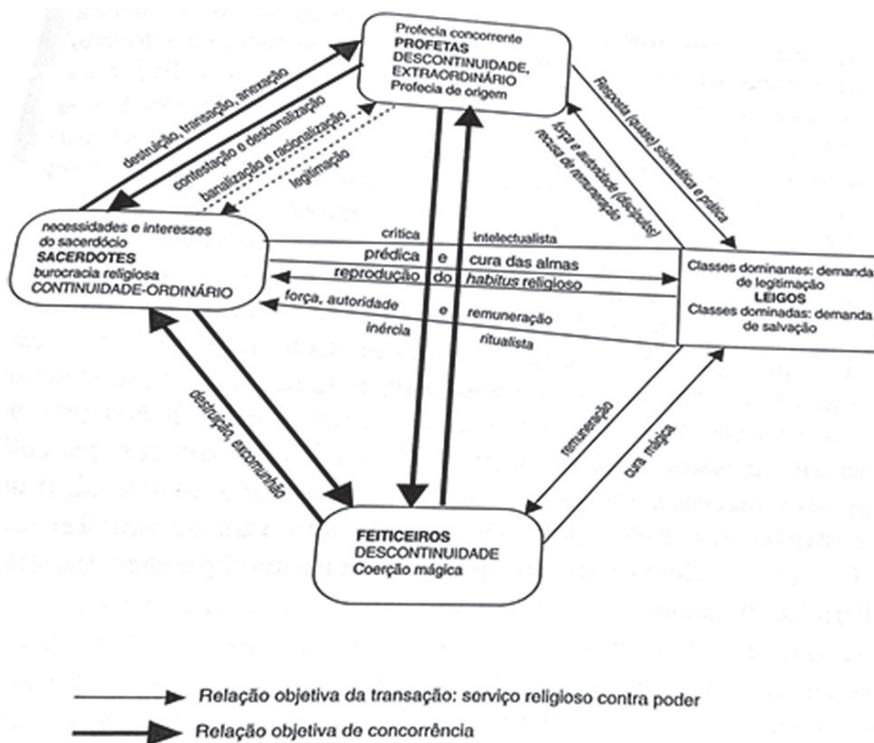
16. OLIVEIRA, 2011. p. 181.

17. BOURDIEU, 2007, p. XLI.

sempre o profeta em uma posição inferior e desnecessária para o campo. Este, por sua vez, como já afirmamos anteriormente, busca questionar esta dominação e propor uma mudança na estrutura social e conseqüentemente de *habitus*.

Pierre Bourdieu utiliza a tipologia weberiana que especifica os agentes religiosos em três: sacerdotes, profetas e magos. Oliveira utilizou o seguinte esquema¹⁸ para explicar a composição do campo religioso:

Figura 1. Esquema do Campo Religioso



Analisando o esquema, é possível compreender as posições, influências e interações de cada agente com os dominados e entre eles mesmos (relações de concorrência). “O sacerdote é por excelência, o agente da religião estabelecida, aquele que reproduz e pereniza um sistema de crenças e ritos sagrados, inserindo-os na rotina social, de modo que a religião se

18. Oliveira (2011) utiliza do esquema apresentado por Bourdieu (1974, p. 27-98).

incorpore a cada membro dessa sociedade e torne-se um hábito que ninguém questiona”¹⁹.

Os sacerdotes detêm o monopólio legítimo do sagrado. Eles são os representantes oficiais das religiões institucionalizadas e burocratizadas, como a Igreja Católica, que têm uma estrutura hierárquica e uma doutrina definida. Os sacerdotes são os agentes dominantes no campo religioso, pois têm o reconhecimento e a autoridade para definir o que é religião e o que não é.²⁰ Interação diretamente com os profetas, a fim de neutralizar seu discurso ou anexá-lo na estrutura burocrática da instituição com o propósito de trazer determinado discurso para sua estrutura.

O profeta, por sua vez, “é o agente religioso que, em situações extraordinárias, de crise, ou a partir de grupos marginais, produz seu discurso ou sua prática uma nova concepção religiosa”²¹. Neste agente, não há uma instituição religiosa que lhe legitime, uma vez que essa legitimação é adquirida através do carisma que contesta a ordem religiosa vigente e é combatido por ela.

O paradoxo do processo é que, com a morte do profeta, os discípulos mais próximos procuram apropriar-se de seu carisma e a transmiti-lo a novos discípulos, institucionalizando-o e. Assim, se constituem novos sacerdotes que sistematizam novos rituais. Deste modo, a seita de origem transforma-se em igreja, que no futuro será objeto da contestação de novos profetas, num processo infundável.²²

Os magos são aqueles que praticam a manipulação do sagrado de forma “profana ou profanadora”. Eles são os agentes de formas de religiosidade popular, marginal ou alternativa, como a magia, a feitiçaria, o esoterismo etc. Os magos são os agentes dominados no campo religioso, pois sofrem a rejeição e a perseguição dos sacerdotes e dos profetas que os consideram como falsos ou perigosos.

O mago ou feiticeiro é o agente religioso autônomo, como um *freelancer* do sagrado, que se utiliza dos bens simbólicos produzidos pelos

19. OLIVEIRA, 2011.

20. GUIDOTTI, 2015.

21. OLIVEIRA, 2003.

22. Ibidem, p. 188.

profetas e sacerdotes (independente de seu consentimento) para atender interesses imediatos e utilitários de sua clientela. Não se vincula nem a uma igreja nem a uma seita, por que seu trabalho religioso se dá em forma de prestação de serviços a quem procura, sem criar uma comunidade de fiéis, mas uma clientela.

O campo religioso é complexo, não só pela composição interna herméctica, mas também pelas influências que recebe de outros campos. Os agentes presentes na religião são indivíduos com necessidades e objetivos mesclados em vários outros campos e que se utilizam do capital simbólico, principalmente, para intervir a seu favor ou do grupo a que pertence dentro do campo religioso

O Campo Religioso Brasileiro

O campo religioso brasileiro é formado por uma diversidade de ofertas religiosas aos que buscam no sagrado um sentido na vida. O cristianismo tem destaque no cenário brasileiro pois está presente desde a chegada dos portugueses no Brasil em 1500 EC. O cristianismo tem em seu interior uma gama de diferentes práticas e discursos em torno de Jesus Cristo, apontado por eles como seu criador. Suas principais ramificações no Brasil são o catolicismo e os evangélicos²³ que, juntas, somam 86,8% da população brasileira. Desta população, 64,6% é católica; 22,2%, evangélica.²⁴

No campo religioso brasileiro, a Igreja Católica ocupa posição hegemônica, aliás, foi por muito tempo a Igreja oficial do Estado:

Quando se analisa a matriz religiosa brasileira, os processos de hibridização entre as três distintas concepções religiosas que a compõe e o amálgama simbólico resultante desse processo, percebe-se que, embora plural, o campo religioso era dominado hegemonicamente pela Igreja Católica, uma vez que ela era a religião oficial até a proclamação

23. Adotamos o uso do termo “evangélico” como uma categoria abrangente tal como preconizado por Ricardo Mariano, que afirma que “o termo evangélico, na América Latina, recobre o campo religioso formado pelas denominações cristãs nascidas na e descendentes da Reforma Protestante européia do século XVI. Designa tanto as igrejas protestantes históricas (Luterana, Presbiteriana, Congregacional, Anglicana, Metodista e Batista) como as pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Evangelho Quadrangular, Brasil Para Cristo, Deus é Amor, Casa da Bênção, Universal do Reino de Deus etc.)” (MARIANO, 2012, p. 10 *apud* ALENCAR, 2019).

24. Censo do IBGE de 2010.

da República e o seu braço, por muito tempo, era confundido com o do Estado. Embora existissem as instituições reguladoras do Estado em relação à religião, sendo as principais o padroado e o beneplácito, a Igreja Católica reinava absoluta e se beneficiava de sua oficialidade monopolista, impondo regras e estabelecendo leis de conduta e controle da população, sem falar nos benefícios financeiros e fiscais que gozava. Em todas essas coisas, fazia concorrência à soberania do Estado.²⁵

Porém, isso não significa que não havia religiões nativas, como as tradições indígenas, até hoje marginalizadas pela igreja oficial, além das religiões de matrizes africanas que também foram demonizadas pela tradição cristã. O protestantismo ganhou oportunidade de se fixar no Brasil, segundo o historiador Moab C. C. Costa, na Constituição de 1824, cujo artigo 5º legalizou a religião dos futuros trabalhadores imigrantes. Imigrantes estes, em sua maioria não católicos, que a coroa portuguesa precisava atrair para trabalhar em território brasileiro.

Atualmente, apesar da hegemonia católica no Brasil, o catolicismo divide adeptos do cristianismo com outras denominações além do protestantismo como: a Igreja Católica brasileira; Católica Ortodoxa; Espírita; Espiritualista; Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos dias; Testemunhas de Jeová; e outras religiões cristãs. Paralelos ao cristianismo, existem ainda outras religiões que buscam espaço no campo religioso brasileiro como: Budismo; Hinduísmo; Islamismo; Judaísmo; além de outras religiões orientais e as tradições indígenas e de matriz africana.

O Campo Religioso Católico e seus conflitos

O catolicismo no Brasil possui três características principais: Igreja Tradicional, Comunidades Eclesiais de Base (Cebs) e a Renovação Carismática Católica. Como Igreja Tradicional, entendemos como uma igreja institucional ligada diretamente à Santa Sé²⁶ no Vaticano, com suas doutrinas e dogmas. Por Cebs, entendemos, a partir do conceito de Frei Betto, os

25. COSTA, 2019.

26. “De maneira geral, a expressão Santa Sé (ou Sé Apostólica) refere-se à cúpula da Igreja Católica. Diz o Código de Direito Canônico: “Com o nome de Sé Apostólica ou Santa Sé designam-se neste Código não só o Romano Pontífice, mas ainda, a não ser que por natureza das coisas ou do contexto outra coisa se deduza, a Secretaria de Estado, o Conselho para os negócios públicos da Igreja, e os demais Organismos da Cúria Romana” (Can. 361). Acessar: <http://alianca.fm.br/>.

[...] pequenos grupos organizados em torno da paróquia (urbana) ou da capela (rural), por iniciativa de leigos, padres ou bispos. [...] São comunidades, porque reúnem pessoas que têm a mesma fé, pertencem à mesma igreja e moram na mesma região. Motivadas pela fé, essas pessoas vivem uma comum-união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida e de anseios e esperanças libertadoras. São eclesiais, porque congregadas na Igreja, como núcleos básicos de comunidade de fé. São de base, porque integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares).²⁷

Já a Renovação Carismática Católica, também conhecida como RCC, é uma corrente – considerada por alguns cientistas da religião como pentecostal – dentro do catolicismo que propõe uma dimensão individual espiritualista, focando nos dons e manifestações do espírito santo, segundo o livro de Atos dos Apóstolos²⁸, e que toma por empréstimo algumas práticas de grupos pentecostais e neopentecostais.

Através da breve introdução sobre os conceitos bourdieusianos, podemos examinar de forma mais assertiva o campo religioso católico²⁹. Em primeiro lugar, temos a Igreja Católica tradicional como dominante no campo, organizada em espaços geográficos chamados de arquidiocese, diocese e paróquias. Aliás, é esta instituição a detentora dos bens de salvação sacramentais³⁰ das quais as Cebbs e a RCC não podem realizar por livre inspiração.

Em segundo lugar, observamos as Cebbs como um jeito de ser igreja surgido em meados dos anos 50. Como descrito anteriormente, as Cebbs são pequenos grupos que se organizam em torno de uma paróquia. Como uma paróquia tem um amplo espaço geográfico, esses pequenos grupos são importantes para a manutenção da hierarquia católica, pois reproduzem as

27. BETTO, 1986. p. 7.

28. Quinto livro bíblico do Novo Testamento, o qual conta as ações dos apóstolos de Jesus desde sua ascensão, e os primeiros momentos da igreja primitiva.

29. Denominamos como campo religioso católico o espaço de disputa de hegemonia existente dentro do catolicismo entre as três vertentes já citadas: Igreja Tradicional, Cebbs e RCC.

30. §1125 – “É por isso que nenhum rito sacramental pode ser modificado ou manipulado ao arbítrio do ministro ou da comunidade. Nem mesmo a autoridade suprema da Igreja pode mudar a liturgia a seu bel-prazer, mas somente na obediência da fé e no respeito religioso do mistério da liturgia” (Catecismo da Igreja Católica, 2020).

ordens e planejamentos vindos da paróquia através do padre. É nelas que os fiéis celebram a liturgia e o sacramento da eucaristia, o ponto máximo da fé católica³¹.

Durante muito tempo, a única forma de organização pastoral era a paróquia. Ninguém pisa um pedaço de solo brasileiro sem pisar na área de uma paróquia. Dividido o território em paróquias, o vigário ficava aguardando os fiéis para o atendimento sacramental. Entretanto, a sociedade moderna já não comporta a paróquia como mero eixo geográfico. É preciso que haja verdadeiras comunidades paroquiais, ou seja, que os fiéis realmente se conheçam, o que só é possível através da organização paroquial em pequenas comunidades de base.³²

Através dessas pequenas comunidades de base, o sacramento da eucaristia que era buscado pelos fiéis nas missas nas paróquias, viajando grandes distâncias para comungar, passou a ser celebrado todo domingo nas comunidades distribuídas em bairros, mesmo que não seja através de missa, mas de uma celebração da palavra.³³ As pequenas comunidades têm características progressistas dentro do catolicismo, e apesar de úteis à igreja tradicional, suas ações são sempre monitoradas pelo padre, desde uma reforma na capela, a organização do festejo ao santo padroeiro ou a aquisição de móveis novos.

Durante a ditadura militar no Brasil, as Cebes serviram de resistência como ala católica contra o regime. Como toda reunião era monitorada pelos militares, os resistentes à ditadura precisavam de um espaço para se reunir e planejar as ações. “Esse espaço foi encontrado na Igreja, única instituição do país que, por sua índole histórica, escapa ao controle direto dos poderes públicos. Os militares não tinham como decretar a destituição de D. Paulo Evaristo Arns, como arcebispo de São Paulo”³⁴.

31. § 1324. “A Eucaristia é “fonte e cume de toda a vida cristã” (146). “Os restantes sacramentos, assim como todos os ministérios eclesiais e obras de apostolado, estão vinculados com a sagrada Eucaristia e a ela se ordenam. Com efeito, na santíssima Eucaristia está contido todo o tesouro espiritual da Igreja, isto é, o próprio Cristo, nossa Páscoa” (147) (Catecismo da Igreja Católica, 2020).

32. BETTO, 1986. p. 8.

33. É uma celebração sem a presença do sacerdote e sem todos os ritos de uma missa, porém com o sacramento da comunhão (eucaristia).

34. BETTO, 1981 p. 8.

Em busca de justiça social, os membros das CEBs pregam o evangelho contra as desigualdades sociais, injustiças e qualquer força de opressão aos pobres marginalizados. E com esses pressupostos, procuram seu espaço como verdadeira Igreja de Cristo, propondo um novo *habitus* aos fiéis católicos. Mas é claro, este conflito nem sempre é visível, e ainda que as CEBs não neguem a posição da Igreja Tradicional, propõem tais mudanças afirmando a posição da instituição e seu lugar de manifestação de Cristo e de porta para o verdadeiro “jeito de ser igreja”.

Em terceiro lugar, temos a Renovação Carismática Católica, que assim como as CEBs, não nega a posição da Igreja Tradicional, mas a reafirma. Contudo, tem suas propostas de mudança de *habitus*, colocando suas práticas como verdadeiras e reveladas por Cristo, muitas vezes negando a legitimidade das CEBs.

A RCC tem em sua história a semelhança com o pentecostalismo evangélico, um ponto polêmico, e isto não é por coincidência. Aliás, ela mesma afirma que a “Renovação Carismática Católica, ou o Pentecostalismo Católico, como foi inicialmente conhecida, teve origem com um retiro espiritual realizado nos dias 17-19 de fevereiro de 1967, na Universidade de Duquesne (Pittsburgh, Pensylvania, EUA)” (13). Este retiro foi organizado por membros da igreja Presbiteriana, “foi a primeira vez na história cristã que um movimento de origem protestante (pentecostalismo) não somente adentrou a Igreja Católica Romana, como também foi recebido e aprovado pelas autoridades eclesíásticas”³⁵.

A RCC tem por aspectos principais: fortes apelos emocionais, demasiada veneração a Maria mãe de Jesus, batismo no espírito santo, glossolalia (dons de falar em línguas estranhas), adoração, orações espontâneas (não se limitam ao uso de orações criadas pela igreja ou pelo pai nosso ensinado no evangelho), orações de curas e libertação (curas e libertações de problemas que acreditam ser espirituais), e durante seus encontros costumam ter revelações divinas, entre outras características.

Atualmente, a RCC se organiza em grupos de oração que são pequenos grupos de até 150 pessoas de todas as idades, tem em sua estrutura vários

35. HOCKEN, 2009, p. 289.

ministérios que lidam com problemas específicos da vida humana como: ministério de música, intercessão, formação, ministério jovem, da família, das crianças, de pregação, entre outros.

Esses grupos de oração se firmam não só em paróquias, mas também nas comunidades eclesiais de base, o que gera muitas vezes conflitos internos de diversas naturezas por espaço para encontros, por maior participação em frente da assembleia³⁶, por membros em seus grupos etc. Nestes conflitos, observamos a ação do profeta bourdieusiano na RCC, que busca alterar, de forma implícita, o *habitus* dos participantes da paróquia a qual pertence.

Temos assim um campo em que a Igreja Tradicional tem pleno domínio e não encontra concorrentes. Depois dela, o que se configura são duas vertentes ideológicas católicas que lutam entre si por espaço social dentro da igreja, e buscam, de forma ora suave, ora mais agressiva, mudar as estruturas do catolicismo no Brasil.

As duas vertentes levam esses conflitos de dentro dos domínios eclesiásticos para a política e também buscam alterar a sociedade como um todo, e não mais somente entre os fiéis católicos. Alguns partidos políticos no país tem católicos das duas vertentes como seus cofundadores: progressista e conservadora. E através da máquina do Estado, buscam influenciar na mudança não só do campo religioso, mas também do campo político, econômico etc. Este fenômeno já é estudado por sociólogos não só do Brasil, mas também de outros países.³⁷

Considerações finais

Mediante o exposto, compreende-se que o campo religioso brasileiro é plural e complexo, apesar de ter uma religião hegemônica, o cristianismo. Esta religião tende a ceder espaço para o surgimento de outras denomina-

36. O termo assembleia é usado com seu significado principal, uma reunião de várias pessoas com interesse em comum, neste caso, uma vida em comunidade pelo sacramento da comunhão. Ressalto ainda que não tem relação com a Igreja Assembleia de Deus.

37. Ler “Católicos carismáticos na política brasileira”, disponível em: https://iiiseminarioppgsufscar.files.wordpress.com/2012/04/reis_marcos.pdf; e “O PT é a maior invenção político-religiosa do Brasil”, disponível em: <https://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EDR77351-5856,00.html>.

ções, seja de forma consensual ou não. O cristianismo que, mesmo com sua hegemonia no campo, tem seus conflitos internos e uma vasta ramificação de denominações que se inspiram na vida de Jesus Cristo para fazer a manutenção de sua existência e de ofertas aos fiéis.

O catolicismo, por sua vez, é uma ramificação do cristianismo que carrega dentro de si um constante conflito pela manutenção do domínio do campo. A igreja tradicional, apesar de não sofrer reais ameaças de suas principais vertentes brasileiras, sofre pequenas alterações em suas estruturas que, ao longo prazo, configuram um novo *habitus*. É evidente que há uma mudança nas preferências litúrgicas, passando de missas tradicionais para missas carismáticas, caracterizadas por músicas emotivas e elementos que se desviam da liturgia tradicional, frequentemente restritas a encontros exclusivos com membros do movimento carismático.

Outra mudança de *habitus* que podemos observar são os elementos afro e/ou regionais em missas celebradas por grupos progressistas. Esses elementos também fogem da liturgia católica, e devem ser feitos somente em encontros do grupo específico.

Essas particularidades não estão previstas na liturgia são tentativas de mudança das práticas católicas por grupos que podemos considerar proféticos, de acordo com o conceito bourdieusiano, já que algumas pessoas que não concordam com tal alteração denunciam para o padre ou bispo de sua paróquia ou cidade.

Portanto, o catolicismo brasileiro sofre tentativas contínuas de mudanças em suas estruturas. A Sociologia nos permite afirmar que esses católicos, no campo político, agem de forma sugestiva aos interesses religiosos, com tentativas de alteração das configurações do catolicismo brasileiro, mas que só poderão ser verdadeiramente observados a longo prazo.

Referências

ALENCAR, Gustavo de. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 3, p. 173-196, 2019.

- ALTMANN, W. Censo IBGE 2010 e Religião (IBGE 2010 Census and Religion). *Horizonte – Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 10, n. 28, p. 1122-1129. 2012.
- BETTO, Frei. *O que é comunidade eclesial de base*. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986
- BONNEWITZ, P. *Primeiras Lições sobre a Sociologia de P. Bourdieu*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 46-81.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- COSTA, Moab César Carvalho. O Campo Religioso Brasileiro, o Estado Republicano e a implantação da Assembleia de Deus em 1911. *Religare*, v. 16, n. 1, p. 264-281, 2019.
- HOCKEN, Peter. A Renovação Carismática Católica. In: SYNAN, Vinson. *O Século do Espírito Santo: 100 anos do avivamento pentecostal e carismático*. São Paulo: Editora Vida, p. 288-317, 2009.
- OLIVEIRA, Pedro A. R. de. A teoria do trabalho religioso em Pierre Bourdieu. In: TEIXEIRA, Faustino. *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.
- WACQUANT, Loïc J. D. O legado sociológico de Pierre Bourdieu: duas dimensões e uma nota pessoal. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, n. 19, nov. 2002.

CAPÍTULO 9. AS ASSEMBLEIAS DE DEUS E O CAMPO POLÍTICA EM IMPERATRIZ/ MA: ESTRATÉGIAS INSTITUCIONAIS, CRITÉRIOS, PARTIDOS E ELEIÇÕES DE LIDERANÇAS LOCAIS¹

Bezaliel Alves Oliveira Junior

Introdução

Este ensaio faz parte de uma pesquisa realizada no âmbito do mestrado em Sociologia, abordando as interações e cruzamentos de fronteiras entre o domínio religioso e político no contexto brasileiro. Seu principal foco reside na análise das carreiras, trajetórias e perspectivas de líderes religiosos da Igreja Assembleia de Deus de Imperatriz (IEADI), que se destacaram por seu envolvimento e/ou ocupação de cargos eleitos nos últimos anos.

Dito isto, a escolha da IEADI se justifica pelo seu passado e presente, uma história marcada pelo crescimento proporcional ao desenvolvimento da cidade. A instituição se tornou representante no seu campo, no tocante ao pentecostalismo, desempenhando importante papel ao moldar hábitos e exercer influência no campo político.

Utilizando uma extensa base de literatura recente sobre essa dinâmica, especialmente no âmbito evangélico, mas não exclusivamente, procuramos compreender esses processos em um contexto específico, o município de Imperatriz/MA. Focalizamos nas peculiaridades locais, nas dinâmicas históricas e estruturais da Igreja em questão, e também nos fatores pessoais

1. Este ensaio é um fragmento de dissertação de mestrado em Sociologia intitulado: *Os evangélicos e a política: Itinerários e lógicas do engajamento político de líderes pentecostais da Igreja Assembleia de Deus em Imperatriz/MA*, desenvolvida no Programa de Pós Graduação em Sociologia (PPGS/UFMA). Nos dedicaremos aqui em revisar, corrigir e ampliar o terceiro capítulo da pesquisa citada.

que influenciam tanto as dinâmicas individuais quanto coletivas que permeiam os processos de politização religiosa no Brasil.²

Sobre a presença e participação mais intensa dos evangélicos no campo político, entre os anos de 1910 a 1982, apenas cinco deputados federais pentecostais foram eleitos, contra 94 protestantes.³ A partir de meados da década de 1980, impelidos pelo temor de que a Igreja Católica ampliasse seus privilégios frente ao Estado brasileiro na Constituinte, os pentecostais ingressaram decisivamente na arena política. Essa perspectiva era compartilhada com outros grupos que, até o momento, a igreja tolerava como *satelitais*.⁴

O final do século XX no Brasil registrou a nova relação entre Igreja-Estado-Política, tendo como marco a Assembleia Nacional Constituinte de 1986.⁵ Simbolizava não somente a redemocratização no país, mas ensejou o vigoroso ativismo pentecostal na política partidária nacional. Foi o transpasso do lema “crente não se mete em política” para “irmão vota em irmão”, ainda que, para alguns analistas, os religiosos eram tidos como alienados pela falta de consciência política e rejeição exacerbada do comunismo, entre outras cosmovisões consideradas contrárias à perspectiva conservadora de “princípios cristãos”.

É evidente nas pesquisas que a atuação das Assembleias de Deus no Brasil se deu mais organizadamente no cenário político a partir de 1986, mudando do afastamento para a articulação institucional. Isso também ocorreu na experiência política da IEADI⁶, especialmente a partir de 2007, onde se percebem determinados projetos para justificar a entrada dos seus agentes no campo político. Antes disso, a Igreja teve alguns representantes, mas sem o apoio institucional. Foram consideradas candidaturas isoladas.

Dado o exposto, o texto que segue será dividido em três momentos principais. No primeiro, tentaremos demarcar o espaço de análise recor-

2. OLIVEIRA JUNIOR, 2021.

3. FRESTON, 1993, p. 197.

4. *Ibidem*, p. 181.

5. Para ampliar a compreensão sobre a entrada de natureza oficial dos evangélicos na arena política, consultar Pierucci (1989).

6. Usamos a abreviatura IEADI para nos referir a Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Imperatriz.

tado, dando ao leitor condições para compreender as peculiaridades do processo de institucionalização da Igreja Assembleia de Deus na cidade de Imperatriz em diálogo com algumas das principais referências produzidas sobre o tema.⁷

Na sequência, exploraremos algumas estratégias institucionais como forma de atuação no campo político. Partiremos da dissertação deste autor⁸ para entender a forma que a IEADI se movimentou no campo político em escala local. Por fim, falamos da relação das lideranças da instituição com partidos políticos a partir de candidaturas em pleitos recentes.

Assembleias de Deus em Imperatriz uma região de fronteira maranhense

Com uma população de 260 mil habitantes e 1.367,90 km² de área total, a cidade de Imperatriz está localizada às margens do Rio Tocantins, no sudoeste do estado do Maranhão, entre a Mata dos Cocais e a Pré-Amazônia. Distante 629,5 km de São Luís, Imperatriz teve pouca ligação com sua capital. Como justificativa desse afastamento, a historiografia aponta o distanciamento geográfico e a falta de estradas no momento da sua fundação.⁹

Imperatriz não passou pelo mesmo processo de colonização da capital, e foi ocupada tardiamente. Sua fundação data da metade do século XIX, 16 de julho de 1852. Foi por uma missão religiosa enviada pelo estado do Pará, prospectando o vasto território ao sul, desconhecido e habitado pelas temidas nações indígenas, que uma expedição de colonização comandada pelo capelão Frei Manoel Procópio do Coração de Maria, em julho do mesmo ano, funda o então povoado que passa a se chamar Povoação de Santa Tereza de Imperatriz.

Até meados dos anos 1950, a povoação era considerada pequena, além de isolada e afastada dos grandes centros por faltas de estradas. Chegou a ser chamada, por conta dessa característica, de “Sibéria Maranhense”. Esta situação só foi modificada a partir da década de 1950, com a construção e

7. COSTA, 2011; Idem, 2018; SOUSA, 2008; Idem, 2009; Idem, 2010.

8. OLIVEIRA JUNIOR, 2021.

9. Disponível em: <https://www.imperatriz.ma.gov.br/portal/imperatriz/a-cidade.html>.

pavimentação da estrada que interligou a cidade de Imperatriz à Grajaú, e em seguida, em 1958, com a construção da grande rodovia Belém-Brasília, BR-010, interligando a jovem cidade aos grandes centros comerciais do Brasil.

A partir de então, depois de um período, a cidade passou a se desenvolver. Em 1960, Imperatriz apresentou um acelerado desenvolvimento, e em 1970, era considerada a cidade que mais progredia no país, tornando-se a segunda maior cidade do estado, situada na região tocantina, a mais importante região sul do Maranhão. Na metade do século XX, entre os anos de 1950 e 1980, Imperatriz passou a desenvolver novos ciclos econômicos, dentre eles o ciclo do arroz, o ciclo da madeira e o ciclo do ouro (Serra pelada)¹⁰.

As atividades econômicas que a cidade desenvolveu foram fatores preponderantes para as ondas de migrações vindas do Piauí, Ceará e de outros estados vizinhos.¹¹ Todos os ciclos econômicos que a cidade experimentou marcaram fortemente o seu desenvolvimento, e por força do seu desempenho em setores considerados estratégicos, não somente no setor econômico, Imperatriz passou a se destacar também nos campos político, cultural e educacional.

Com a ampliação da zona urbana de Imperatriz, iniciou-se um processo de incentivo a outros setores, como construção civil, fábrica de cerâmica, indústria de madeira, comércio varejista e prestação de serviço, aquecendo a economia da cidade. À medida que Imperatriz se desenvolvia, crescia também os enfrentamentos marcados por intensos conflitos entre posseiros e grileiros, especialmente entre as décadas de 1960 e 1970.¹² Imperatriz tornara-se uma região de fronteira¹³, um lugar de conflito e

10. Localizado no município de Curionópolis, no sul do estado do Pará. Antes era uma povoação da cidade vizinha de Marabá, mas foi elevada à condição de município em 1988. O garimpo situa-se a aproximadamente 330 Km de Imperatriz. Apesar da distância, impactou fortemente a dinâmica socioeconômica imperatrizense em toda a década de 1980.

11. COSTA, 2011, p. 73.

12. SOUSA, 2009, p. 44.

13. Para Martins (1997), o conceito de fronteira está relacionado diretamente à questão civilizatória, ideológica, étnica, religiosa etc. Um lugar de enfrentamento do outro, do encontro da alteridade. A fronteira também é o lugar de elaboração da “esperança”, “atravessada pelo milenarismo da espera no advento do tempo novo, um tempo de redenção, justiça, alegria e fartura.

enfrentamento. Entendemos o termo fronteira não apenas de natureza especificamente geográfica, mas de ordem ideológica, étnica, religiosa. Foram esses embates das mais diversas variáveis que impactaram a cidade.

Na segunda metade do século XX, a cidade irrompe em crescimento exponencial. A construção da rodovia Belém-Brasília foi um dos fatores determinantes para esse crescimento. Imperatriz, como outras cidades, Estreito e Açailândia, e cidades vizinhas da região tocantina, foram todas tocadas pelo desenvolvimento. Esse crescimento acelerado constituiu um elemento catalisador para a implantação de igrejas nessas cidades e povoados. A rodovia BR-010, colaborou, possibilitando a expansão dos trabalhos.

Os fundadores da Assembleia de Deus em Imperatriz foram atraídos pelo desenvolvimento econômico. Muitos deles fugiram da fome e da seca do estado do Piauí e migraram para o Maranhão, procurando melhores condições de vida. O desenvolvimento preparava o ambiente adequado para a consolidação da AD no campo religioso em Imperatriz e região.¹⁴

Sem embargo, o processo de urbanização acelerado era desajustado, sem infraestrutura adequada, ocasionando problemas e mazelas sociais à medida que a cidade crescia. Faltava escola, moradia adequada, saneamento básico, havia altos índices de criminalidade, insegurança etc. Foi nesse cenário que essa igreja se desenvolveu em Imperatriz.

Segundo Mariano, esse cenário de precariedade social foi elemento substancial para a consolidação do pentecostalismo, pois o movimento atraiu as camadas mais pobres e marginalizadas:

Com o propósito de superar precárias condições de existência, organizar a vida, encontrar sentido, alento e esperança diante de situação tão desesperadora, os estratos mais pobres, mais sofridos, mais escuros e menos escolarizados da população, isto é, os mais marginalizados – distantes do catolicismo oficial, alheios a sindicatos, desconfiados de partidos e abandonados à própria sorte pelos poderes públicos –

O tempo dos justos”. Martins (1997, p. 11) assinala o caráter religioso, amiúde milenarista das populações camponesas que migram para melhorar de vida, amalgamando elementos da frente de expansão com uma visão de mundo mística.

14. SOUSA, 2010, p. 53.

têm optado voluntária e preferencialmente pelas igrejas pentecostais. Nelas, encontram receptividade de apoio terapêutico-espiritual.¹⁵

Por muitos anos, Imperatriz foi percebida como área fronteira, um lugar de poucos habitantes, considerado um *lugar de ninguém*. Ao mesmo tempo, representava um lugar de luta e esperança por uma vida melhor. Hoje é possível notar a acentuada evolução social e econômica nos mais diversos setores da cidade, com educação pujante em vários cursos de Graduação e Pós-Graduação, além de grandes empresas dos mais diversos ramos. A trajetória histórica e o desenvolvimento de Imperatriz deram-lhe diversos títulos, entre eles os de “Princesa do Tocantins”, “Portal da Amazônia”, “Capital Brasileira da Energia” e “Metrópole da Integração Nacional”.

Com o crescimento da cidade, observou-se o surgimento de diversos grupos de fé, diversificando o campo religioso de Imperatriz, dentre eles o crescimento em número de adeptos entre os pentecostais. É na IEADI que parte considerável da população imperatrizense foi encontrar apoio espiritual e sentido para prosseguir na busca por melhores condições de vida e expectativa sobre a eternidade. A denominação se estabeleceu e atualmente compõe parte da história da cidade.

A EADI foi fundada pelo Pastor Plínio Pereira de Carvalho, que migrou do estado do Piauí com a família e alguns amigos.¹⁶ Conforme Costa, o primeiro culto pentecostal na cidade foi realizado em 1952. A igreja foi fundada por aquele pastor com apenas 16 membros.¹⁷

A data 16 de setembro de 1952 constitui-se o marco de fundação da Assembleia de Deus em Imperatriz, em uma casa comprada pelo pastor Plínio. O grupo inicial era composto por Maria Rodrigues Carvalho,

15. MARIANO, 2005, p. 28.

16. O pastor Plínio Pereira de Carvalho foi consagrado ao ministério pelo missionário húngaro João Jonas, em 1950, sendo enviado do Piauí para o Maranhão, mais precisamente para a cidade de Montes Altos, onde dirigiu a AD por um ano. Em 1952, foi transferido pelo pastor Francisco Pereira do Nascimento, presidente do Serviço de Evangelização dos Rios Tocantins e Araguaia (SETA), para a cidade de Imperatriz, onde fundou a AD no dia dezesseis de setembro de 1952, acompanhado de 15 pessoas vindas do Piauí. Realizou o primeiro culto pentecostal da cidade em uma casa localizada na Rua XV de Novembro. Dois anos depois, construiu lá uma congregação que funcionou como sede da IEADI até o ano de 1999, quando a Igreja passou para o “grande templo”, com capacidade para mais de 12.000 pessoas (COSTA, 2011, p. 78).

17. COSTA, 2017, p. 176.

Marcos Rodrigues Bandeira, Rosa Rodrigues Bandeira, Jorge Pereira da Silva, Francisca Bandeira da Silva, Januário Rodrigues Bandeira, Pedro Pereira Rocha, Neném Bandeira, Amadeu Bandeira, Maria Doraci e outros nomes, os primeiros pentecostais a iniciar o trabalho na cidade.

Com a chegada da AD em 1952, teve início um processo de conquista do campo religioso através de “conversões em nome de Deus”, em um embate com a Igreja Católica. Os sacerdotes católicos locais tentaram impedir a implantação da nova igreja na cidade, mantendo resistência durante muito tempo.¹⁸

O grupo pentecostal decidiu expandir a igreja, intensificando os trabalhos de evangelização em Imperatriz. Passados alguns meses, a igreja adquiriu um salão que ficava localizado na rua Gonçalves Dias, para assim melhorar a acomodação dos fiéis, dado que o número aumentava a cada dia.

Em 1954, dois anos depois, houve a necessidade da compra de um terreno maior, para a fixação daquele projeto que avançava. O trabalho da igreja em Imperatriz e adjacência teve um crescimento surpreendente em um curto espaço de tempo. A rua 15 de novembro, n. 507, esquina com a rua Gonçalves Dias, foi o local onde foi construída a primeira casa de oração da Assembleia de Deus em Imperatriz, inaugurada no dia 1º de setembro de 1957.

Entre os anos de 2000 e 2010 a instituição cresceu mais que as outras denominações no campo religioso do município. A IEADI possui 16,25% da população municipal. Atualmente, por conta do seu crescimento proporcional em relação aos demais agentes do segmento evangélico, a IEADI se tornou representante do movimento pentecostal na cidade.

Um dos fundamentos que explicam o rápido crescimento da denominação na cidade estaria na capacidade de articulação e administração de sua liderança. Alguns líderes, como o pastor Raul, tinham experiência em administração de instituições bancárias e formação acadêmica. O pastor Raul Cavalcante Batista, atual presidente da igreja, assumiu a liderança da IEADI em 1993, com 30 congregações e oito mil membros.¹⁹

18. Idem, 2011, p. 80.

19. Pastor Raul nasceu na cidade de Imperatriz em 02 de abril de 1952. Converteu-se à AD aos 7 anos, foi batizado aos 13 anos e casou-se com Rute Ribeiro em 1973. Antes de ser pastor, foi bancário, atuando em 4 bancos. A passagem pelos bancos fora de suma importância para a implantação do modelo da sua gestão na IEADI a partir de 1993 (COSTA, 2017).

Ele introduziu uma administração de recorte profissional e organizada. Criaram secretarias (educação, política, assistência social etc.) e departamentos, distribuíram as congregações por áreas administrativas, (doze áreas, no total) e colocaram outros pastores para supervisionar sobre cada uma delas.

Estabeleceu-se metas de crescimento e plano de expansão. Em 2017, a estratégia utilizada para o crescimento foi a de segmentar a igreja em outros campos, dando autonomia aos pastores para desenvolver a instituição. A estratégia gerou crescimento, mas trouxe novos problemas. À medida que novos bairros surgiam, outras denominações com suas mais diversas práticas e crenças religiosas apareceram na cidade. O campo religioso em Imperatriz ampliou-se, e com ele, os conflitos também.

A instituição ascendeu a passos largos, comprou canais de comunicação (TV, rádio), criou uma instituição teológica (IBADI-Instituto Bíblico das Assembleias de Deus) e desenvolveu projetos de impacto na cidade, dentre eles os projetos “campos brancos” e o “década da colheita”, que sinalizam a direção e posição da denominação no município. Os projetos tinham como principal objetivo ampliar o número de membros da instituição, e seu sucesso pode ser percebido ocorrendo em outras regiões do país por iniciativas das igrejas locais.

Em janeiro de 2017, a IEADI tinha 180 congregações organizadas. Nessa ocasião, o Pr. Raul Cavalcante realizou um novo e ousado projeto de emancipação, repartindo o campo em mais sete novos campos. Atualmente, a estrutura hierárquica do poder da IEADI é composta por 325 congregações na cidade de Imperatriz, dividida em 29 campos com seus respectivos pastores-presidentes.

Estratégias institucionais como formas de atuação no campo político

É evidente nas pesquisas que a atuação das Assembleias de Deus no Brasil se deu mais organizadamente no cenário político a partir de 1986, mudando do afastamento para a articulação institucional. Isso também ocorreu na experiência política da IEADI, especialmente a partir de 2007, quando se perceberam determinados projetos para justificar a entrada dos

seus agentes no campo político. Antes disso, a Igreja teve alguns representantes, mas sem o apoio institucional.²⁰

Foram consideradas candidaturas isoladas. Para Costa, essa aproximação da IEADI com a política representa um momento de modificação na identidade da instituição, aquilo que ele chamou de *aggiornamento*, uma ressignificação dos valores do pentecostalismo clássico.²¹ A instituição se organizou enquanto comissão para decidir o itinerário político da denominação e passou a ter seus candidatos oficiais e representantes em secretarias/subsecretarias em esfera municipal e estadual.²²

Nos últimos vinte anos, a IEADI passou sempre a ter seus pares nas gestões, prática que tem se repetido. No início, a Igreja não declarava apoio publicamente aos candidatos, mas se posicionava ao lado do poder estabelecido. Nos últimos anos, além de declarar apoio abertamente, já há uma certa militância em favor dos seus.

Sobre a relação que a IEADI passou a ter com o campo político, Costa destaca:

a) nunca fizeram oposição a nenhum dos poderes estabelecidos ao nível estadual e municipal; b) nas eleições municipais, apesar de manifestarem apoio aos candidatos que buscavam a reeleição – geralmente muitos membros da igreja ocupavam funções em diversos níveis, inclusive membros da família do pastor presidente – existia um pequeno grupo que apoiaria a oposição, caso ela apresentasse alguma chance de ser eleita; c) os poucos membros que foram eleitos vereadores (entre os anos de 1980 a 2010, apenas quatro), com ou sem o apoio da igreja, agiam de forma independente, geralmente acompanhando as decisões do partido; d) o fato de o pastor presidente ocupar uma função de livre nomeação no Estado (capelão do 3º Batalhão da Polícia Militar).²³

Esse envolvimento da igreja com a política partidária é legitimado com o uso de textos bíblicos pelos pastores que, inclusive, ocupam cargos

20. OLIVEIRA JUNIOR, 2021.

21. COSTA, 2017.

22. Ibidem, p. 260.

23. Ibidem, p. 258.

públicos (secretarias, subsecretarias, cargos de confiança). Mesmo estando na base do governo e não tendo quase nada das suas demandas atendidas, seguem em silêncio, se valem de diversas narrativas para se manter no campo político. Há anos as ADs em Imperatriz empreendem esse projeto, alcançando êxito com seus indicados.

Em relação a representantes diretos, em 1984, quando o Pastor Jairo Saldanha de Oliveira assumiu a liderança da denominação, já havia uma vereadora (irmã Preta, do PMDB)²⁴ que era integrante da igreja. Embora não fosse uma candidatura oficial, depois de eleita, irmã Preta coloca seu mandato à disposição da instituição.

O próprio pastor Jairo, depois de se aposentar e sob muitas críticas, tentou por duas vezes concorrer às eleições, primeiro para o cargo de Deputado Estadual e, em seguida, para o cargo de vereador. Segundo entrevista com o pastor Raul Batista, essa ação era um contrassenso, tanto na perspectiva do presidente atual da igreja quanto para seu antecessor, pastor Luiz de França Moreira.²⁵

Outros atores do campo religioso na cidade, como Carlito Santos, um dos primeiros cantores evangélicos, radialista na IEADI, foram eleitos. Irmão Ari, Pastor Luís Gonçalves, Enoc Serafim foram outros agentes que representavam a denominação e que ganharam eleições municipais para ocupar a Câmara de Vereadores em Imperatriz.

A IEADI rejeitava ter relações com políticos e partidos e se considerava de mentalidade apolítica, embora alguns de seus membros, por iniciativa própria, tenham se lançado na política local ou regional. Depois de 2014, outras figuras que se associaram à instituição ao longo de sua trajetória histórica, como Pastor José Alves Cavalcante, Josivaldo JP, Zesiel Ribeiro, Irmã Telma, Maura Barroso, Rubinho Lima, Renê Sousa, Claudia Batista,

24. Vereadores como Neodemes Preta de Almeida Rêgo (PMDB, 819 votos), irmã Preta, eleita para a legislatura de 1983 a 1988; Carlito Santos Ferreira (PDS, 747 votos), eleito para a legislatura de 1989 a 1992; José de Arimateia Pessoa, o irmão Ari (PFL, 1290 votos), legislatura 97 a 2000; foram eleitos com candidaturas avulsas, sem o apoio da instituição. Isso se dava pela visão que a denominação tinha sobre a política. A mentalidade dos membros, o que incluía a maioria dos líderes, era que o crente não poderia se envolver no âmbito político, considerado algo ilegítimo. Com o tempo, outra mentalidade fora trabalhada na denominação, não sem receios.

25. Entrevista com o Pastor Raul concedida no dia 21 de janeiro de 2021.

todos ligados às Assembleias de Deus de Imperatriz ou região, já exerceram ou exercem algum cargo eletivo, seja para vereador ou deputado.

De 1984 até o ano de 2007, a instituição não mantinha um certo controle sobre quais candidatos ela iria apoiar para concorrer às eleições, seja no parlamento mirim, na assembleia legislativa estadual ou nacional. Além do afastamento que a IEADI sempre teve do campo político, a falta de um projeto centralizador é elemento que explica esse movimento.

Da fundação da instituição em 1952 até o ano de 2015, foram realizados três plebiscitos em 2002, 2005, 2007 respectivamente, nos quais a instituição teve que deliberar quem seriam seus candidatos oficiais. Em 2002, o pastor Luiz Gonçalves foi apresentado à convenção, e depois de ter vencido o plebiscito com outro candidato de Açailândia, saiu como o primeiro candidato oficial da instituição. Segundo o pastor Luiz Gonçalves²⁶, por falta de um projeto mais organizado do Conselho Político da IEADI, pela falta de consciência política dos membros da igreja e apoio majoritário dos pastores e lideranças institucionais da região Sul do Maranhão, perdeu a eleição para deputado estadual, apesar de ter feito 15.360 votos.²⁷

Três anos depois, em 2005, a convenção de pastores na cidade de Carolina foi marcada por mais um plebiscito, também para escolher um representante oficial da instituição para disputa na Assembleia Legislativa do Estado. Três nomes surgiram para a votação em uma das plenárias, Moab Cesar, Pr. Josué Alves Oliveira e Pastor Wilson Dantas Ribeiro.

Pastor Wilson Dantas Ribeiro, que havia ganhado o plebiscito em 2005, concorreu às eleições pelo PMDB na coligação PFL, PMDB, PV, PTB, PP, mesmo sendo o candidato oficial da IEADI, teve pouco apoio da Igreja de Imperatriz. Disputou as eleições estaduais em 2006, mas não foi eleito. Somou apenas 10.414 votos.

Em 2007, o projeto seguiu com a realização do terceiro plebiscito para lançar candidatos oficiais representantes da IEADI no campo político. Segundo o missionário Jeniel Sousa, um dos membros organizadores do Conselho Político da igreja, neste mesmo ano idealizaram um projeto

26. Entrevista concedida no dia 26 de abril de 2021.

27. OLIVEIRA JUNIOR, 2021.

com metodologias claras: “na época, ainda era muito difícil romper com a mentalidade tradicional em relação à política. Quando nós chegávamos às igrejas, o povo dizia: ‘lá vem os hereges, trazendo o diabo pra dentro da Igreja!!!’. Não foi fácil”²⁸.

O Conselho Político da igreja lançou um projeto para a igreja de Imperatriz com suas diretrizes e critérios para a participação dos candidatos. Para seleção, os candidatos eram entrevistados e sabatinados. Questões como ficha limpa em cartório, não ter o nome sujo, cinco anos de crença e fazer parte da instituição, bem como ser dizimista fiel, eram alguns dos critérios usados para a seleção dos candidatos. Foi elaborado um manual de procedimentos para o plebiscito que tinha intenção de organizar as ações necessárias para o bom andamento e organização do evento. Quanto aos objetivos, o manual regulamentava²⁹:

A) organizar por congregação os presidentes e auxiliares da mesa diretora dos trabalhos no plebiscito de 10.06.07 em cada uma das congregações da IEADI. B) definir os critérios a serem adotados pela mesa diretora dos trabalhos nas congregações em relação àqueles que estarão aptos para o voto no dia do plebiscito. C) designar o papel dos pastores congregacionais e dos pastores de áreas no referido processo plebiscitário. D) definir o número de cédulas a serem enviados por congregações. E) determinar o prazo de realização do plebiscito, bem como o período de apuração e divulgação dos resultados. F) definir o papel dos pastores de área na apuração dos resultados. G) outras providências.

O Conselho Político é que dirigia o processo, sendo presidido pelo professor Moab Cesar e Jeniel Sousa, e assessorado por diversos pastores. A cada ano, a liderança da igreja adotava postura diferente, cada vez mais próximo do contexto político local. A mecânica era a seguinte: a IEADI estava dividida em doze áreas espalhadas nos bairros da cidade. As congregações estavam organizadas em três polos, cada polo tinha quatro grupos de congregações (quatro áreas). Nessa época, a AD em Imperatriz contava com 127 congregações.

28. Entrevista com Jeniel Sousa concedida no dia 29 de abril de 2021.

29. Informações retiradas do Manual de Procedimento criado pelo Conselho Político da IEADI, que em 2007 era presidido pelo Professor Moab Cesar Carvalho e o missionário Jeniel Sousa.

O plebiscito aconteceu no dia dez de junho de 2007, em um domingo pela manhã, das 08h às 14 horas, sendo que a apuração ocorreu às 16 horas do mesmo dia no templo central da IEADI. Cada congregação havia recebido um “kit plebiscito” contendo uma urna cedida pelo TRE, cédulas de votação e uma lista na qual o eleitor deveria colocar seu nome completo e o número do título.

Dos dezesseis candidatos que disputaram o plebiscito no raio de atuação da IEADI, somente três foram bem votados para assumirem o lugar de representantes da instituição em 2008. Foram eles: Mesaac Cirqueira, ganhando o plebiscito no polo 1, Zesiel Ribeiro da Silva, vencedor no Polo 2, José Arimateia Pessoa, representando o Polo 3. Nas eleições municipais, Mesaac (PSDB) teve 1614 votos; Zesiel Ribeiro (PPS) cooptou 2060 votos; e o Ari (PMDB) 1542 votos, nenhum dos três conseguiu uma cadeira no legislativo da cidade de Imperatriz naquele pleito.

Um fato inusitado ocorreu. O pastor Luiz Gonçalves, que em 2002 saíra como candidato oficial da IEADI nas eleições municipais de 2008, por força de desentendimentos internos não participou do plebiscito, mas foi registrado na eleição oficial com êxito, mesmo concorrendo *por fora*, eleito com 1033 votos. Zesiel Ribeiro, ainda que tivesse recebido mais votos individualmente por conta da coligação, não alcançou a vitória.

Em 2015, depois de um certo movimento dentro do campo político em Imperatriz e região, a Instituição decidiu desenvolver um projeto escrito e aplicá-lo. A intenção era ter um maior controle dos candidatos e também de qualificar a cooptação do voto evangélico para os seus representantes.³⁰

O Projeto de Unificação Política, organizado pela Comissão Política da IEADI em 2015, deu novo curso ao processo. Contava com alguns elementos norteadores com a missão de oferecer aos evangélicos de Imperatriz e região formação e conscientização política, além de trabalhar a mentalidade para uma unidade mais duradoura, pensando nos próximos pleitos.

30. OLIVEIRA JUNIOR, 2021.

Figura 1. Projeto de Unificação Política

PROJETO DE UNIFICAÇÃO POLÍTICA
Comissão Política da IEADI - Projeto 2015

MISSÃO: Oferecer aos cristão/evangélicos de nossa IEADI/COMADESMA a formação e conscientização política através de palestras e seminários específicos; articular ações que vise à unificação e o alinhamento de agentes e projetos políticos.

VISÃO: Construir um projeto político solidificado e unificado contemplando todas as igrejas e agentes políticos de nosso ministério COMADESMA/IEADI.

METAS PARA 2015:

- 1) Palestra rápida para liderança de igrejas: 12
- 2) Seminários nas igrejas: 12
- 3) 1ª Conferência: O Cristão e A Política

PLANO DE AÇÃO

- 1 - Formação e conscientização política
- 2 - Mapeamento das forças políticas de Imperatriz, IEADI/COMADESMA
- 3 - Unificação e alinhamento das forças políticas da IEADI e da COMADESMA.
- 6 - Cronograma

1- FORMAÇÃO E CONSCIENTIZAÇÃO POLÍTICA

✓ **Palestras Rápidas para lideranças:** são palestras com duração máxima de 30 minutos, informativas com objetivos específicos, despertar as lideranças envolvidas sobre a importância do tema político.

Proposta: Realizar essas palestras com a liderança segmentada da igreja como: Pastores e esposas; obreiros; líderes de mocidade; círculo de oração; missão no lar; campanha de evangelização; músicos; professores da EDB, Curso de Missões, Curso de Obreiros e Bacharel em Teologia.

Figura 2. Projeto de Unificação Política

✓ **Seminários para Igrejas:** São Seminários rápidos ministrados por 3 ou mais palestrantes sobre temas políticos voltados para igreja, o objetivo é ensinar de forma bíblica e informativa a importância e a missão do cristão na política.

Proposta: Realizar um seminário por área da IEADI; Realizar seminários na sede dos campos da COMADESMA na área pertencente a Imperatriz.

✓ **1ª Conferência O Cristão x A Política:** Um encontro ministrado por autoridades políticas tais como deputados, senadores e outros agentes políticos de destaque nacional.

Proposta: Reunir em um evento lideranças políticas e religiosas da igreja para discussão e debate político.

2 - MAPEAMENTO DAS FORÇAS POLÍTICAS DE IMPERATRIZ, IEADI/COMADESMA

✓ Fazer um mapeamento nas Congregações da IEADI e nos Campos da COMADESMA para identificar as forças políticas existentes dentro de nossas igrejas, ou seja, crentes que já participam ou são simpatizantes do processo político.

Proposta: Identificar-los e convidá-los a participar do processo de construção, unificação e formação político da Igreja.

3 - UNIFICAÇÃO E ALINHAMENTO DAS FORÇAS POLÍTICAS DA IEADI E COMADESMA.

✓ **A unificação e alinhamento das forças políticas:** é possível desde que haja em primeiro lugar um projeto de construção política coletiva e deixando para um segundo momento as idéias e projetos políticos individuais.

✓ **IEADI e COMADESMA:** As duas instituições religiosas devem alinhar os projetos as ações políticas por dois motivos básicos:

- **Primeiro**, porque ambas pertencem ao mesmo ministério e estão numa mesma circunscrição política, a IEADI como um campo e a COMADESMA como Convenção dos demais campos atuantes em Imperatriz;
- **Segundo**, porque o processo político partidário começa com a unificação de grupos políticos, quanto mais unidos estão os grupos, maiores as chances de vitória, se tivermos com a maioria dos nossos agentes políticos unificados num projeto e inseridos num grupo político partidário, com certeza teremos mais viabilidade de sucesso.

Fez parte da comissão o Ev. José Mário Célio Henrique – que na época não era ordenado pastor, mas presidiu a comissão – e os membros da comissão, Pr. Edivaldo Santos, Joel Costa, Pr. Luiz Gonçalves, Maura Barroso e Pr. Raul Filho. Reiteramos que na estrutura institucional da IEADI a Comissão Política tem como objetivo a formação, a articulação e a unificação dos agentes e projetos políticos da igreja.

As metas para 2015 eram: palestras rápidas para a liderança de igrejas: doze; seminários nas igrejas: 12; 1º Conferência: *O Cristão x A Política*. Centralizado na pessoa do presidente da Convenção, o projeto seguiu. Com o mapeamento das forças políticas de Imperatriz, articulação e uma metodologia diferente das experiências anteriores, o projeto decolou.

Em outros pleitos, os candidatos, sendo oficiais ou não da instituição, disputavam as eleições cada um em partidos e coligações diferentes, o que diminuía a chance de uma candidatura com base específica. A nova lógica central foi elaborar um projeto detalhado, descrever um plano de ação ousado e definir as lideranças concentradas em uma mesma força política. A nova estratégia incluía negociar um partido na região, buscando autonomia para trabalhar nas 36 cidades onde a Assembleia de Deus tem suas congregações.

Vislumbraram um partido que desse autonomia para a AD lançar seus próprios candidatos oficiais aos cargos de vereadores e prefeitos nas cidades. O resultado das eleições municipais com a vitória dos seus candidatos oficiais na esfera municipal serviria de base para as eleições estaduais.

Montamos o projeto do conselho político do campo 1 que foi o projeto do PROS. Precisamos de um partido para eleger o maior número de vereadores nas 36 cidades onde nós temos Comadesma em 2015. A primeira coisa foi ir atrás de um partido. Conversei com PMN, comecei a corrida e ligação atrás de um partido. Alguns diziam que dariam o partido para colocar onde quisesse, mas nas cidades A, B, C ou D, não, e nós queríamos um partido que nós colocássemos nas 36 cidades. Foi aí que surgiu a ideia do PROS. 36 municípios da região Tocantina, que vai de São Domingos do Azeitão até Itinga, São Pedro da Água Branca até Açailândia, Amarante, Jenipapo dos Vieras. Nós não olhamos para a ideologia, nós tínhamos ali apenas um ano para se organizar, precisávamos de um partido.³¹

Nos anos de 2007 e 2015 se percebe uma aglutinação maior quando se pensa a história da Assembleia de Deus em Imperatriz em relação ao cenário político. Foram os dois momentos mais intensos e de movimentação interna e externa para as eleições de seus representantes.

31. Entrevista com o pastor Célio Henrique concedida no dia 04 de janeiro de 2021.

O projeto político da denominação atualmente é completamente ligada ao projeto pessoal do presidente da COMADESMA³², pastor José Alves Cavalcante, que já foi deputado estadual eleito em 2018 já nessa frente de unificação.

Partidos e candidaturas de lideranças da Assembleia em pleitos recentes

As eleições de 2014 foram fundamentais para o início de uma militância intensa dentro da instituição cujo intuito era atingir seus objetivos políticos. A partir desse momento, todo projeto político passou a girar em torno do presidente da Convenção da COMADESMA, Pr José Alves Cavalcante³³.

Filiado ao PSC, o pastor José Alves Cavalcante disputou um cargo eletivo numa coligação composta por partidos como PMDB, DEM, PTB, PV, PCdoB, PSC, PRTB e PR. Ficou fora da cadeira de deputado estadual naquele momento, dado que o grupo com estratégias não muito claras fez coligação com dezoito candidatos com mandato. Obteve 23.796 votos e o pleito foi uma espécie de experimento para o presidente da convenção.

A derrota nas eleições de 2014 levou o atual presidente da COMADESMA a se organizar com estratégias mais incisivas. A religião pentecostal na região Sul do Maranhão passou a ter dupla missão: a primeira era o chamado de toda igreja, servir à comunidade e atendê-la no âmbito religioso; a segunda, eleger seus pares nas câmaras municipais, estaduais e federais.

32. A Convenção dos Ministros das Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus (COMADESMA) do Serviço de Evangelização, Trabalho e Ação (SETA) no Maranhão e em outros estados da Federação foi desmembrada da CIADSETA na Assembleia Geral Ordinária de 25 de julho de 2003 na cidade de Imperatriz-MA por iniciativa do Sr. Presidente Pr. Pedro Lima Santos. É uma organização religiosa com fins não econômicos, composta pelas igrejas filiadas no Maranhão e em outros estados da Federação, e outras que a ela venham se vincular. Foi denominada primariamente CIADSETA-MA e alterada para COMADESMA em 27 de novembro de 2004. Disponível em: https://comadesma.com.br/quem_somos.php. Acesso em: 23 abr. 2021.

33. José Alves Cavalcante é pastor evangélico, nascido em 25 de abril de 1960 na cidade de Coroatá (MA). Filiado ao PROS, Pastor Cavalcante foi eleito nas urnas de 7 de outubro de 2018 com 29.366 votos. Depois de romper com o PROS, partiu para o PTB e, em seguida, para o PSD, no qual disputou as eleições em 2022 para Deputado Federal, ficando de fora do mandato. Já à frente da Convenção, ocupou cargos de confiança do Estado do Maranhão, como capelão da Polícia Militar. Entrevista concedida em 17 de fevereiro de 2021.

Após a eleição de 2014, a Secretaria Política da Convenção passou a ter um trabalho mais intenso e centralizado, pensando e articulando estratégias que tocam desde a posse de um partido até o trabalho de conscientização política entre os fiéis da instituição, o que se traduziu no projeto de unificação política de 2015.

Nas eleições Municipais de 2016, a ideia de procurar um partido e filiar os potenciais candidatos em uma única legenda acabou encontrando êxito. O partido em articulação foi o PROS, a escolha se deu pelo fato de Gastão Vieira, então presidente do partido, ter deixado a sigla disponível em toda Região Tocantina, isso facilitaria a agremiação de outras lideranças para a eleição estadual que aconteceria dois anos depois.

Em 2016, com o projeto PROS para as eleições municipais, as Assembleias de Deus em Imperatriz seguiram a estratégia de filiar todos os candidatos em um só partido com o objetivo de chegar a um quociente eleitoral e eleger seus representantes.

Assim, na cidade de Imperatriz, em 2016, a IEADI conseguiu eleger três cadeiras no legislativo municipal ocupadas por Maura Barroso e Irmã Telma, que faziam parte do projeto oficial (PROS), e Zesiel Ribeiro (PSDB), que fez campanha solo, fora do projeto oficial da instituição e obteve êxito. As duas candidatas, Maria Telma de Sousa Rocha Silva (Irmã Telma fez 1535 votos) e Maura Rogéria Rodrigues (Maura Barroso fez 1178 votos) foram as duas candidatas do partido eleitas nessa corrida eleitoral no município.

A IEADI, através de suas lideranças, não têm fidelidade partidária, os pastores que representam a denominação e que estão à frente das comissões e secretarias políticas apenas usam os partidos como estratégia eleitoral. Foi assim com o PMDB, PSC, PROS, PTB e recentemente com PSD. São considerados partidos de aluguel.

As eleições em 2020 e em 2022 produziram elementos para a discussão em questão. Deixado o PROS por questões ideológicas, a igreja assumiu o PTB a partir de 2020. Tudo inicia novamente, desengavetam o projeto, juntam os potenciais candidatos, formam a executiva provisória e caminham pelo campo político dessa forma. Em 2020, a IEADI através do PTB elegeu três vereadores: vereador Rubinho, vereadora Claudia Batista e

vereador Renê Sousa, compondo uma forte bancada evangélica na Câmara Municipal de Imperatriz.

Para as eleições nacionais em 2022, por motivo de incompatibilidade partidária, mais uma vez o itinerário político em relação ao partido é alterado. Dessa vez, o partido escolhido foi o PSD. Na justificativa do pastor Cavalcante, o PSD era o partido que estava alinhado com a ideologia da denominação. Segundo ele, uma ideologia partidária mais conservadora e que representava os interesses políticos dos membros.

Entende-se que no Brasil, todo esse movimento de vai e vem partidário faz parte da cultura política, e é um dos elementos que caracteriza o campo político brasileiro. Nesse sentido, o que o texto indica é que a IEADI, representada por suas lideranças políticas, reproduz fortemente esses e outros comportamentos entranhados no universo em questão.

Mesmo com vários projetos definidos, a exemplo de 2007 e 2015 pelas comissões e secretarias políticas da denominação, o que as atitudes dos agentes do campo político da instituição indicam é que há uma falta de unidade, gerando certo desequilíbrio frente às suas estratégias no campo político.

Em 2024, com as eleições municipais às portas, fica clara a repetição desses itinerários políticos percorridos acima. Resta saber em qual partido e plataforma política as lideranças da denominação irão surfar, bem como quais narrativas serão produzidas e utilizadas para justificar sua movimentação em campo.

Considerações finais

A discussão da religião no espaço público tem sido pauta sensível no universo acadêmico, mas não somente. As últimas eleições (2018-2022) apontam que essa temática ganhou força nos mais variados campos sociais. Polêmica que se torna mais forte dentro das religiões de matriz evangélica, que são umas das promotoras do debate em questão, tanto no campo religioso quanto no campo político.

Compreende-se que desde a entrada de maneira mais intensa dessa denominação evangélica cotejada no texto no cenário político, em 1986, e

como a partir daí essa instituição tem se movimentado neste campo, pesquisas indicam que não se tem como mais discutir o tema política sem entender os evangélicos, e como estes se estruturam e pensam a dinâmica em questão.

Atualmente, a estrutura hierárquica de poder da IEADI é composta por 325 congregações na cidade de Imperatriz, dividida em 29 campos com seus respectivos pastores-presidentes. O último censo do IBGE (2010) apontou uma população de 40 mil membros e tudo indica que para esse novo Censo (2022), sua população denominacional certamente aumentou.

Nos últimos vinte anos, a IEADI passou sempre a ter seus pares nas gestões e essa prática tem se repetido. No início, a Igreja não declarava apoio publicamente aos candidatos, mas se posicionava ao lado do poder estabelecido. Nos últimos anos, além de declarar apoio abertamente, já há uma certa militância em favor dos seus.

De cargos legislativos a ocupantes de secretarias e subsecretarias no Município, Estado e Brasil, a IEADI, representada por seus líderes políticos, hoje quer e assume esses espaços. Atualmente estão impelidos não somente em dominar o campo religioso, mas também o campo político.

Como estratégia para ampliar posição no campo político, modificam-se as narrativas e discursos sempre que necessário. Nas eleições de 2018, defendiam o jargão: “não votamos em partido, votamos em pessoas”, com o intuito de barganhar o apoio e defender a reeleição do governador Flávio Dino, classificado como comunista pela ala evangélica.

Em 2022, o cenário indicou que o campo foi marcado por novas posições e narrativas, tendo em vista a percepção dos membros das ADs de Imperatriz em relação aos partidos de esquerda. Houve uma inclinação quase majoritária a Jair Bolsonaro, que recebeu o apoio da IEADI pelo seu discurso Deus, Pátria e família.

Referências

- ALVES, Sebastião Cleyton. *História da Assembleia de Deus em Imperatriz*. Imperatriz: IEADI, 2002.
- COSTA, Moab César Carvalho. *Mudança de ethos do pentecostalismo clássico para o neopentecostalismo*. Estudo de caso: a Assembleia de Deus em Imperatriz-MA. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2011.
- COSTA, Moab César Carvalho. *O aggiornamento do pentecostalismo: as Assembleias de Deus no Brasil e na cidade de Imperatriz-MA (1980-2010)*. São Leopoldo: Unisinos, 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.
- FRANKLIN, Adalberto. LIMA, Valdizar. *Repressão e resistência em Imperatriz*. Imperatriz: Ética, 2016.
- FRESTON, Paul. *Protestante e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment*. Campinas: Unicamp, 1993. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.
- GIUMBELLI, Emerson. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 47-52, 2004.
- MARIANO, Ricardo. *Neo Pentecostais: sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2005.
- MARTINS, José de Souza [1997]. O tempo da fronteira: retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira. In: MARTINS, José de Souza. *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. São Paulo: Hucitec: FFLCH/USP, 1997. p. 145-203.
- MONTERO, Paula. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. *Etnográfica*, v. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.
- ORO, Ari Pedro. A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações. *Civitas*, v. 11, n. 2, p. 221-237, 2011.
- OLIVEIRA JÚNIOR, Bezaliel Alves. *Religião e política: As estratégias de Inserção e Reinserção das Assembleias de Deus na Política Brasileira*

(1986 – 2018). Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Maranhão, Imperatriz, 2021.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo, p. 104-132, 1989.

SOUSA, Bertone de Oliveira. *A Expansão da Assembleia de Deus em Imperatriz-MA: História e Constituição Identitária*. Goiás: UFG, 2009.

SOBRE OS AUTORES E AS AUTORAS

ANDERSON DA SILVA SOUSA

Mestrando em Sociologia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). É membro do grupo de estudo e pesquisa MENS MEMINÍ, Religião, Memória e Trajetória do Centro de Ciências Sociais da UFMA; e do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (NEIHR/UEMASUL).

Email: anderson.sousa2890@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4209920221259919>

BEZALIEL ALVES OLIVEIRA JUNIOR

Doutorando em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA); mestre em Sociologia Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Pós-graduado em Metodologia do Ensino Superior pelo Instituto Nordeste de Educação Superior e Pós-Graduação (INESPO) e em Metodologia do Ensino da História e Geografia pela Faculdade São Marcos. Graduado em História pela UEMA. É membro do grupo de estudo e pesquisa MENS MEMINÍ, Religião, Memória e Trajetória do Centro de Ciências Sociais da UFMA e vice-líder do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (NEIHR/UEMASUL).

E-mail: bezaliel.junior@outlook.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8083389124082857>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2842-2750>

IASMIN MARIA ANDRADE DA SILVA

Mestra em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES/2021-2023). Pós-graduanda em Ensino de História: Teorias e Métodos pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Graduada em Licenciatura Plena em História pela UEMASUL. Foi bolsista de iniciação científica (PIBIC/UEMASUL/2017-2018) e bolsista de pesquisa em extensão (PIBEXT/UEMASUL/2018-2019).

Email: iasminandrade113@gmail.com

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/3728892995585347>

JAIME GARCIA SIQUEIRA JUNIOR

Graduado e licenciado em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP); mestre em Antropologia Social também pela USP; e doutorado em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB), com pós-doutorado também em Antropologia Social pela Universidade de Lisboa (ULisboa). É professor adjunto da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL) e trabalhou na Funai-sede, em Brasília durante oito anos, onde exerceu a função de coordenador geral de gestão ambiental, coordenando também o Comitê Gestor da PNGATI. Foi coordenador de projetos e coordenador executivo do Centro de Trabalho Indigenista. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas: desenvolvimento sustentável, gestão territorial e ambiental, identidade, território, história do contato, indigenismo, cultura e política indígena.

Email: jaime.junior@uemasul.edu.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1164298643800680>

JULIANA MEL DIAS SANTOS DA SILVA

Graduanda do curso de licenciatura em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Bolsista de Iniciação

Científica (PIBIC/FAPEMA).

E-mail: juliana.mel7602@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2153233822717770>

LUCILEA FERREIRA LOPES GONÇALVES

Doutora e mestra em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É, também, mestra em Educação pelo Instituto Pedagógico Latinoamericano y Caribeno. Especialista em Geografia e Planejamento Ambiental pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas). Bacharela pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e Licenciada em Geografia pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). É professora Adjunta da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL); e professora aposentada do Estado do Maranhão, nível médio. Atualmente é reitora da UMASUL (gestão 2022-2025). Tem experiência na área de Geografia, atuando principalmente nos seguintes temas: Geografia Cultural, Ensino de Geografia; Geografia do Maranhão; Evolução do Pensamento Geográfico; Educação ambiental e Educação.

E-mail: lucilea.goncalves@uemasul.edu.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9206093186876120>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3519-3714>

MOAB CÉSAR CARVALHO COSTA

Pesquisador Produtividade Sênior da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-Goiás) e graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). É líder do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões (NEIHR/UEMASUL), membro da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina e Caribe (CEHILA-Brasil) e da Rede Latino-americana de Estudos Pentecostais Núcleo Brasil (Relep-Brasil).

É professor adjunto III do Curso de História da UEMASUL e professor permanente do Programa de Mestrado e Doutorado em História da UEMA. Participou do Sínodo para a Amazônia na qualidade de delegado fraterno.

E-mail: moabcesar@yahoo.com.br moabcesar@uemasul.edu.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7558858835648697>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5505-3255>

RAIMUNDO LIMA DOS SANTOS

Doutor em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), com estágio sanduíche financiado pela Capes na Université Paris 3 Sorbonne Nouvelle. Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (PUC-Goiás) e licenciado em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). É Professor Adjunto do curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL), campus de Imperatriz, nas disciplinas Teorias da História, Historiografia Brasileira, Maranhão Colonial. Pesquisador do Grupo de Estudos Literários e Imagéticos (GELITI). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Moderna e Contemporânea, atuando principalmente nos temas: História da América, História do Maranhão, História e Literatura.

E-mail: raimundosantos@uemasul.edu.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1088922677592150>

RITA DE CÁSSIA PEREIRA DA SILVA FIGUEIREDO

Graduanda do curso de licenciatura em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Atua como pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões (NEIHR/UEMASUL), explorando a formação da matriz religiosa brasileira. Bolsista no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica (PIBIC/FAPEMA/2022/2023).

E-mail: ritafigueiredo.20200000367@uemasul.edu.br

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2429471931576301>

WEBER ALBUQUERQUE NEIVA FILHO

Mestrando em Ensino de História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Pós-graduado em Metodologia do Ensino da Língua Inglesa pelo Centro Universitário Internacional UNINTER. Graduado em História pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Membro do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em História das Religiões da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (NEIHR/UEMASUL) e do grupo Jogos e Educação (CNPQ/UFCG).

E-mail: profwneiva@gmail.com

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7789554147615447>

Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-1416-2929>

WUDSON ALMEIDA DA SILVA

Graduando do curso de licenciatura em Geografia pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Cultural.

Email: wudsonsilva.20190000581@uemasul.edu.br

Lattes <http://lattes.cnpq.br/9284134818906254>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4544-9990>

Acesse nosso site e conheça
toda nossa coleção.

www.pluralidades.com



PLURALIDADES