

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

Organizadores:

*Vandeir José da Silva
Giselda Shirley da Silva
Antónia Fialho Conde
Olga Magalhães
Francisco José Pinheiro*



UNIVERSIDADE
DE ÉVORA

CIDEHUS

Centro Interdisciplinar
de História, Culturas e Sociedades
da Universidade de Évora
(UIDB/00257/2020)

FCT

Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

HERITASHERITAS

Estudos de | Heritage
Património Studies



UNIVERSIDADE
EDUARDO
MONDLANE



INSTITUTO EUROPEU
DE ESTUDOS
SUPERIORES
PORTUGAL

COMPETE
2020

PORTUGAL
2020



UNIÃO EUROPEIA

Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios



Doi 10.5281/zenodo.7734694

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

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

3

CONSELHO EDITORIAL

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

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

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

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

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

Dr. Cairo Mohamad Ibrahim Katrib– UFU

Dra Maria Célia da Silva Gonçalves – FINOM

Dra. Margareth Vetis Zaganelli – UFES

Dr. Francisco José Pinheiro- UFC

Dra Alexandra Maria Pereira - FCJP

Dr. Mauro Dillman Tavares - UFPEL



CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

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

4

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

1ª edição

Doi 10.5281/zenodo.7734694

João Pinheiro – Minas Gerais
Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro
- 2022 -



CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

Copyright © 2020 by Vandeir José da Silva, Giselda Shirley da Silva, Antônia Fialho Conde, Olga Magalhães, Francisco Pinheiro

Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro

Rua: Juca Niquinho N° 220-Centro
João Pinheiro – Minas Gerais – Brasil CEP: 38770-000
Telefone: (38) 3561 5437 - culturajoaopinheiro@hotmail.com

Capa: Márcio Gomes da Silva

Catálogo da Publicação na Fonte.
Secretaria de cultura, turismo

5

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios/ Organizadores Vandeir José da Silva, Giselda Shirley da Silva, Antônia Fialho Conde, Olga Magalhães & Francisco José Pinheiro – 1. Ed. – João Pinheiro: Editora: Patrimônio Cultural de João Pinheiro, 2022.

305 p.

Inclui referências bibliográficas.

ISBN: 978-85-65227-03-2 DOI 10.5281/zenodo.7734694

Parte I, História, Patrimônio, Direito e Educação. **Parte II**, Religião e Religiosidade **Parte III** Artes, Silva, Vandeir José da (Org.). II Silva, Giselda Shirley da, (Org.), III Conde, Antônia Fialho, (Org.), IV Magalhães, Olga (Org.), V Pinheiro, Francisco José (Org.).

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

Bibliotecária: Marina Batista Ferreira Leite CRB6 -729

DIREITOS RESERVADOS

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

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

e-book 2022



PREFÁCIO

Ao apresentar o livro “CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios” temos ciência de que ele apresenta reflexões que resultam das inquietações e criatividade dos autores, mas simultaneamente, há também silêncios, lacunas, presenças e ausências. Esse entendimento resulta das escolhas dos pesquisadores, os objetos de estudo, os questionamentos feitos às fontes, os interesses teóricos e a forma como estruturam as narrativas.

Kuyumjian (2008, p.9) mencionou que o trabalho do “historiador é como o trabalho do artesão: ele é obrigado a escolher um tipo de argila e a confeccionar um artefato específico”.

Ao longo da presente obra, são apresentados trabalhos que resultam do diálogo interdisciplinar entre pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento e que fizeram suas investigações entre ambos os lados do Atlântico, tornando mais diversas e plurais as reflexões realizadas.

O livro foi organizado em três seções com textos que de certo modo se relacionam entre si, mas que contemplam objetos variados em diferentes espaços sociais, englobando o continente africano, europeu e americano, notadamente, o Brasil em um caráter interdisciplinar.

No desenho proposto para a obra, a seção I, composta de cinco capítulos englobando “História, Patrimônio, Direito e Educação”, contendo estudos realizados no continente africano, europeu e americano. A segunda seção intitulada “Religião/religiosidades” foi composta de seis capítulos, os quais incluem trabalhos com temas diversos no grande leque da religiosidade e tendo como marcos geográficos diversos estados do Brasil. A terceira e última seção intitulada “Artes” foi composta de dois capítulos, sendo um em território luso e outro em Minas Gerais, Brasil.

A primeira seção, com a ampla temática da História, do Patrimônio, do Direito e da educação inicia-se com o trabalho de Francisco José Pinheiro, abordando a Longevidade dos casamentos dos escravizados na área da pecuária algodoeira. Na sequência, Vandeir José da Silva e Giselda Shirley da Silva abordam o Patrimônio cultural: Núcleo Histórico de Paracatu e as transformações na paisagem cultural. Na sequência da seção, o capítulo três trata da Organização Escolar e as Lideranças Intermédias da Escola Portuguesa de Moçambique -



Centro de Ensino e Língua Portuguesa. Este capítulo é de autoria de Antero Filipe Ruiz Ribeiro & Susana Oliveira e Sá. No capítulo seguinte fazemos um salto no aspecto temporal e geográfico e apresentamos as reflexões escritas por Gisele Freitas Estrela & Mário Jorge Lopes Neto Barroca com o título: FONTES E CHAFARIZES NO COTIDIANO DA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA: gênero, imaginário e espaços de sociabilidade. O quinto capítulo por de autoria de César Augusto Silva e Giselda Shirley da Silva traz reflexões sobre os Juízes de Fora e Juízes Ordinários no recorte específico das Contribuições para a estrutura judiciária no período colonial brasileiro.

A segunda seção do livro apresenta o maior número de trabalhos. Englobam a temática da religião/religiosidade em sete capítulos com temas diferentes e ao mesmo tempo, singulares, perpassando por diferentes espaços geográficos desse país de dimensões continentais no aspecto territorial. O sexto capítulo de autoria de Nelson Ernesto Cossa & Alcides Malavone Alberto Nobel, trata “Da tributação dos rendimentos das igrejas em Moçambique”. O sétimo capítulo resultou do trabalho de pesquisa de Helen Ulhôa Pimentel e aborda A INQUISIÇÃO E INTERAÇÃO ENTRE PODERES: Séculos XVI e XVII no Brasil. Em seguida o capítulo redigido o por Cairo Mohamad Ibrahim Katrib & Tadeu Pereira dos Santos possui como título: UMBANDA (S): práticas, representações culturais e aprendizagens em movimento. O nono capítulo de autoria de Margareth Vetis Zaganelli, Bruna Velloso Parente & Adrielly Pinto dos Reis traz à baila os PASSOS DE ANCHIETA: um caminho de peregrinação como manifestação histórico-cultural do Estado do Espírito Santo. Na sequência, Maria Célia da Silva Gonçalves traz importantes ponderações sobre as folias de reis de João Pinheiro - Minas Gerais. O último capítulo da seção escrito por Hércio Fernandes Barbosa Junior possui como título: DESCRUZA OS BRAÇOS E GIRA: saberes do corpo na Umbanda em Pelotas, região sul do Brasil.

A Terceira seção, possui como título “Artes”, traz dois capítulos cujos objetos estão geograficamente muito distantes. O XII capítulo escrito pelo português Paulo Tiago, com o título ALDEIA DA TERRA – CASO DE ESTUDO: – Início de uma atividade artesanal/artística, apresenta importantes considerações sobre a arte e sua relação com o patrimônio. O último capítulo apresentado nessa seção foi redigido por Jacirema Pompeu Martins, possui como título “Traços da preservação cultural de uma cidade: bordados em cores, linhas e mãos amorosas”.

Essa obra resultou do esforço dos pesquisadores e do seu modo de fazer pesquisa. Os trabalhos apresentam a polifonia de vozes e discursos produzidos pelos diferentes autores que, com maestria trouxeram seus contributos para pensarmos diversos tempos, espaços,



objetos, textos e contextos. Assim, o objetivo foi o de provocar algumas reflexões, suscitar novos questionamentos e pesquisas, que possibilitem novos projetos.

Vandeir José da Silva - UÉ
Giselda Shirley da Silva- UÉ
Antônia Fialho Conde- UÉ
Olga Magalhães- UÉ
Francisco José Pinheiro - UFC
(Organizadores)
Dezembro de 2022



SUMÁRIO

PREFÁCIO	6
SUMÁRIO	9

Seção I História, Direito e Educação

Capítulo I	13
Longevidade dos casamentos dos escravizados na área da pecuária algodoeiro	13
<i>Francisco José Pinheiro</i>	

Capítulo II.....	35
PATRIMÔNIO CULTURAL: Núcleo Histórico de Paracatu e as transformações na paisagem cultural.....	35
<i>Vandeir José da Silva</i> <i>Giselda Shirley da Silva</i>	

Capítulo III.....	62
A Organização Escolar e as Lideranças Intermédias da Escola Portuguesa de Moçambique - Centro de Ensino e Língua Portuguesa.....	62
<i>Antero Filipe Ruiz Ribeiro</i> <i>Susana Oliveira e Sá</i>	

Capítulo IV	106
Juízes de Fora e Juízes Ordinários: Contribuições para a estrutura judiciária no período colonial	106
<i>César Augusto Silva</i> <i>Giselda Shirley da Silva</i>	



Capítulo V	122
------------------	-----

FONTES E CHAFARIZES NO COTIDIANO DA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA: gênero, imaginário e espaços de sociabilidade	122
--	------------

Gisele Freitas Estrela

Mário Jorge Lopes Neto Barroca

Seção II Religião e Religiosidade

Capítulo VI	135
-------------------	-----

DA TRIBUTAÇÃO DOS RENDIMENTOS DAS IGREJAS EM MOÇAMBIQUE	135
--	------------

Nelson Ernesto Cossa

Alcides Malavone Alberto Nobela

Capítulo VII.....	157
-------------------	-----

A INQUISIÇÃO E INTERAÇÃO ENTRE PODERES: Séculos XVI e XVII no Brasil	157
---	------------

Helen Ulhôa Pimentel

Capítulo VIII	180
---------------------	-----

UMBANDA(S): práticas, representações culturais e aprendizagens em movimento	180
--	------------

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib 180

Tadeu Pereira dos Santos 180

Capítulo IX	196
-------------------	-----

PASSOS DE ANCHIETA: um caminho de peregrinação como manifestação histórico- cultural do Estado do Espírito Santo	196
---	------------

Margarreth Vetis Zaganelli

Adrielly Pinto dos Reis

Bruna Velloso Parente

Capítulo X.....	212
-----------------	-----

O PAPEL SOCIAL DOS FOLIÕES NAS FOLIAS DE SANTOS REIS EM JOÃO PINHEIRO (MG): significados e representações	212
--	------------

Maria Célia da Silva Gonçalves



Capítulo XI	235
--------------------------	------------

DESCRUZA OS BRAÇOS E GIRA: saberes do corpo na Umbanda em Pelotas, região sul do Brasil	235
--	------------

Helcio Fernandes Barbosa Junior

Seção III

ARTES

Capítulo XII.....	260
--------------------------	------------

Aldeia da Terra – caso de estudo: – Início de uma atividade artesanal/artística	260
--	------------

Paulo Tiago Santos Figueira Rocha Cabeça

Capítulo XIII	280
----------------------------	------------

Traços da preservação cultural de uma cidade bordados em cores, linhas e mãos amorosas	280
---	------------

*Jacirema Pompeu Martins*280

SOBRE OS AUTORES	301
-------------------------------	------------



Seção I

12

História, Direito e Educação



Capítulo I

DOI 10.5281/zenodo.7734715

Longevidade dos casamentos dos escravizados na área da pecuária algodoeiro

Francisco José Pinheiro

13

Introdução

Essa é uma temática que tem sido pesquisada por vários estudiosos no Brasil. A análise dela, na Capitania/Província do Ceará, é relevante para reforçar o combate as teses construídas, principalmente, a partir de fins do século XIX sobre a moralidade nas senzalas, há uma gama de estudos sobre essa temática, no entanto, para o limitado espaço de um artigo vou deter-me nesse autores citado a seguir, Robert Slenes que produziu um conjunto importantes de reflexões sobre a temática. Em um desse estudos, hoje clássico o autor a afirmar que:

No Brasil, as representações da vida íntima na senzala permanecem quase constantes, desde a abolição até a década de 1970. Constataram-se, em todo o período, sombrias cenas de promiscuidade sexual, uniões conjugais instáveis, filhos crescendo sem a presença paterna¹.

De acordo com o autor, essa visão foi sendo construída inicialmente Louis Couty, viajante Francês que esteve no Brasil e produziu uma farta literatura sobre o país, sobretudo em relação a família escravizada e afirmava que: “a maioria dos filhos escravos conhecem apenas um de seus pais, a mãe, e está frequentemente ficaria constrangida se tivesse que preencher um registro civil exato”². Outro estudo importante, sobre o Rio de Janeiro, para desconstruir a visão preconceituosa da família escravizada é o de Manolo e Paes ao analisar o impacto do tráfico atlântico sobre a formação da família escravizada, afirmar que:

Houve uma época, e não faz muito, em que a historiografia tinha grande dificuldade de encontrar um caminho justo para avaliar aspectos

1- Slenes, Robert W - Na senzala, uma flor (Esperanças e recordações na formação da família escrava), 2ª ed. corrigida- Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2011, p.37

2- Idem, p. 37



centrais da escravidão, mormente aqueles relativos a família escrava. Na década de 1950, julgou que a escravidão era uma forma de organização social de efeitos tão deletérios e reificadores sobre os escravos que fazia viger, na senzala, a anomia (isto é, a ausência de leis, de normas ou regras de organização) e a promiscuidade³.

Mesmo partindo do suposto apresentado pelos autores de que: “A presente pesquisa parte de uma certa fase do conhecimento historiográfico na qual a existência em si das relações familiares entre os cativos não é mais problema(...)”.⁴ Essa é uma temática estudada em profundidade na região sudeste, sendo assim é importante investigarmos em outras regiões como a área pecuária algodoeira, para termos uma compreensão da temática no Brasil. Nesse trabalho examinarei o tema dos casamentos, mas nessa região, sobremaneira a longevidade desses, tendo como um dos principais objetivos desconstruir essa visão preconceituosa. Slenes ao examinar a temática, em Campinas, afirmava que: “as uniões sexuais de duração “longa” para a época – digamos, de 10 anos ou mais – eram bastante comuns entre os escravos de Campinas, como também eram comuns nesse município as crianças, nascidas no cativeiro, que desfrutavam da presença paterna em seus anos formativos.”

O autor ao fazer uma discussão, em termos metodológicos, apontando para o que poderia ser as inconsistências das fontes sobre os casamentos levantando, inclusive a hipóteses sobre casamentos forçados, no entanto, para superar esses problemas afirma que:

Usando, porém, o mesmo método de cruzamento de fontes, é possível chegar a conclusão a respeito do conjunto de dados sobre casamentos e batismos. O que talvez chame mais a atenção, na ligação dos assentos de batismo e casamento da Igreja às listas de matrículas, é a concordância entre os dados nessas várias fontes.⁵

São a partir dessas fontes que analisarei os casamentos dos escravizados e sua longevidade no Ceará.

As principais fontes sobre os casamentos e sua longevidade.

³ - Florentino, Manolo – A paz na senzala: famílias escravas e o tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c 1850/ Manolo Florentino e José Roberto Góes – São Paulo Ed. Unesp, 2017 p. 21

⁴ - Idem, p.22

⁵ - SLENES, op. cit. p. 104



No Ceará, recorreremos inicialmente, para estabelecer a longevidade dos casamentos, a matrícula geral feita 1872 e as matrículas de manumissão de 1881, 1883, em que é possível ter uma noção da duração dos casamentos.

A lei de 28 de setembro de 1871 (ventre livre) determinava no seu artigo 8o, como deveria proceder a matrícula dos escravizados, o que possibilita calcular, em algumas

circunstancias, a duração do casamento, principalmente através da informação sobre as pessoas que compunha a família e se havia filhos(as) ingênuos(as). Essa lei para sua execução foram elaborados dois decretos: O primeiro de Nº 4.835, de 1 de dezembro de 1871, tinha como objetivo primordial, “aprovar o regulamento para fazer a matrícula especial dos escravos e dos filhos livres de mulher escrava.”⁶ O segundo de Nº 5.135, de 13 de novembro de 1872, que tem por objetivo primordial estabelecer um regulamento geral para a execução da lei do ventre livre⁷. Analisarei inicialmente as informações contidas nos livros de classificação, que ocorreu no Ceará nos anos 1882 e 1883. Iniciarei com as informações da cidade do Crato.

Aos 24 de agosto de 1882 a junta de classificação do **Crato** registrou 360 escravizados, sendo o segundo maior plantel da província, em um contexto em que a população escravizada era de apenas 4,4 de acordo com censo de 1872. No conjunto havia 35 casados(as), desses 12 com homens ou mulheres livres.

Escravidado por proprietário no Crato Classificação de 1882.		
Plantel	Proprietário	Total escravizado
1	99	98
2	31	62
3	13	39
4	13	52
5	10	50
6	3	18
7	1	7
8	3	24
10	1	10
Total	173	360

Fonte: APEC-Livro de classificação do Crato 24/08/1882.

Por um lado, constata-se, pelo quadro acima, dos 173 proprietários 166 ou 96% tinham um plantel entre 1 e 5 escravizados, o que em tese dificultaria os casamentos. Os planteis entre 6 e 10 escravizados, pode ser considerado no Ceará como médios e representava o plantel de apenas 4% dos proprietários. Outros aspectos devem ser destacados era a quantidade de

⁶ - Portal da câmara dos deputados, Legislação informatizada.

⁷ - Idem.



crianças entre 0 e 13, somavam 79 ou 22%; como também o processo de criouliização da população, quando é feita a classificação de acordo com a cor da pele apenas 68 foram classificados como pretos ou 19%, enquanto 292 são qualificados como pardos o que corresponde a 81% dos escravizados. Em síntese, todos os escravizados nasceram na Província do Ceará ou em outras Províncias, não sendo registrado nenhum africano.

Por outro lado, uma parcela de 12 ou 34,3% dos escravizados casaram-se como pessoas livres ou libertas. Havendo também 12 viúvas(os). Slenes construiu várias tabelas para detectar a longevidade dos casamentos. No Ceará vamos fazer quadros usando como fonte a matrícula de 1872, e as informações das juntas de classificação 1882 e 1883 nos diversos municípios. O primeiro quadro é o do Crato.

Duração dos casamentos entre escravizadas(os) (13-55 anos) classificação de 1882 no Crato.

Idade das mães ou pais	Nº	Duração média do casamento (anos e meses)	Variação da duração (ano e meses)	Variação da duração (ano e meses)
13-24	4	6 a 7m	7 a	5 a - 8a
25-34	15	12a 8m	15 a 7m	13 a - 15 a
35-44	5	13 a	13 a	13 a - 13 a
45- 55	2	14 a 5m	14 a 5m	14 a - 15 a
Todas as idades (15- 55)	26	11 a 2 m	12 a 5 m	5 a – 15 a

As informações da junta de classificação apresentavam um conjunto de dados, dentre estes o número de pessoas na família e, se os filhos haviam nascidos antes de 28 de setembro de 1871 ou após essa data. Como a matrícula foi realizada em 24 de agosto de 1882, 11 anos após a aprovação da lei do ventre livre, se houvesse filhos que não foi classificado com ingênuo o casal teria seguramente 11 ou mais anos de casados. Havia também alguns casos em que os filhos foram classificados e as idades declaradas, o que possibilita o cálculo com maior precisão. Há, também, citações do decreto 5135 de 13/11/1872, **regulamento geral para execução da lei do ventre livre**, principalmente do seu capítulo II, que tratava do “Fundo de Emancipação” do seu artigo 27, tratando dos critérios da emancipação da família ou indivíduos⁸.

Procederei a análise de alguns casamentos como: o de João, pardo com 49 anos, sem ofício, sendo considerada boa a aptidão para o trabalho e a moralidade; casado com uma mulher livre,

⁸ - Legislação informatizada – decreto Nº 5.135, de 13 de novembro de 1872. (Portal da Câmara dos deputados).



sua família era constituída de 5 pessoas, sendo 3 livres e dois escravizados. Provavelmente ele e um filho eram escravizados nasceu antes da lei do ventre livre, nesse caso, na hipótese mais pessimista, o casal estava casado há pelos menos 12 anos.

Outra família era a de Lucrécia, parda, 36 anos, sem ofício, sua família era constituída de 5 pessoas, inclusive o marido livre, sendo 3 filhos livres. Essa família foi constituída após 28 de setembro de 1871 pois, os três filhos nasceram livres e, somente Lucrécia continuava escravizada. No caso de Simplício, um pardo, com 40 anos, sem ofício, com três pessoas na família, sendo apenas uma livre, que deveria ser a sua mulher, e ele mais um filho permaneciam no cativeiro, esse casamento tinha mais de uma década, visto que a matrícula foi realizada aos 24/08/1882.

O mesmo pode-se afirmar em relação a Luiz, pardo de 28 anos, sem ofício, com três pessoas na família, sendo 1 livre e ele mais um filho permaneciam no cativeiro, era casado com uma mulher livre, esse casamento tinha mais de uma década. Quanto à moralidade e aptidão para o trabalho eram consideradas boas. Caso idêntico era também o de Mariano, pardo, 31 anos, sem ofício, casado com uma mulher livre. Quanto à moralidade e aptidão para o trabalho eram consideradas boas, tinha 6 pessoas na família, sendo 4 livres e duas permaneciam no cativeiro, sendo assim um dos filhos nasceu antes de 1871. Antônia, preta, 27 anos, sem ofício, casada com homem livre, tendo 4 pessoas na família, 2 livres, permanecendo ela e um filho escravizados por ter nascido antes 1871.

O casal José e Joaquina, ambos pardos com 32 anos, sem ofício, os dois eram considerados boa moralidade e aptidão para o trabalho, a família era composta por 5 pessoas, desta três filhos foram libertos menores de 21 anos, provavelmente aos 8 anos. Esse casal teria uma década ou mais de casamento. Além dos casais citados havia outros em que o casamento se estendia por mais de uma década.

Como se constata, pela tabela acima, a faixa de 13-24 anos, os mais jovens casais a duração média dos casamentos era de 6 anos e 7 meses. Para a faixa de 25-34 anos, a amostra mais significativa com 15 casamento, longevidade chegava 12 anos e 8 meses. Na faixa de 35-44 anos a média dos casamentos foi de 13 anos, enquanto os de 45-55 anos a duração média dos casamentos era de 14 anos e 5 meses.

Duração dos casamentos entre escravizadas(os) (13-55 anos) classificação de 1882 no Crato.



Idade das viúvas/ viúvo	Nº	Duração média do casamento (anos e meses)	Variação da duração (ano e meses)	Variação da duração (ano e meses)
13-24	0	0	0	0
25-34	2	12 a	11 a 5 m	11 a - 13 a
35-44	5	12a	12a	12 a – 12 a
45- 55	3	12 a	12 a	12 a – 12 a
44-45	2	indefinido		
Todas as idades	12	12 a	11 a 8m	11 a – 13 a

No livro de classificação do Crato de 8 de agosto 1882, foram classificados 11 viúvas e 1 viúvo e, o que se pode constatar no intervalo entre 13- 24 anos não havia nenhum viúvo(a), enquanto no intervalo entre 25-34 anos havia 2 viúvas e, a duração média dos casamentos foi de 12 anos, como também na de 35-44 anos foram registrado 5 viúvas e duração média dos casamentos foi, também, de 12 anos. Por fim, no intervalo de 45-55 anos eram 2 viúvas e 1 viúvo a duração média dos casamentos manteve-se inalterada, havia, também, 2 viúvas que não foi possível calcular o tempo de casamentos.

O que se constata nessa amostra de 38 casamentos e viúvas(os), em uma região com perfil bastante diverso da região sudeste, principalmente, quando comparado com Campinas, como estudou Slenes, no entanto, há um dado importante que são os casamentos entre escravizados com livres e libertos. Uma das conclusões a que o autor chegou examinando um universo de 48 casamentos em Campinas, ao afirmar que: “Em todo caso, nossa tabela não pode ser lida como evidência de que a escravidão desestruturou a família ou impossibilitou a manutenção de laços conjugais ao longo de um tempo significativo.⁹”.

No Ceará uma, região bem diversa do sudeste cafeeiro, o que tenho constatado é que, também, a escravidão não desestruturou a família. Por outro, o tráfico atlântico teve um impacto pequeno pois, o processo de crioulação dos planteis do início do século XIX, principalmente devido à crise do comércio das carnes secas produzidas nessa região, reduziu drasticamente a renovação dos planteis. Na segunda metade do século XIX, na Província do Ceará, praticamente não se constatava a presença de africanos resultando na crioulação dos planteis, que era bem diverso do que constatou Manolo e Góes para o Rio

⁹ - SLENES op. cit. p. 108



de Janeiro. No Ceará africanos e crioulos eram, muitas vezes membros do grupo familiar ou estavam casando-se, como foi o esse casamento:

No dia 07/01/1801, nessa matriz de Santo Antônio de Quixeramobim, (...)depois de corridos os banhos,(...) e examinados primeiramente da doutrina cristã receberam em matrimônio com palavras de presente (...) Manoel e Maria escravos de José Tavares da Silva, aquele natural desta freguesia de idade 23 anos, e esta natural de Angola, e de idade 20 anos. Foram testemunhas Francisco Gomes; (escravo) e Antônio Matias todos moradores nesta freguesia¹⁰.

Por esse casamento fica explícito que a união entre crioulos e africanos, no Ceará, não eram incomuns.

Duração dos casamentos entre escravizadas(os) (13-70 anos) matrícula e classificação em 31 Municípios Cearense (1872, 1882, 1883).

Idade das mães e pais	Nº	Duração média do casamento (anos e meses)	Variação da duração (ano e meses)	Variação da duração (ano e meses)
13-24	11	8 a 2 m	8 a 1 m	5 a – 11 a
25-34	36	11 a 11 m	11 a 11 m	8 a – 16 a
35-44	29	12 a 5 m	12 a 4 m	10 a – 19 a
45- 70	23	14 a 2 m	14 a 1 m	10 a – 20 a
Todas as idades	99	11 a 7 m	11 a 6 m	5 a – 20 a

Na tabela acima, estão representados 99 casamentos em 31 municípios cearenses, visto que Fortaleza as informações são insuficientes e, em mais 3 municípios só foram registrados solteiros(as), de acordo com as matrículas, emancipação ou libertação, realizadas após a aprovação da lei do ventre livre de 28 de setembro de 1871.

Na tabela utilizamos os dados sobre maridos, principalmente, os casados com mulheres livres em que só havia informação sobre um dos cônjuges. Quando havia informação sobre os

¹⁰ - Livro 2 (...) dos assentos de casamentos desta freguesia de S. Antônio de Pádua de Quixeramobim, Vila Nova de Campo Maior (16 de abril de 1800 - 1818.)



dois optamos por trabalhar com a mulher. Essa é uma amostra significativa para analisarmos os casamentos, mas, sobretudo a sua longevidade.

A construção da tabela espelha-se no que apontou Slenes para Campinas, no entanto o autor trabalhou com 3 intervalos, de acordo com a idade, fiz duas alterações para se adequar a realidade da região pecuária-algodoeira. O primeiro intervalo estende-se 13 anos até 24 anos, por constatar a presença de mulheres casando-se com essa idade. Por outro, criamos mais um intervalo 44 até 70 anos. No entanto, como ressalta Slenes: “Esses resultados, contudo, não são representativos da experiência de todas as mães escravas que se casaram no anos anteriores à matrícula(...)”.¹¹ Por outro, Slenes ficou restrito a análise nas posses com dez ou mais cativos, na realidade do Ceará, como demonstramos em outra parte do estudo, ficaria inviabilizado esse recorte, sendo assim trabalhei sem levar em consideração o tamanho do plantel, visto que há uma parcela significativa de escravizados(as) casados(as) com livres e libertos e a maioria esmagadora dos proprietários estavam situados na faixa entre 1 e 5 escravizados com no Crato em que 96% tinha esse perfil.

Com essa breve explicação metodológica passarei a examinar com se configuravam os casamentos em cada faixa etária. No primeiro intervalo (13-24 anos) a longevidade foi superior ao encontrado para Campinas, chegando à duração média de 8 anos e 2 meses. Enquanto para Campinas a variação foi de 5 anos até 11 anos. Quanto ao segundo intervalo de 25 até 34 anos a duração média foi de 11 anos e 11 meses, era o intervalo mais representativo e, está muito próximo do que constatou Slenes para Campinas. Quanto a variação foi de 8 anos até 16 anos. Para o intervalo de 35-44 anos o segundo em representatividade 29 casamentos a duração média foi de 12 anos e 5 meses, enquanto a variação foi de 10 anos até 19 anos. O intervalo entre 45 e 70 anos, com 23 casamentos analisados, a duração média foi de 14 anos e 2 meses, enquanto a variação foi de 10 a 20 anos.

Nos municípios de São Pedro e São Benedito, por exemplo, foram matriculados 147 escravizados que pertenciam a 51 proprietários, sendo o maior plantel de 11 escravizados, por outro, 25 proprietários tinham apenas um escravizado os dados sobre essas duas localidades confirmam, que Ceará predominava os pequenos planteis. Em São Pedro, por exemplo, foram matriculados em 1872, 55 escravizados. Nesse universo havia apenas um casal, Raimundo, preto 35 anos filho de Rosa, casado com Victorina, cabra, 30 anos, mãe desconhecida. O plantel de Francisco Soares da Silva, em que eles se casaram, era composto por 8 escravizados, dos quais 3 eram os filhos do casal. Sendo o mais velho Luiz com 15 anos, Pedro com 5 anos e

¹¹ - SLENES op. cit. p. 106



Maria de 1 ano. No plantel havia apenas uma africana Mariana com 88 anos, considerada inválida. Esse casamento, na pior das hipóteses, já se estendia por 16 anos, visto que o filho mais velho do casal tinha 15 anos.

Em São Benedito foram classificados 92 escravizados destes apenas 1 era casado, chamado Romualdo, preto, com 58 anos, filho de Dulcina, tudo faz crer que era casado com mulher livre. A sua senhora, Luiza Martins da Luz era proprietária de apenas mais 2 escravizados, Maria, parda, solteira com 18, filha de Damiana, e Raimunda crioula 24 anos, solteira, não sabe a maternidade.

Em Canindé foram classificados em 1883, 20 escravizados, no entanto todos eram solteiros, apesar de três terem filhos. Em Viçosa, também, em 1883 foram apenas 7 escravizados todos solteiros. Em Quixadá a classificação foi realizada em 1883 e, como em outras localidades, todos os 11 escravizados eram solteiros e apenas Feliciano com 47 anos, pardo era mãe de 4 filhos.

Na **vila do Icó**, onde a classificação foi realizada aos 6 de agosto de 1882, foram registrados apenas 3 escravizados todos casados. Vicente pardo casado com Vicência, também parda, afirma que tiveram 7 filhos dos quais os 5 menores foram libertados, nascidos após 28 de setembro de 1871, mas havia 2 que não foram por terem nascido antes da aprovação da lei do ventre livre. Nesse caso, o casal mantinha o casamento de no mínimo 12 anos. O Outro casal só consta o nome do marido, Coriolano, preto, 40 anos casado, pai de 3 filhos um foi libertado/livre, os outros dois continuaram cativos. Sendo assim, como o casal analisado acima, esse estava casado há mais de uma década. Na **vila de Jaguaribe**, em que a classificação só foi realizada em 1883, Luiz, vaqueiro, casado, pai de 5 filhos, 3 livres e 2 escravizados. Os três livres nasceram após 28 de setembro 1871, no entanto, os dois que permanecem como escravizados devem ter nascidos por volta 1869/70. Esse é um casamento que em 1883 já durava pelos menos 13 anos.

No mesmo livro de classificação de Jaguaribe (1883) consta, também, Florinda, parda, doméstica, casada de idade 30 anos, a sua família é composta por 11 pessoas livres. O seu marido foi liberto por sentença jurídica. Dessa família 10 são filhos, visto que no conjunto não constava o marido, sendo assim esse casamento já estendia por mais de 11 anos.

Na **vila do Ipú**, onde a classificação foi realizada, também, em 1883, foram arrolados 14 escravizados e havia apenas um casal, Manoel com 36 anos casado com Josefa de 26, sua



família constava 4 filhos ingênuos, filho livres, de acordo com o artigo primeiro da lei Nº 2040 de 28 de setembro de 1871, esse casal também tinha mais de uma década de casamento.

Na Vila de Itapipoca (Imperatriz) a classificação foi realizada 20 de agosto de 1882, havia 75 escravizados deste 4 eram crianças, 19 eram casados correspondendo a 26,8%, sendo que 84,2% casado com escravizados, enquanto 15,8% estavam casados com livres. José com 37 anos, pardo, casado com uma mulher livre e ele tem 2 partes livres, sua ocupação era de lavrador e sua aptidão para o trabalho era considerada boa. Tem um pecúlio faz com que ele tenha duas partes livres. Outro casamento a ser destacado é o de Vicência, parda, de 27 anos, cozinheira, adjetivada com expedita (habilidosa, jeitosa), casada com José Amaro, livre e os três filhos foram libertados, Francisco, João e Gaspar. As informações sobre Vicência, foram feitas aos 20/08/1882, os seus filhos nasceram após 28 de setembro de 1871 sendo assim esse casamento já se estendia por pelo menos por uma década.

Por fim o casamento de Antônia com 41 anos, preta, tem como profissão serviços domésticos, casada com homem livre e não havia indicação sobre sua família. Chama a atenção alguns casais pela idade, como Pedro, preto, com 63 anos como profissão lavrador, considerado com boa aptidão para o trabalho, a sua mulher era Luiza, preta, 60 anos, profissão serviços domésticos considerada com boa aptidão para o trabalho, no quesito família não havia informação. Essas informações, também havia indícios sobre a longevidade dos casamentos como: o de Candido, 39 anos, pardo, casado, lavrador, infelizmente não havia informações sobre sua mulher, no entanto afirmava que tinha 5 filhos libertos pela lei do ventre livre. A informação estava sendo feita aos 20/08/1882, sendo assim seus 5 filhos nasceram após o 28 de setembro de 1871, esse casamento já durava ao menos 10 anos. Pedro era um escravizado preto, com 32 anos, casado com Maria do Livramento, livre e ele tinha, usando a linguagem da época, uma banda livre, havia pago metade de sua alforria.

Na vila de Independência a classificação foi realizada em 1883. Alguns os dados possibilitam avaliar os escravizados nos mais diversos aspectos, como era o caso de Silvestre 33 anos, lavrador, tido com boa aptidão para o trabalho, na pergunta sobre a moralidade, a resposta é que ele tem moralidade. A sua mulher era Antônia, com 29, cozinheira, afirma que tem boa aptidão para o trabalho como também em relação a moralidade. Havia informação de que o casal tinha 5 filhos, menores de 8 anos. Os indícios era que esse casamento, também, pode ser considerado longo com pelo menos 12 anos.

Na vila de Milagres livro de registro para emancipação foi feita em dois momentos em 1882 e 1884, foram arrolados 22 escravizados, deste 81% eram casados. Havia dois casamentos que chamam atenção pela longevidade, o de João, preto, com 50 anos, agricultor, aptidão para



o trabalho é boa, moralidade regular, casado com Josefa 40 anos, preta, cozinheira, aptidão para o trabalho é boa, moralidade boa. A informação relevante é ter filhos cativos com 21 anos, sendo assim estavam casados a mais de duas décadas. Como também o casamento de Benedita preta, com 50 anos, cozinheira, aptidão para o trabalho é susceptível, moralidade boa. Tem 3 filhos cativos, sendo um com 21 anos, não está informado sobre o marido se era livre/liberto, mas, como o casal acima tinha mais de 2 décadas de casamento.

O casamento de Simplicia 50 anos, parda, cozinheira, seu marido era livre, tinha 4 pessoas na família sendo uma cativa. O seu filho João com 14 anos, pardo, agricultor, susceptível ao trabalho, pela idade do filho fica explícito que esse casal tinha, ao menos 15 anos de casamento. Nesse sentido são os casamentos de José, 50 anos, pardo, agricultor, susceptível ao trabalho. Como também o casamento de Amaro 62 anos, preto agricultor, suscetível ao trabalho, sua mulher era Rita, também preta, cozinheira, suscetível ao trabalho, com duas pessoas na família, infelizmente não afirmava se eram filhos ou referiam-se ao próprio casal. João, 30 anos, pardo susceptível ao trabalho e Martins 24 anos, pardo, agricultor, disposição para o trabalho boa, moralidade também boa, todos estavam casados com mulheres livres e as suas famílias eram compostas por 4 pessoas, sendo 2 filhos livres nascidos após 1871 e a matrícula foi realizada em 1884. Tinham na pior das hipóteses 10 anos de casados. Havia, também, dois casais ambos escravizados Cecílio com 41 anos, pardo, agricultor, disposição para o trabalho era boa, como também, boa era a sua moralidade; sua mulher era Leocádia tinha 27 anos, parda, cozinheira, moralidade e disposição para o trabalho eram boas, sua família era composta de 4 pessoas sendo dois filhos livres, nascidos após 1871. Como, também Joaquim 28 anos, pardo agricultor, moralidade e disposição para o trabalho eram boas, como também, de sua mulher Maria 28 anos, parda, cozinheira, a sua família era composta de 3 pessoas e seu filho era livre, isto é, havia nascido após 1871. Por fim Serafina 28 anos, preta, cozinheira, considerado boa para o trabalho, com duas pessoas na família. O seu marido era livre.

Na vila de Santana, a classificação para emancipação foi realizada em 1882 e 1883, foi registrado um plantel de 28 escravizados, destes 17 eram casados, foram arroladas 3 crianças libertadas pelo fundo de emancipação, mas, os pais continuaram no cativeiro. O maior plantel era de Antônio carneiro de Araújo com quatro escravizados.

Esse era o dados sobre a família de Antônio com 55 anos, mulato, sem ofício, disposição para o trabalho boa, quanto a moralidade também boa, a sua mulher era Bernardina com 40 anos, cabra, também sem ofício, a disposição para o trabalho boa, quanto a moralidade também boa, no entanto a sua filha Tereza, qualificada como cabra, solteira, profissão servente, tem



disposição para o trabalho e a moralidade foi considerada boa, era o única filha que não havia sido libertada, os seus irmãos Alexandrina, Maria e Joaquim foram libertos. Tereza, a filha que continuava no cativeiro nasceu antes de 28 de setembro de 1871, a matrícula foi feita em 1882, esse casal tinha no mínimo 12 anos de casamento. Outro casamento é o de Raimundo 35 anos, qualificado como cabra, sem ofício, tem disposição para o trabalho, quanto a moralidade é boa, casado com uma mulher livre/liberta, não estava explícito se era livre ou liberta, no entanto, a sua filha Maria com 19 anos qualificado como cabra, sem ofício, tem disposição para o trabalho, quanto a moralidade é boa, continuava no cativeiro. Esse casamento tinha por volta de vinte anos. Havia vários outros casamentos que não é possível, pelos dados disponíveis, estabelecer a longevidade do casamento, como o de Inácio 53 anos, preto, vaqueiro, como disposição para o trabalho e boa moralidade, casado com uma mulher livre.

Na vila de Morada Nova a classificação foi realizada aos 04/09/1883, eram apenas 7 escravizados, no entanto, 4 eram casados. Os 3 solteiros eram filhos de Antônia, parda, sem profissão, quanto a moralidade era considerada boa, com 51 anos, casada em segunda núpcias, com 4 pessoas na família, o seu filho mais velho era João, pardo, 19 anos, lavrador, seu segundo marido Reginaldo era liberto mas, morava na casa de Ana Joana Pessoa da Silva a senhora de Antônia, esse era um indício de que o casamento com livre poderia ser uma forma de agregação de força de trabalho. Outro indício era que ela foi casada por um longo período em primeira núpcia, e ainda se casou uma segunda vez.

Na vila de Assaré a classificação foi realizada aos 18 de setembro 1882, sendo matriculados 38 escravizados, destes apenas 4 eram casados, dois com mulheres livres. Um dos casamentos é o de Candido, preto, 46 anos, agricultor, apto para o trabalho, moralidade boa, casado com uma mulher livre, tem 11 filhos livres, os indícios é que esse casamento já durava mais de uns 12 anos. Outro casamento era o de Joaquim, pardo, 46 anos agricultor, apto para o trabalho, moralidade boa, casado com uma mulher livre, tem 5 filhos livres, esse casamento tem, por volta, 8 anos. Um outro casamento entre dois escravizados, João, cabra, 60 anos, sem ofício, considerado apto para o trabalho, moralidade boa, casado com Tereza, também escraviza, cabra, 46 anos, sem ofício, considerado apto para o trabalho, moralidade boa. Tem 3 filhos menores escravizados e 2 menores livres. Os filhos menores são: Marcolina, cabra 19 anos, Conrada, cabra 16 anos e Teodora cabra 11 anos mais 2 menores livres. Esse casamento, pela idade de Marcolina com 19 anos, tem no mínimo 20 anos de duração.

Na vila de Crateús a classificação feita 1883 e foram registrados apenas 4 escravizados, deste 3 eram casados. O casamento de Albina, preta com 62 anos era um casamento longo.



Ela indicava 7 pessoas na família sendo uma filha escrava, 4 livres e 3 filhos menores de 8 anos e dois de 21 anos. Sendo assim, Albina estava casada há mais de 20 anos.

Em Tamboril a classificação para emancipação foi realizada em 1882, foram arrolados 18 escravizados, deste 4 eram casados. Donata qualificada como parda, 38 anos sem profissão, casada com Tomaz de Aquino, livre não tem filhos, aptidão para o trabalho é considerada boa. Um outro casal era Antônio de 38 anos, preto, sem profissão, aptidão para o trabalho é considerada boa, casado com Floriana, 31 anos, crioula sem profissão, aptidão para o trabalho é considerada boa, pessoas na família duas, Francisco e Maria. Ao que faz crer nascidos antes de 1871, sendo assim o casamento já tinha mais de uma década.

A classificação para a emancipação em **Barbalha e Missão Velha** foi realizada em 1883, no cariri cearense, foram classificados 19 escravizados todos casados. Desse 16 ou 84,2% com livres, 2 com escravizados, uma chamada Damiana de 32 era casada com Francisco 36 anos, o senhor escravizado era José Pereira Filgueiras Neto e consta que o casal tem filhos ingênuos. Fidélis com 56, também estava casado com mulher de outro senhor. Apenas 5 casamentos não havia indicação de filhos ingênuos. O que pode ser constatado é que todas essas crianças cresceram com a assistência dos pais e seus pais deveriam ter entre no máximo 11 anos e no mínimo 3 anos de casado, pois 2 casais era a família constituída pelo pai ou mãe e 1 filho ingênuo.

Em Aquiraz os dados constam de 3 momentos 1871, foram matriculados 5 escravizados, uma adulta, mulata chamada Maria com 20, filha de Rita. Luiza, também mulata com 7 anos, filha de Raimunda. Antônia mulata com 12 anos, filha de Francisca e finalmente Raimundo mulato, com 2 anos filho de Francisca.

Em 1873 foram registradas mais 5 crianças com as respectivas mães, todas qualificadas como pardas. Bibiana com 4 anos, cuja mãe era Raimunda; Balbina com 4 anos, cuja mãe era Rosa; Luiza com 3 anos, a mãe era Severina; Idalina com 3 anos, a mãe era Felismina; por último Ana com 4 anos e a mãe chamava-se Joana.

Em 1882 foram classificados apenas 4 escravizados e só um era casado chamava-se Benedito, preto, com 37 anos, boa aptidão para o trabalho como, também, a moralidade. O casal, que infelizmente não foi informado o nome de sua mulher, tem 4 filhos livres, os indícios de terem nascidos após 1871, no entanto a classificação estava sendo feita 1882, dessa forma o casamento poderia ter mais de uma década. As outras eram Raimunda 36 anos, preta solteira,



costureira, com três filhos livres; Benta 32 anos, mulata, também costureira com 2 filhos livres e Luiza 32 anos, parda, também costureira sem filhos.

No livro de emancipação de Morada Nova, classificação realizada em 04 de setembro de 1883, há uma série de observação que são importantes para se perceber o cotidiano dos escravizados no período final da escravidão. Veja o caso de Antônia de 51 anos casada, em segunda núpcias, com 3 filhos do primeiro casamento, a sua filha mais velha tem 20 e estava anotado no livro de emancipação a observação seguinte: “tem hoje 51 anos, casada em segunda núpcias com liberto Reginaldo, moram em sua companhia, sob domínio de sua senhora seus filhos” que são 3 Francisca 20 anos, João 19 e Luciano 15 anos, todos qualificados com pardos.

Ao que tudo faz crer o marido liberto, também, morava na casa da senhora de sua mulher e filhos da primeira núpcia. Outra observação importante é sobre o casal Hilário pardo, com 33 anos, lavrador, escravizado de Manoel Francisco de Brito, tem 3 filhos, casado com Joaquina preta, com 43 anos, sem ofício “casado com escravo Hilário de Manoel Francisco de Brito, tem um filho menor, e vive em companhia de sua mulher sob senhorio dos herdeiros de Australiano”. São escravizados de senhores diferentes, no entanto, o casal e o filho permaneceram juntos, em função da lei de 1869 e da lei do ventre livre de 28 de setembro de 1871.

Outra é sobre Lara parda, com 48 anos, cozinheira casada com o liberto Leandro. “Tem hoje 51 anos casada com o liberto Leandro sem filhos, vive em companhia de seu marido, em casa de seus senhores.” Nesse caso o casal permanece juntos e, para tal o marido liberto foi morar na casa do senhor de sua mulher.

No livro de emancipação de Granja foram classificados 64 escravizados. Era assim composto esse universo: as crianças eram 6 (seis) entre 13 e 14 anos. Os casados eram 15, desses 9 eram casados com livres. Os solteiros eram 47.

Ao examinarmos quanto a profissão a maioria eram trabalhadores doméstico, sendo a mais destacada a de cozinheira e as lavadeiras. Foi registrado como segunda atividade as costureiras e um vaqueiro, atividades voltadas para agricultura foram registradas 5 lavradores. Sem profissão eram 20, dos quais 6 eram crianças entre 13 e 14 anos. Quanto a longevidade do casamento examino inicialmente o casamento de Luiz, cabra, vaqueiro, 37 anos, como boa aptidão para o trabalho e moralidade, com 3 pessoas na família, ao tudo indicava ele a o único escravizado, pois era casado com uma mulher livre e tinha um filho livre. A parda Luiza com 23 anos, cozinheira, como boa aptidão para o trabalho e moralidade, com 4 pessoas na família, casada com homem livre, tem dois filhos livre. O casal Luís, cabra, 55, lavrador, como boa



aptidão para o trabalho e moralidade, com 5 pessoas na família, casado com Virgínia, cabra tem 3 filhos livres, cozinheira, como boa aptidão para o trabalho e moralidade.

Na vila de Saboeiro a matrícula para manumissão foi realizada aos 10 de setembro de 1883. Nessa foram registrados 18 escravizados, sendo 8 crianças e 10 adultos, 5 eram casados, destes 3 casaram com livres. Todos eram crioulos, isto é, nascidos na província do Ceará. Quanto a profissão apenas 2 as tem, um agricultor e outro era vaqueiro. Quanto a longevidade dos casamentos analisarei o de Antônia, 30 anos, cabra, sem ofício, moralidade era boa, casada com Sebastião, liberto. O casal tinha 6 filhos, destes 4 livres, nascidos após a lei do ventre livre e dois continuavam no cativeiro; esse casal tinha, no mínimo 12 anos. Os filhos cativos do casal eram Sabrina com 10 anos, outro era Felix com 14 anos, solteiro, mulato, sem ofício, moralidade boa. Pela idade de Felix o casal teria aproximadamente 15 anos de casados. Outro casal era Raimundo 40 anos, preto, agricultor, moralidade boa e Manoela 25 anos, cabra, sem ofício. O casal tem 5 filhos, sendo 4 ingênuos, nascidos pós 1871 e 1 cativo. Como o casal citado acima, esse também teria no mínimo 12 anos de matrimônio. Outro casal era José, 28 anos, mulato, sem ofício, moralidade boa, casado com mulher livre, tem 6 pessoas na família, sendo 4 filhos livres, sendo assim é possível afirmar que eles tinham mais de uma década de casados.

Havia mais um casado, Saturnino de 32 anos, cabra, sem ofício, casado com mulher livre, boa moralidade não sendo possível calcular o tempo do casamento.

Por fim, Gabriel viúvo, 48 anos, cabra, sem ofício, boa moralidade, foi casado com mulher livre, mas, não havia referência ao número de pessoas na família o que impossibilita calcular o tempo de casado.

Na vila de Lavras da Mangabeira, no livro de libertação de 1882, foram matriculados 10 escravizados, sendo 2 crianças e 8 adultos, todos crioulos. Deste 5 tinha alguma ocupação. Os serviços domésticos predominavam, com 2 cozinheira e 1 engomadeira e 2 agricultores. Em relação aos casamentos eram 3 casados e um viúvo. Um dos casais era Simplício, pardo, 42 anos, agricultor, capaz para o trabalho, moralidade boa; sua mulher era Josefa, também parda, 35 anos, cozinheira, capaz para o trabalho, moralidade boa, com 6 pessoas na família, sendo 4 filhos. Esse era um casal que tinha mais de uma década de casados. Por fim Raimundo, mulato, 60 anos, casado com mulher livre. Moralidade era boa, não havia, no entanto, informações sobre quantas pessoas tinha sua família, dificultando calcular a quanto tempo estava casado.

Em **São Benedito** a matrícula para emancipação foi realizada entre 24 de maio de 1872 até 29 de outubro de 1873, em que foram arrolados 92 escravizados. Deste 41 eram crianças entre 0 e 13 anos, sendo todas crioulas, nascidas na província do Ceará. Os adultos são 51,



todos crioulos. Nesse universo foi registrado apenas um casal, Romualdo, preto, 58 anos, casado com Dulcina, é capaz para todo serviço. No entanto, como não aparece filhos do casal não sendo possível calcular o tempo de casamento.

Em São Pedro a matrícula para emancipação foi realizada entre 24 de maio de 1872 até 28 de janeiro de 1873, em que foram arrolados 55 escravizados, sendo 32 crianças de 0 até 13 anos. Em São Pedro, também, foi registrado apenas um casal Raimundo, preto, 35 anos, sem profissão, mas capaz de qualquer trabalho. Sua mãe chamava-se Rosa. Sua mulher era Vitorina, cabra de 30 anos, pais desconhecidos, não tem profissão, mas também era capaz de qualquer trabalho. O casal tinha dois filhos Maria, cabra de 1 anos e Pedro, preto de 5 anos. Esse casal estava junto, no mínimo há 6 anos. No caso das famílias unifocal de Gaudelha, mulata de 30, filha de Rita. Gaudelha era mãe de duas crianças, Raimunda, mulata, com 8 anos e Manoel mulato, com 5 anos. Dentre os escravizados arrolados em São Pedro havia apenas uma africana, não indicava a região de procedência, Mariana preta, solteira, 88 anos invalida. Nas duas localidades ao qualificar a capacidade para o trabalho, há informações que confirmam o que temos afirmado sobre os escravizados no Ceará uma parcela significativa era doméstico, artesão, mas outra, também, significativa eram polivalentes ou como estava qualificado: “capaz para todo serviço”.

Em Cascavel a classificação foi realizada em dois momentos, o primeiro foi no dia 22 de julho de 1882 e segundo foi aos 15 de novembro de 1883. Quando foram classificados 58 escravizados, desses 13 eram crianças (0 até 13). Os casados eram 10 ou 28%, destes havia indícios que 6 eram casados com livres. Quanto as profissões são 2 lavadeiras, 2 cozinheiras e 2 domésticas, por outro havia 6 qualificados como lavrador.

Quanto ao casamento analisarei os realizados com livres. Como Joana, preta 33 anos, cozinheira, com boa moralidade e aptidão para o trabalho, seu marido era Francisco Sales. Não havia indicação de quantas pessoas havia na família dificultando avaliar o tempo de casados. Outro casamento era de Lourença, parda, 26 anos, sem ofício, mas com boa moralidade e aptidão para o trabalho, seu marido era Francisco Gomes dos Santos, não havia indicação dos filhos. O casamento de Alexandrina, parda de 19 anos com boa moralidade e aptidão para o trabalho, chama a atenção ao declarar não saber o nome do marido. Luiza, também, parda de 28 anos, tem aptidão para o trabalho e boa moralidade e, seu marido era Manoel Inácio. Maria parda com 29 anos, profissão lavadeira, com boa moralidade e aptidão para o trabalho, seu marido era Nicolau Guabiraba e o casal tinha uma filha, que também se chamava Maria, preta com 12 anos, doméstica, com boa moralidade e aptidão para o trabalho, sobre a longevidade do casamento era de no mínimo de 13, visto a filha ter 12 anos. Outra Luiza com 33 anos, preta,



doméstica com boa moralidade e aptidão para o trabalho, seu marido era Pedro Ângelo, também tinham 1 filho Luiz com 12 anos, sobre a longevidade do casamento era de no mínimo, também, de 13 anos, visto a filha ter 12. Maria e Luiza eram escravizadas de Joana Arsênio Ribeiro, seu plantel era de seis escravizados, duas escravizadas eram casadas com homens livres e cada uma com um filho; mais duas jovens, mães Joaquina 17 anos, preta, solteira e Izabel 26 anos, preta, solteira.

Outra fonte para avaliarmos a longevidade dos casamentos são os livros de compra e venda de escravizados. No livro de compra e venda de escravizados de 1870, no período após a instituição do decreto Nº 1.695, de 15 de setembro de 1869 proibindo a separação das famílias. Como estava expresso no: “Art. 2º Em todas as vendas de escravos, ou sejam particulares ou judiciais, é proibido, sob pena de nulidade, separar o marido da mulher, o filho do pai ou da mãe, salvo sendo os filhos maiores de 15 anos.¹²”.

Em 1871 foi vendido Benedito 27, preto sem ofício e Luiza 28, sem ofício, preta. O casal tinha 4 filhos: José, preto, 8 anos, Maria preta, 6 anos, Antônio preto, 4 anos e Florência 2 anos, preta. O que se constata é que o casal teve um filho a cada 2 anos, sendo assim é possível afirmar que eles estavam casados, no mínimo por uma década. Outro casal, também vendido no mesmo ano, era José 45 anos preto, sem ofício casado com Maria 28 anos, parda, engomadeira e seus dois filhos, Maria 9 anos, parda e Francisca 2 anos, parda. O casal deve ter tido outros filhos que faleceram, pois o espaço temporal entre as duas crianças é de 7 anos. Como em relação ao outro casal, esse também tem ao menos uma década de duração o seu casamento. Outro casal era Domingas de 34 anos, mulata, casada com liberto, mãe de 7 filhos o mais velho Francisco com 11 anos e o mais novo Manoel com 5 meses. Manoel nasceu 3 meses antes da aprovação da lei do ventre livre. Esse casal estava junto, na pior das hipóteses a 12 anos.

Outro casal era Luiza 30 anos, preta, sem ofício, casada com Benedito liberto, sem ofício. O casal tinha 4 filhos, o mais velho era José com 10 anos, preto e a mais jovem era Florência 4 anos, preta. Como os demais casais analisados acima, esse tinha mais de 10 anos juntos¹³.

Os quatro casais estavam situados no intervalo entre 25-34 anos e a duração média dos casamentos foi 10 anos e 8 meses. O que fica bastante aproximado do resultado obtido na

¹² - Portal da Câmara dos deputados (legislação).(Coleção de Leis do Império do Brasil - 1869, Página 129 Vol. 1 pt. I (Publicação Original).

¹³ - Livro de compra e venda de escravos de 1870 (seção histórica - APEC-Ce)



matrícula de 1872, 1882 e 1883 no Ceará e um 2 anos e 8 meses para o que foi encontrado por Slenes para Campinas.

Além dos dados constantes nas matrículas há outras como, as queixas crimes. Em 21/03/1839, na comarca do Riacho do Sangue, a preta Maria, forra, casada do com o preto João, escravizado, de Manoel Nogueira de Souza morador na serra do Pereiro, movia uma ação contra a sua venda, o que implicaria na separação do casal. No período não havia legislação impeditiva da separação das famílias, o que só veio ocorrer pelo decreto citado acima.

No entanto, Maria vai enfrentar todos os obstáculos para impedir a venda do seu marido o que ocasionaria a separação da família. Orientada por algum advogado, fez a petição inicial destacando a condição de livre: “Diz a preta Maria mulher do preto João escravo de Manoel Nogueira de Souza, que gozando de sua liberdade(...)” No entanto, para prosseguir o processo era necessário nomear um curador¹⁴ para falar nos autos na defesa dos seus direitos, visto principalmente ser mulher e sua condição de liberta. Na petição inicial, apresentada ao juiz da comarca do Riacho do Sangue com o teor seguinte:

(...) em casas do meu escritório, por parte da preta Maria forra, casada com o preto João escravo de Manoel Nogueira de Souza, morador na serra do Pereiro, me foi entregue uma petição requerendo-me que a assinatura autuasasse e preparasse para impedimento (rasurado) a venda ao que o dito [Manoel Nogueira de Souza do] escravo (....)¹⁵.

Apesar de Maria ser liberta, pesava a condição de ex-escrava, além das limitações dos direitos das mulheres, o juiz municipal da vila do Riacho do Sangue nomeou um curador para representa-la no processo. Conforme o juramento abaixo transcrito:

Certifico que em virtude do despacho supra do juiz municipal o capitão Antônio Bezerra de Menezes, notifiquei (...) ao curador nomeado José Bernardo de Menezes Junior possa, com pena de prisão vir a juízo amanhã 22 do corrente mês de março pelas 9 horas do dia para fim de receber o

¹⁴ - Curador – administrador dos bens de menores, dicionário da língua portuguesa vol. 2 p.504

¹⁵ - Processos crime movido por Maria preta forra, APEC setor histórico.



juramento de curador da preta Maria forra, casada com o preto João escravo de Manoel Nogueira de Souza(....).¹⁶

Sobre os direitos das mulheres no período colonial e imperial, veja dentre outros o trabalho de Melo e Marques¹⁷. Quando se tratava de uma mulher alforriada os direitos eram, na prática, mais precários.

As fontes analisadas demonstram a longevidade dos casamentos no Ceará, possibilitando a convivência dos filhos, no seu período formativo, com o pai e mãe. Por outro lado, devido a estabilidade dos planteis, visto o impacto pequeno do tráfico atlântico, principalmente, a partir do início do século XIX e o processo de criouliização desses, reduzindo o conflito que foi constatado para Rio de Janeiro, por Manolo e Góes¹⁸.

Conclusão

A guisa de uma conclusão ainda que provisória, é possível fazer algumas constatações sobre a formação da família escravizada no Ceará que foi constituindo-se em conjunto com um grupo de interesse em que a marca principal era a segregação de negro, índios, mulatos, pardos, crioulos, livre ou escravizados. A guisa de esclarecimento, o termo crioulo, principalmente, nas colônias espanholas significava os nascidos nela independente de condição ou qualidade, no Ceará, entretanto, o termo ficou restrito aos descendentes de escravizados nascidos na colônia.

A experiência dos escravizados na capitania do Ceará é um tema em aberto, no entanto, os estudos recentes têm demonstrado a importância de identificarmos a origem dos escravizados e, sem dúvida o principal grupo é proveniente da região do antigo reino do Congo, na atualidade a principal nação é Angola, de matriz cultural banto.

Um dos caminhos da pesquisa foi analisar como estes escravizados reconstruíram suas vidas no exílio. Como constituíram as relações sociais, principalmente entorno da família. O que se constatou é que a maioria dos escravizados e libertos casou-se com companheiro da mesma matriz cultural ou com crioulos, é possível também, verificar casamentos com índios(as), pardos, com africanos de outras regiões como da Costa do Ouro, no entanto, os

¹⁶ - Idem.

¹⁷ - Melo, Hildete Pereira de e Marques, Teresa Cristina Novaes, A partilha da riqueza na ordem patriarcal.

¹⁸ - Florentino, Manolo – A paz na senzala: famílias escravas e o tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c 1850/ Manolo Florentino e José Roberto Góes – São Paulo Ed. Unesp, 2017



indícios é que a origem ancestral, as experiências anteriores, pesou na escolha dos companheiros(as) no outro lado do rio chamado atlântico.

O segundo grupo, em importância, dos escravizados que aportaram no Ceará foram os originários da região da Costa do Ouro (Golfo de Guiné) e verifica-se comportamento idêntico aos de cultura banto quanto a escolha de parceiros(as) no casamento. Essas descobertas abre novas perspectivas que exigirá o aprofundamento dos estudos para averiguar como esses grupos impactaram no modo-de-vida da capitania do Ceará, mas esse é um tema para as próximas pesquisas, o que implicará em conhecer, principalmente, a matriz cultural banto para compreendermos como vai se manifestar e se transformar no espaço colonial em contato, principalmente com as matrizes culturais indígenas e europeia.

Para compreender os tortuosos caminhos percorridos na constituição da família escravizada no Ceará foi essencial a análise dos casamentos e batizados.

É possível, também, analisar o casamento como elemento de afirmação étnica, o casamento realizado aos 30/04/1787, na matriz de Aracati, de Ventura de Souza, preto escravizado, com Tereza Maria liberta ambos Guineenses. Além do mais os seus padrinhos foram o capitão Manoel dos Prazeres e seu filho Antônio dos Prazeres ambos negros o primeiro da Costa da Mina e filho nascido no Ceará.

Uma outra descoberta da pesquisa, diverso do ocorrido em outras regiões da colônia, no Ceará em que os plantéis eram pequenos, o que poderia dificultar o encontro de parceiros(as) houve uma parcela, ainda que pequena de casamentos entre escravizados de diferentes proprietários, mas o mais significativo foram os casamentos entre livres e libertos com escravizados. Dentre os livres se destacavam as famílias constituídas entre os povos indígenas e africanos e seus descendentes.

Por fim uma das conclusões possíveis de chegar ao estudar a formação da família escravizada no Ceará é que os caminhos foram diversos do que tem apontado as pesquisas para a região sudeste. No Ceará os plantéis de escravizados eram pequenos o que poderia dificultar o encontro dos parceiros(as) pois, em outras regiões era quase impossível o casamento para além da senzala. No Ceará um dos aspectos fundamentais, para compreender a constituição da família escravizada, era que esta rompeu o restrito espaço da senzala. Como analisei uma parcela dos escravizados casaram-se com livre e liberto. Outro aspecto importante, poderia facilitar a constituição da família escravizada, era é que os plantéis serem compostos com maioria de mulheres escravizadas.

O principal grupo em que ocorreu essa interação foi com os povos indígenas, cabras, mamelucos, mulatos livres. Outro grupo, importante, de interação foram os libertos. Essa sem



dúvida é uma das contribuições importantes do estudo para compreender a constituição da família escravizada, pois diferente do Sudeste, da Bahia, de acordo com Stuart B. Schwartz¹⁹,

os senhores restringiam o universo dos escravizados ao espaço da senzala, no Ceará esse círculo foi rompido e constituído um grupo social em que a segregação era a marca principal, composto por escravizados e os pobres-livres, de diversas qualidades como: libertos (mulatos, negros), índios (mamelucos, cabras) etc. A ruptura do círculo de ferro da senzala é uma conquista, mas, por outro lado, foi moldando uma formação social marcadamente racistas e excludente, para ficar restrito as características mais marcantes da sociedade cearense contemporânea.

Nesse sentido, é também necessário destacar o encontro entre matrizes culturais diversas que ocorreu no Ceará, a partir do século XVIII, africanas como: as matrizes culturais centro-africanos (banto) com povos da África Ocidental (Costa da Mina), como também entre as matrizes africanas e indígenas e europeia. Esses encontros, foi sem dúvida, importante para romper o círculo de ferro representado pela senzala e também na constituição de modo-de-vida aproximou sobremaneira africanos e indígenas, no entanto vai sendo estruturada uma formação social que segrega africanos e seus descendentes, índios, cabras, mamelucos, construindo um novo

¹⁹ Schwartz, Stuart B. Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835, tradução Laura Teixeira Mota – São Paulo: Cia das Letras 1988.



círculo de ferro segregando a imensa maioria da população cearense nas periferias das cidades. Esse estudo pode ajudar a compreender a pobreza e a segregação contemporânea.

Referências

SLENES, Robert W - **Na senzala, uma flor (Esperanças e recordações na formação da família escrava)**, 2a ed. corrigida- Campinas, SP: Ed da Unicamp, 2011.

FLORENTINO, Manolo – **A paz na senzala: famílias escravas e o tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790-c 1850/** Manolo Florentino e José Roberto Góes – São Paulo Ed. Unesp, 2017.

Portal da Câmara dos deputados (legislação). (Coleção de Leis do Império do Brasil - 1869, Página 129 Vol. 1 pt. I (Publicação Original).

MELO, Hildete Pereira de e Marques, Teresa Cristina Novaes, **A partilha da riqueza na ordem patriarcal.**

SCHWARTTZ, Stuart B. **Segredos Internos: Engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835**, tradução Laura Teixeira Mota – São Paulo: Cia das Letras 1988.

PINHEIRO, F.J, Notas sobre a Formação Social do Ceará (1680-1820), Fortaleza, 2008, Fundação Ana Lima.

PINHEIRO, F. J. **Brotando da Terra a subordinação dos pobres livres no contexto da escravidão (1780-1880)**. Ed. Expressão gráfica, Fortaleza, 2021.

COSTA e Silva, Alberto, **Escravidão e Liberdade in Dicionário da Escravidão e Liberdade 50 textos críticos/** Lilia Moritz Schwarcz e Flavio dos Santos Gomes (orgs.)^{1ª} ed. São Paulo, Cia das letras.

ALENCASTRO, Luiz Felipe, de. **O trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul**. São Paulo: Cia das letras, 2000.

NOGUEIRA, Gabriel Parente. **Fazer-se nobre nas fímbrias do império: Práticas de Nobilitação e hierarquia social da elite camarária de Santa Cruz do Aracati (1748-1804)**, dissertação de mestrado Programa de Pós-graduação em história (UFC) Fortaleza 2010.



Capítulo II

DOI 10.5281/zenodo.7734717

PATRIMÔNIO CULTURAL: Núcleo Histórico de Paracatu e as transformações na paisagem cultural

*Vandeir José da Silva
Giselda Shirley da Silva*

35

Objetiva-se neste capítulo, refletir sobre a paisagem cultural de Paracatu, buscando perceber mudanças e permanências no edificado e malha urbana no Núcleo Histórico -NHU

Paracatu é uma cidade que surgiu nos anos setecentos e resultou da última grande descoberta aurífera de Minas Gerais. Localizada a oeste da então capitania de Minas, atualmente integra a Macrorregião Noroeste, sendo referência em toda a região.

Seu Núcleo Histórico é tombado pelo IPHAN desde 2010, possuindo uma paisagem cultural que se tornou um dos vetores da identidade cultural de Paracatu, tanto em relação a paisagem histórica, o desenho das ruas e becos e o casario nele edificado.

Geograficamente, se assemelha à organização do espaço da Vila de Paracatu do Príncipe. Conforme dados apresentados no Dossiê de tombamento (2020), abrange uma área de 21, 20 hectares, desenhadas entre o Córrego Rico e o Pobre, e a Picada de Goiás, seguindo a ocupação do território nos anos setecentos. Corresponde, atualmente, a 3% da área urbana de Paracatu, com aproximadamente 385 edificações civis e religiosas, entre as quais, em sua maioria, possui valor histórico, conforme as fichas de inventário que integram os dossiês.

A visualização do Núcleo Urbano no espaço urbano é apresentada na cartografia abaixo, com delimitação das zonas protegidas pelo tombamento e área de entorno.



Figura 2: Mapa com localização parcial da cidade de Paracatu. As áreas coloridas são os perímetros das três zonas de proteção do Núcleo Histórico da cidade de Paracatu onde estabeleceu-se através da Lei Complementar 71 de 21 de julho de 2010. Fonte. José Eduardo Santiago 2016.

A imagem acima possibilita ver a malha urbana, com a área protegida pelo tombamento, a proximidade com os cursos de água (Córrego Rico e o Córrego Pobre) representados pela área com vegetação contínua, a presença da rodovia federal (BR 040) indicados pelas setas coloridas²⁰, possibilitando entender como é a configuração do território. Neste sentido (CRUZ & OLIVEIRA, 2016, p. 7), “É por meio dos mapas que compreendemos a conformação do território, a sua estruturação e os agentes responsáveis por sua transformação”.

Optou-se neste sentido por apresentar geograficamente o Núcleo Histórico de Paracatu, como espaço protegido, sua configuração e área de entorno. Destaca-se assim, a importância da análise dos dossiês de tombamento do referido Núcleo realizados em (2010 e 2020) para conhecimento da área protegida e do entorno.

Este estudo foi organizado tendo como parâmetro a pesquisa qualitativa, documental e iconográfica. A análise de fotografias que registram imagens da cidade entre os anos de 1930 a 2016²¹ foram fundamentais para perceber as transformações do espaço urbano e compreender a paisagem cultural de Paracatu. Estas imagens estão sob a guarda do Arquivo Público Olímpio Michael Gonzaga (APMG) e foram fundamentais para esta análise.

²⁰ A cor laranja marca o córrego do rico, amarela córrego do pobre e azul a BR 040.

²¹ Justificamos esta temporalidade, pois, estes foram os documentos encontrados no decorrer desta pesquisa.

Transformações na paisagem urbana e no edificado de Paracatu



Figura 3: Imagem atual da cidade de Paracatu com panorama do Núcleo Histórico destacando as Igrejas, Matriz de Santo Antônio e Nossa Senhora do Rosário, marcadas com a seta amarela. Disponível em: <https://www.google.com/search?q=mapa%20de%20Paracatu%20>. Acesso em 06 de dezembro de 2021.

Segundo Pesavento (2008, p. 03), como “núcleo de origem, os centros urbanos concentram os prédios mais antigos, ditos históricos e potencialmente referenciais para o passado da urbe”. Assim como assinalou a pesquisadora, os lugares de preservação da memória local são em geral, onde iniciou-se a povoação, o aparelhamento urbano, sendo muitas vezes centros políticos, culturais, religiosos e de sociabilidade.

Objetivou-se também, conhecer as ruas e becos para compreender quais transformações ocorreram e que mudaram a paisagem urbana sendo relacionados à arquitetura colonial. Para melhor compreensão, dividiu-se em duas categorias, sendo a primeira com ilustração de fotografias históricas e a segunda, de fotografias tiradas pela pesquisadora nos anos de (2021/2022).

Metodologicamente, tem-se como objetivo estabelecer comparações entre as mesmas paisagens para perceber as transformações ocorridas e concorda-se com (NICOLAU 2009, p.304) ao refletir que o registro de fotografias propicia “dimensão temporal do trabalho humano, do permanente estado de mutação e da cultura no ambiente”. Neste sentido, concorda-se com Xcherer (1996, p. 69) ao afirmar que:

(...) nem a fotografia como artefato, nem a interpretação de seu objeto pelo espectador, nem a compreensão da intenção do fotógrafo podem fornecer isoladamente um significado holístico às imagens. É apenas olhando para os três como partes de um processo, de preferência em referência a grupos de

imagens relacionadas, que se pode extrair das fotografias um significado sociocultural relevante.

De acordo com os autores, deve-se ter compreensão dos significados que aparecem na fotografia e que estão relacionados a paisagem que se apresenta em uma dimensão cultural, passíveis de interpretação.

A partir desta compreensão buscou-se ver nas imagens antigas uma relação com o tempo presente. Nesta relação interpretativa entende-se que os referenciais da teoria e metodologia que procuram fazer descrições e interpretações de paisagens fotográficas estão ligados a História Cultural²².

Apresentou-se inicialmente uma foto histórica da paisagem urbana de Paracatu, em seguida, uma atual do mesmo ângulo. Estas escolhas estão embasadas em três objetivos. O primeiro, por considerar a leitura da primeira imagem um elemento importante no contexto histórico da cidade em relação ao traçado das ruas e suas edificações coloniais. O segundo, a partir da compreensão desta realidade, estabeleceu comparações entre a foto histórica e a atual. Por último, buscou marcos aproximados na foto histórica com setas amarelas demarcando a Rua Goiás e o Largo do Santana.

Nestes espaços, analisou-se um conjunto iconográfico composto pela Rua Goiás, Beco do Ranulfo, Rua Samuel Rocha, Rua do Ávila, antiga Rua da Direita e o Largo do Santana.

Para a visualização do plano de observação, mostra-se a foto panorâmica de Paracatu nas primeiras décadas do século XX.

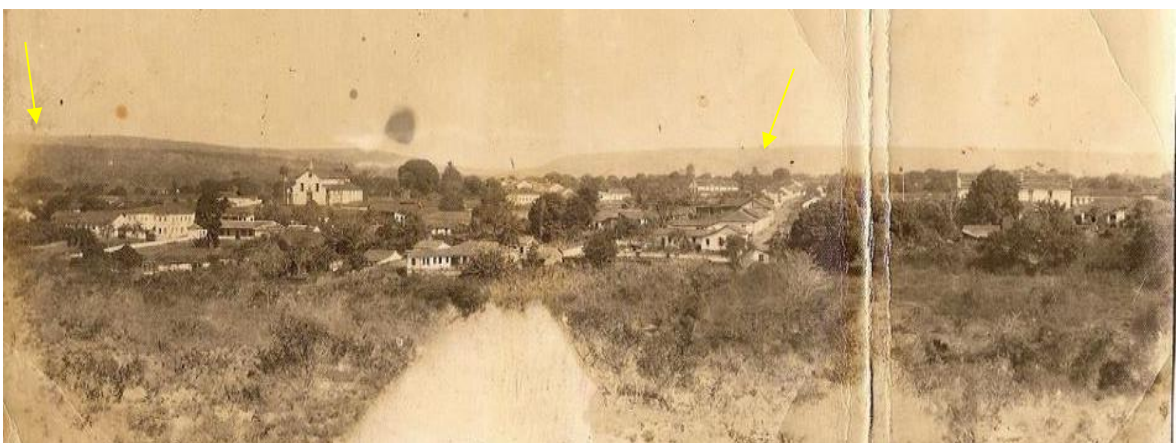


Figura 4: Vista da cidade de Paracatu. Fonte: Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga.

²² Sobre o imaginário de cidade e representações, veja as obras de: PESAVENTO, Sandra Jatahy. **O imaginário da cidade: visões literárias do urbano**. Paris, Rio de Janeiro, Porto Alegre. 2ª edição, Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

A visão deste cenário em um primeiro olhar, oferece um cenário romantizado de uma cidade pacata, com suas ruas, igrejas e casas que remetem ao estilo colonial. O ângulo da foto proporciona a observação da paisagem com detalhes das edificações civis e religiosas, espaços públicos, criações arquitetônicas do período colonial, palmeiras imperiais e coqueiro-indaiá²³. Contrastando com esta realidade apresentamos Paracatu em 2022 no mesmo ângulo.



Figura 5: Imagem contemporânea do Núcleo Histórico. Imagem do acervo da pesquisadora, 2022.



Comparando as duas imagens percebe-se mudanças na paisagem histórica. Ampliou-se o espaço edificado, com construções de novas casas. Vários prédios coloniais desapareceram, denotando outras influências no edificado. Compreendeu-se que a cidade é um espaço dinâmico, onde os processos históricos ocorrem com intervenções diversas que se relacionam a questões estilísticas, econômicas, políticas e sociais, que resultam em demolições, construções, revitalizações de espaços entre outras modificações. Esta ação, esteve ligada a

²³ Coqueiro típico da região.

padrões estéticos e construtivos de diferentes tempos históricos, acentuado principalmente a partir da década de 1950²⁴.

Em relação ao cenário apresentado na primeira metade do século XX, permite repensar a configuração das condições dos casarios desse momento histórico e compreender as ponderações de Scifoni (2006, p. 46) ao afirmar que “o processo de valorização dos bens tem, antes de qualquer coisa, um caráter político. Para o autor, a definição entre o que tem valor e o que não tem implica uma escolha, em uma seleção que se dá segundo padrões de aceitação social e que tem uma historicidade”. Concorde-se com o autor pois comparando as imagens e percebendo as diferenças ocorridas no decorrer do tempo.

Ruas, becos e suas arquiteturas

Neste momento, detém-se a atenção para o olhar aproximado observando através de fotografias quatro ruas e suas edificações, um beco e o largo do Santana ou Praça do Santana. Quando possível, inseriu-se diferentes fotos do mesmo logradouro pois acredita-se que novos elementos vão surgindo e permitem uma análise mais detalhada.

Optou-se por iniciar com a rua Goiás²⁵, trajetória por onde passavam os tropeiros em direção a capitania de Goiás no período colonial.



Figura 6: Rua Goiás. Fonte: Imagem do acervo do Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga.

A imagem registrada em 1940, imortalizou o cenário urbano desta rua e proporcionou uma leitura do traçado da rua e do casario nele existente, sob o olhar e enquadramento do

²⁴ Influência da política da construção de Brasília, capital federal e o estilo arquitetônico nela implantado, atrelado ao ideário de modernidade. Essa questão é analisada mais detalhadamente no capítulo a seguir.

²⁵ O nome a esta rua foi atribuído por ser local de passagem de tropeiros que atravessavam o Arraial por esta localidade para seguir o caminho rumo à capitania de Goiás. Muitos autores discutem esta temática sobre “picada para Goiás” Cf. BARBOSA, Waldemar de Almeida. **Dicionário Histórico-Geográfico de Minas Gerais**. Belo Horizonte, Rio de Janeiro: Itatiaia, 1995 e FIGUEIREDO, Lucas Boaventura. **A Corrida do Ouro No Brasil (1697- 1810)**. Record, 2010.

fotógrafo, que registrou o cenário que lhe chamou atenção. Neste sentido, são inspiradoras as palavras de Pesavento (2003, p. 86), ao afirmar que “as imagens estabelecem uma mediação entre o mundo do espectador e do produtor”.

As imagens retratadas são de uma parte da cidade priorizada por quem fez o registro, permitindo se ter noção do aspecto sócio cultural através do traçado da rua e casas nelas contidas, heranças do período colonial e do Império do Brasil.

Na foto da esquerda, predominam nas edificações a harmonia entre os cheios e os vazados, tanto em relação às portas como às janelas. Nesta perspectiva, Lúcio Costa (1937, p. 37), ponderou que nos anos setecentistas, havia um equilíbrio entre os cheios e vazios na arquitetura, enquanto que no limiar da centúria seguinte, sobressaíram os vãos. Já, a partir de meados deste século, as ombreiras tornaram-se mais próximas com aberturas maiores nas fachadas. Essas características podem ser encontradas nas edificações de várias povoações da região mineradora do período colonial, como por exemplo, Mariana, Pitangui, Sabará.

Em relação às fotos entrecruzadas com informações documentais, o estudo possibilitou compreender que essas edificações eram de taipa e adobe, resistentes ao tempo, telhados de com cobertura de telhas, capa e bica e fartos beirais.

As fotografias fornecem também, descrições da paisagem com calçamento em pedras, postes de iluminação de aroeira, casas enfileiradas construídas no alinhamento dos lotes e sem afastamentos laterais. No que tange a imponência dos sobrados em relação às casas de rés ao chão, eles marcam o posicionamento social dos proprietários em relação aos demais.

A seguir, a imagem do mesmo logradouro, com acesso ao largo da Igreja de Nossa Senhora do Rosário com vista para o Beco do Ranulfo²⁶, marcado com a seta amarela.



Figura 7: Rua Goiás. A fotografia original foi recortada objetivando mostrar a rua e algumas casas. Fonte. Imagem do Arquivo Público Michael Gonzaga.

²⁶ Segundo Oliveira Mello O Beco do Ranulfo, anteriormente não possuía este nome, mas era conhecido como “Beco do Seu Candinho”. Entrevista concedida à Casa Kinross. Memória Kinross Paracatu (KRP). Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/conteudo/historia/125619>. Acesso em 04 de janeiro de 2022. Também foi encontrada durante a pesquisa a nomenclatura como “Beco do Sinhô Candinho”.

O objetivo da imagem 15 é demonstrar permanências e rupturas na arquitetura comparando com as imagens 16 e 17. O registro fotográfico apresenta a localização espacial e uma linguagem de referência desse tempo contracenando com outra do mesmo lugar, o que permite estabelecer, por meio da observação, as mudanças e permanências no edificado.



Figura 8: Vista parcial da rua Goiás com vista para o Beco do Ranulfo marcado com a seta amarela. A seta verde é um complemento para a informação da imagem 17. Fonte: arquivo dos pesquisadores 2020.

Para comparar a fotografia histórica com a atual, marcou-se nas duas imagens a casa da direita e da esquerda do Beco do Ranulfo, colocando pontos amarelos para observar as mudanças ocorridas nas mesmas.

A edificação da esquerda, preservou-se o estilo colonial telhado em quatro águas, mas sofreu alterações nas portas que foram transformadas em janelas. Já a casa à direita passou por várias transformações com suspensão de paredes, mudança na fachada com a transformação do estilo colonial para eclético e inserção de varanda. Os quadros vazados de portas e janelas foram substituídos somente por duas portas largas. Outra mudança que se pode observar entre as duas construções é o surgimento de construções ao fundo, alterando a característica da paisagem.

As próximas imagens foram produzidas intencionando demonstrar duas situações. A primeira, o acesso desta via para o beco do Ranulfo, a segunda, acesso deste para a Rua Samuel Rocha. O curto percurso entre os dois logradouros é marcado por uma entrada de outro beco sem saída. O Beco do Ranulfo é semelhante a outros em Paracatu. Feito em terreno íngreme e sem preocupação com alinhamento geométrico. As duas edificações de esquina que dão acesso a sua entrada pela Rua Goiás são edificadas em dois pavimentos. A parte superior das casas possuem portas com acesso direto à rua principal como pode ser visualizado através das figuras dezesseis e dezessete.

Para melhor compreender a disposição destas informações marcou-se, com seta amarela a entrada do beco que pode ser conferida na imagem 16, setas verdes sendo o acesso das portas direto a rua apresentadas nas imagens 16 e 17, seta vermelha para quantificar os pavimentos também imagem 17. Por último, pontos vermelhos que indicam a quantidade de portas com acesso à rua Goiás, conforme se vê na imagem 16.



Figura 9: Beco do Ranulfo com entrada na rua Goiás. Fonte: Arquivo dos pesquisadores.

As imagens a seguir mostram outro local do beco no sentido ao encontro à na rua Samuel Rocha, sendo a primeira, numa perspectiva histórica e a outra contemporânea.



Figura 10: Beco Sinhô Candinho, também conhecido por Beco do Ranulfo. Fonte: Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga. **Figura 11:** imagem do mesmo beco em 2022. Fonte: Acervo dos pesquisadores.

Pode-se notar por meio da análise das imagens que ocorreram mudanças, mas também permanências. Os limites das casas são separados pelo calçamento de pedras com muros cujos embasamentos são também do mesmo material. Outra permanência é o acabamento da parte

superior dos muros onde foram fixadas telhas do tipo capa e bica em todo o perímetro construído, conforme indicado pelas setas amarelas.

A imagem a seguir apresenta a rua Goiás com suas edificações térreas, geminadas, uma das principais do Núcleo. Neste ponto, as edificações são em sua maioria, residenciais²⁷, como se pode ver na imagem. Daí em diante, predominam os estabelecimentos comerciais.



Figura 12: Vista parcial da Rua Goiás no sentido do início Da mesma. Imagem do acervo dos pesquisadores, 2022.

Direciona-se a seguir, observações sobre a Rua Samuel Rocha que outrora possuía o nome de rua de São Domingos. Nela há casas tradicionais, e outras mais modernas. Chama a atenção a construção abaixo. Ela é uma obra de Fábio Ferrer²⁸ em meio às construções históricas e se constitui em um pastiche²⁹.

²⁷ Conforme dados do Dossiê de Tombamento do Núcleo Histórico (2010) nesta rua há 19 fichas de inventários de edificações consideradas como Patrimônio Cultural.

²⁸ Este artista plástico. Esta edificação ocorreu no mesmo período da construção do Chafariz da Traiana.

²⁹ Esse tipo de intervenção no Núcleo Histórico provocou debates entre os intelectuais da localidade, demonstrando que alguns não compactuam com a sua realização.



Figura 13: Fachada construída por ocasião da comemoração dos 200 anos de Paracatu. Fonte: Arquivo da pesquisadora. Fonte: Arquivo dos pesquisadores.

Para moradores mais novos de Paracatu ou pessoas que desconhecem a paisagem histórica do Núcleo a edificação dá a entender ser do período colonial, mas na realidade não o é. Isso pode proporcionar equívocos na interpretação das gerações mais novas e visitantes que não têm conhecimento desta implantação ocorrida no final do século XX.

Ela é uma fachada adaptada de uma edificação antiga. Foi projetada com tijolos de adobe a vista e duas colunas nas laterais. A portada com duas folhas centralizadas é decorada acima com um triângulo sobreposto por uma concha. Nas laterais, duas pequenas aberturas retangulares com moldura de pedra. A marquise para sustentação recebe uma cobertura de fileira única com telhas de capa e bica, finalizado por uma fachada com duas volutas separadas por um óculo. Acima, uma concha envolvendo um pergaminho em parte desenrolado e sobre ele grafado o nome do artista indicado pela seta amarela na imagem. A seguir, vista parcial da fachada onde se visualiza as volutas, óculo e o pergaminho.



Figura 14: Vista parcial da fachada. Fonte: Arquivo dos pesquisadores.

Além da citada edificação, nessa linha foi construído no mobiliário urbano por ocasião da comemoração dos 200 anos de Paracatu o chafariz da Traiana e o Passo da Paixão, localizados na área central do Núcleo. Foram integrados à paisagem urbana de modo que quem vê deduz ser do período colonial, tal como afirmou a Thalita Mendes³⁰ “Por aqui a gente olha e pensa que realmente tem 200 anos de História”. Em entrevista concedida a rede televisiva local, Fábio Ferrer contou que o monumento:

Foi criado para homenagear os duzentos anos de criação da vila de Paracatu do Príncipe e os 500 anos do Brasil. Esse conjunto na verdade foi um projeto, um trabalho de revitalização do Núcleo Histórico de Paracatu. [...]. Resolvi parar por Paracatu e vi que o Núcleo Histórico e a cidade estavam abandonados. E me deu a ideia de dar de presente para essa cidade, um monumento que pudesse catalisar. Fazer com que as pessoas dessem valor às construções antigas. Que dessem valor a essa paisagem belíssima que Paracatu tem.

Segundo o artista, o conjunto foi idealizado e construído por ele. “Toda ideia. A forma do conjunto”. Justificou a construção do Paço da Paixão, apesar das controvérsias, pelo fato de terem sido essas edificações comuns na paisagem da antiga vila e que seu objetivo com a construção do chafariz e do passo era construir um elemento material e simbólico que marcou

³⁰ Repórter do Jornal da Cidade em entrevista exclusiva com Fábio Ferrer em período comemorativo do aniversário de Paracatu em outubro de 2019. TVC Paracatu. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iJ-cbP817GM>. Acesso: 20 de janeiro de 2022.

a comemoração de 200 anos de criação da vila e ao mesmo tempo harmonizasse com a paisagem do núcleo, relembrando o mobiliário urbano colonial³¹.

A existência desses pastiches entre as edificações que remanescem do período colonial, executados pelo artista citado já haviam sido apontadas no dossiê de tombamento do Núcleo em 2020. “Embora se assemelham às edificações originais, esses pastiches apresentam maior riqueza de detalhes e ornamentos, o que não é característico da arquitetura colonial praticada em Paracatu nos séculos passados” (Paracatu, 2020, p.110).

Retomando a análise da rua Samuel Rocha, nela predominam as casas de morada, rés-do-chão, construídas na testada dos lotes, harmonizando o conjunto. Nela há edificações que remontam ao estilo eclético e tradicional, sendo o estilo colonial em maior número, o que demonstra diferentes tempos de construção do casario nela contido.³²

No código de arruamento de 1811 nesta via pública foram listadas 37 edificações. Nesse documento também constou haver um beco onde haviam 11 propriedades, entre elas, uma chácara pertencente a Victoria Pinto e propriedades de significativo valor

³¹ Por que na verdade houve uma controvérsia. Há uma controvérsia muito grande. Inclusive das autarquias. [...] na época, aconteceu um fato interessantíssimo. Tais Pessotto, que era a responsável do Iphan, inclusive era a chefe de Gabinete da Presidência do Iphan. Ela veio para embargar a obra e mostrar que não entrava dentro das características das Cartas Patrimoniais. [...] se eu fizesse aqui, um chafariz de pedra, ardósia, uma coisa moderna, com granito, bem reto, você imagina o que as pessoas iam fazer com a cidade? Iam destruir suas casas antigas e fazer também o moderno [...] O mais importante é mostrar que você pode morar bem, em uma casa histórica. O que é importante é fazer uma boa restauração. É trazer os elementos da tecnologia, os elementos atuais, mas, deixar a estética, porque a coisa mais bela que tem é você saber que está em 2019/2020 e saber, sentir a alma, a atmosfera factual dos anos passados, que mostra a memória, o sentimento. A coisa mais importante que nós temos é nossa memória. Que é onde a gente lembra dos nossos avós, dos nossos pais. Imagina essa pessoa sem essa memória. Ela não é nada. [...] “o passado é o argumento do futuro”. Fragmentos da entrevista concedida por Fábio Ferrer, artista que construiu o chafariz de Paracatu. A reportagem em vídeo é divulgada pelo Jornal da Cidade e no youtube intitulado “Paracatu do Príncipe - Conheça a História do Chafariz da Cidade”. MBNews em sua página na internet .Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iJ-cbP817GM> <https://www.youtube.com/watch?v=iJ-cbP817GM> e TVC Paracatu. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iJ-cbP817GM> Acesso: 20/01/ 2022.

³² Conforme Dossiê de Tombamento do Núcleo Histórico (2010) nesta rua há 08 edificações inventariadas como Patrimônio Cultural.



Figura 15: Vista parcial – Rua Samuel Rocha finalizando no assobradado Fundação Casa da Cultura. Fonte: Arquivo dos pesquisadores 2021. **Figura 16:** Vista parcial – Rua Samuel Rocha com vista de baixo para cima. Fonte: Arquivo dos pesquisadores 2021. Fonte: Arquivo dos pesquisadores.

A finalidade das imagens é propiciar a observação dos estilos arquitetônicos. No contexto, vê-se edificações com características que não são do século XVIII e XIX.

Na seção seguinte, as imagens são da Rua do Ávila, que de acordo com o Códice de Arruamento de 1811, continha 43 casas e dois sobrados, totalizando 45 edificações sendo 26 na parte sul e 19 na parte norte.

Essa rua já possuía esse nome nos tempos da Vila e nela residia naquele tempo, famílias tradicionais da localidade, como o Capitão Antônio da Costa Pinto, o Pe. Padre Tomas da Silva Brandão, Tenente Joaquim Ignácio de Mendonça (Códice de arruamento, 1811)³³.

A rua iniciava-se na Rua de Baixo junto ao espaço conhecido por Largo da Jaqueira (Praça Coronel Fortunato Botelho). Possuía um pequeno aclave em direção à Rua das Flores, onde se encontrava o Largo e Igreja de Nossa Senhora do Amparo, construída em 1780 e um dos espaços de sociabilidade e religiosidade.

Buscando perceber as mudanças e permanências nesta via pública, apresentou-se fotos antigas de Paracatu em ângulos diferentes. Embora elas sejam da primeira metade do século XX, possibilitam a visualização das ruas, as casas térreas, características das edificações que remetem ao período colonial. Na reflexão realizada pode ter havido interpretação que não condiz com a imagem do período colonial, todavia, permitem

Em seguida, imagens contemporâneas que oportunizaram melhores reflexões acerca da paisagem dessa rua e suas edificações.

Observa-se a disposição da arquitetura, algumas com simplicidade, sendo predominante a ligação das casas de uma esquina a outra formando um cinturão com certa homogeneidade. Não é possível ver os quintais em decorrência da inexistência de afastamento lateral das casas que se estendem, interceptadas apenas pelas esquinas.

As primeiras fotografias em preto e branco demonstram a rua com casario preservado de exemplares em estilo colonial construídas no alinhamento da rua e para uso residencial

Seu calçamento era pedra, poste de iluminação em aroeira e presença de dois sobrados ao fundo. Nota-se no logradouro que há uma variação na padronização das fachadas, diversificando também o número das janelas e portas.

³³ Conforme Dossiê de Tombamento do Núcleo Histórico (2010) nesta rua há 16 edificações inventariadas, sendo em sua maioria colonial.

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

Contracenando esta realidade, as fotos contemporâneas mostram algumas mudanças, onde o asfalto cobriu o calçamento de pedras, nota-se a ausência dos postes de aroeira no centro da rua. Comparando as imagens é possível dizer que se mantém ainda em boa medida o casario definido pelo alinhamento das casas.

Abaixo, fotos do ângulo contrário deste logradouro, tendo como referência duas casas para demonstrar o estilo da construção das esquinas e também das casas que lá permaneceram.



Figura 19: Rua do Ávila. Fonte: Acervo dos pesquisadores– Paracatu MG. **Figura 20:** Fonte: Acervo dos pesquisadores. **Figura 21:** Vista parcial rua do Ávila, mesmo perímetro das fotos acima. Fonte: Acervo dos pesquisadores.2021. **Figura 22:** Vista parcial da Rua do Ávila.



Figura 23: Rua do Ávila. Sobrados identificados pela seta amarela. Fonte: arquivo dos pesquisadores 2021. **Figura 24:** Rua do Ávila. Fonte: arquivo dos pesquisadores 2021. **Figura 25:** Rua do Ávila. Fonte: arquivo dos pesquisadores 2021. **Figura 26:** Rua do Ávila. Fonte: Arquivo dos pesquisadores 2021.



Figura 27: Rua do Ávila. Fonte: Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga. **Figura 28:** Rua do Ávila. Vista parcial das casas. Fonte: Arquivo dos pesquisadores. **Figura 29:** Rua do Ávila. Vista parcial das casas. Fonte: Arquivo dos pesquisadores. **Figura 30:** Rua do Ávila. Vista parcial das casas. Fonte: Arquivo dos pesquisadores.

Assim, entende-se que a direção tomada como objetivo de comparar as fotografias trouxeram possibilidades de conhecer mais detalhadamente este espaço. A última sessão de imagens da rua do Ávila, objetivou confrontar a fotografia histórica com as contemporâneas a fim de situar algumas questões como: o desaparecimento do calçamento de pedra coberto pelo asfalto,

A preservação das casas geminadas com telhados um sobre o outro, como pode ser observado nas setas de cor amarela na figura 38. A figura 39 onde se inseriram as setas nos telhados indicando a permanência do estilo colonial da figura 38.

Comparando a fotografia histórica da figura 38 em relação a 41, estabeleceu-se como marco de observação, pontos amarelos inseridos nas duas imagens que localizam a casa da rua Samuel Rocha nº 6.

Esta edificação foi construída em meados do século XIX³⁴ sendo possível perceber diante da confrontação das imagens, mudanças nas portas que foram transformadas em janelas. No ano de 2006 segundo consta no Inventário de Proteção, este imóvel passou por significativa obra de restauro. Em anexo a edificação na figura 41, nota-se a construção de um sobrado que não fazia parte da mesma.

Contrapondo a imagem 40 com a 38, detectou-se que as fachadas não sofreram alterações, permaneceu-se também a mesma quantidade de portas, janelas e seus modelos. Esta observação pode ser visualizada através da seta amarela inserida frontalmente que percorrem as edificações.

Por fim, os últimos logradouros analisados são a rua da Direita e o largo do Santana, também denominado de Praça do Santana conforme placas implantadas na entrada da Praça e em uma das casas locais.

Estes espaços analisados não passaram por escolhas aleatórias, mas, por serem eles de acordo com a pesquisa realizada, onde se construiu a primeira edificação religiosa.

Optou-se por apresentar as imagens numa sequência da rua da Direita até chegar no largo do Santana através de fotografias históricas, contracenando com imagens da atualidade para assim extrair informações comparativas.

³⁴ Informação retirada do Inventário de Proteção ao Acervo Cultural de Paracatu. – Estruturas Arquitetônicas e Urbanísticas, p. 35.

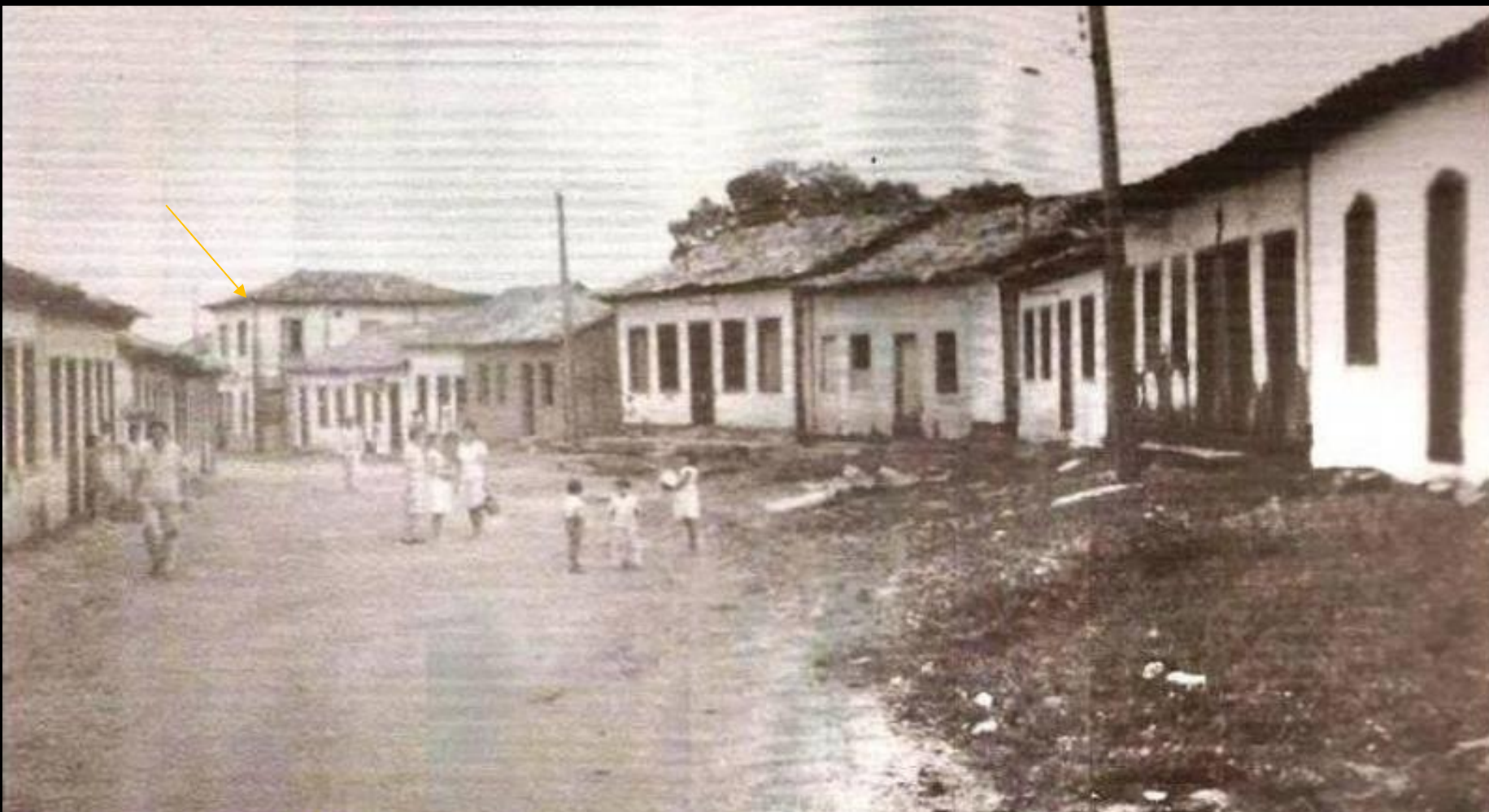


Figura 31: Vista parcial da rua Direita nome substituído por Dr. Seabra. Nesta via pública após o sobrado localizado com a seta amarela está o acesso a Praça ou Largo do Santana. Fonte: Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga.



Figura 32: Vista parcial da chegada no Largo ou Praça do Santana. Fonte: Arquivo Público Municipal Olímpio Michael Gonzaga.

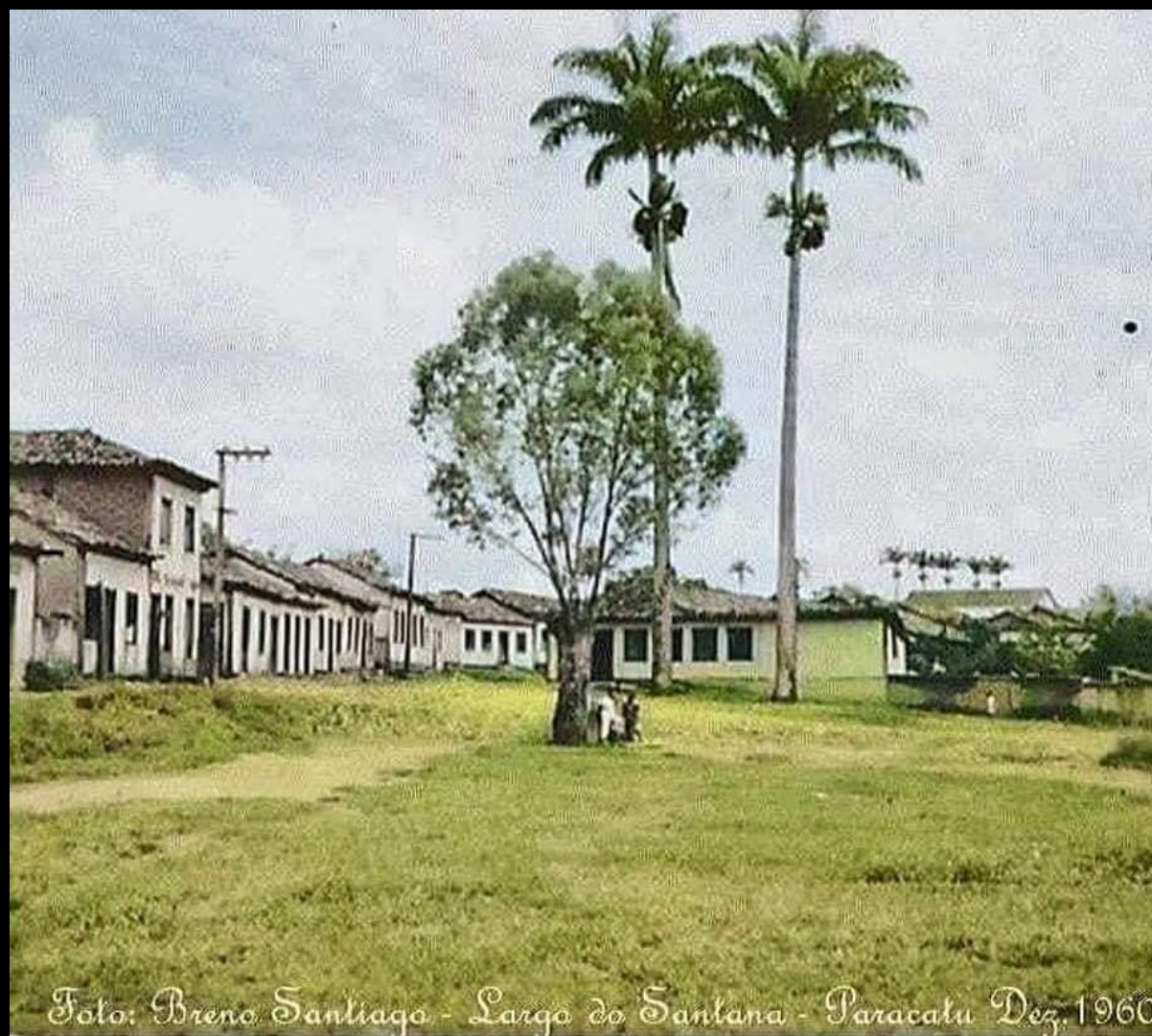


Figura 33: Vista parcial da chegada no Largo ou Praça do Santana. Arquivo Público Olímpio Michael Gonzaga.



Figura 34: Vista parcial do Largo do Santana. Fonte: Arquivo Público Olímpio Michael Gonzaga.

Visão do Largo composta de imagem invertida conforme a imagem acima. Esta, oferece vista para o local da construção da Igreja de Santa Anna, demolida em 1935.

Seguindo a dinâmica das apresentações anteriores, seguem imagens contemporâneas retiradas dos mesmos ângulos.

Por fim, reconheceu-se que as análises através das fontes iconográficas foram valiosas, pois foi possível detectar permanências, mudanças e semelhanças na paisagem do Núcleo. Concorde-se com Rolnik (1995, p.17) ao escrever que o desenho das ruas, das moradias, igrejas, praças, contém experiências e vivências dos que a edificaram, representando seu mundo. “É por isso que as formas e tipologias arquitetônicas desde quando se definiram enquanto habitat permanente, podem ser lidas e decifradas, como se lê e se decifra um texto”.

Concorde-se com o autor pois, observando as fotografias históricas e a atual, percebeu-se a importância da análise comparativa sendo possível notar as transformações ocorridas historicamente no tempo e no espaço desta paisagem ocasionando mudanças na silhueta dos logradouros.

Visto dessa maneira, concorda-se com Le Goff (1990), ao refletir que a fotografia como uma imagem documento ou imagem monumento, permite extrair informações do passado possibilitando que seja visualizado o ordenamento da infraestrutura urbana, a arquitetura local, vida social e cotidiana.

Estas afirmações são percepção do modo que se olhou a produção imagética do ponto de vista de sua historicidade, sabe-se que outras maneiras de olhar são possíveis a exemplo de arquitetos que trarão outros modos de ver a partir de suas formações. Neste sentido, afirma-se que a pretensão deste texto foi trazer uma linguagem do ponto de vista da história com sentidos que expressam a compreensão desta pesquisa.

A paisagem urbana da vila de Paracatu do Príncipe, possui impregnado em sua materialidade, marcas de um tempo, de muitos tempos, cujo legado tornou-se um espaço de preservação da memória das diversas gerações que ali moraram, experienciaram fatos e vivências plurais. Nesse sentido, Pesavento (2008, p.04) alertou que os lugares de memória de uma cidade são também lugares de história. História e memória são, ambas, narrativas do passado que presentificam uma ausência, reconfigurando uma temporalidade escoada”.

Considerações finais

Ao fazer uma análise dos dados apresentados no capítulo sobre a formação do “velho tecido urbano” da vila de Paracatu do Príncipe com a cidade de Paracatu contemporânea, pode-se perceber a dinâmica do seu processo de urbanização e a coexistência do velho e do novo, relacionando o legado colonial e ressignificação e a atribuição de valor ao espaço circunscrito

ao centro histórico, tombado como patrimônio cultural e que, no início do século XIX constituía na área mais urbanizada da vila.

Analisando a paisagem cultural do Núcleo Histórico, vimos que muitas foram as mudanças que ocorreram na paisagem urbana do Núcleo Histórico, principalmente no século XX. A exemplo, as ruas que antes eram de calçamento de pedras foram soterradas por massa asfáltica apagando da história parte do passado construído por mãos de escravizados. Vias públicas foram extintas e demolições de muitos casarões ocorreram, incluindo o prédio da Igreja de Nossa Senhora do Amparo.

A área urbana de Paracatu, assim como tantas outras cidades, nasceu e se desenvolveu a partir de um eixo central, que se constitui no centro histórico, o qual passou por muitas transformações, havendo, todavia, modificações e permanências em decorrência do uso social do espaço, como se lê no presente capítulo.

Referências

CHARTIER, Roger. (1990) **A História cultural: entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand, (Coleção Memória e Sociedade).

COSTA. Antônio Gilberto & SANTOS. Márcia Maria Duarte dos. Organizadores. **Anais do 3o Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica** In. CRUZ. Fernanda dos Santos Lopes. OLIVEIRA. Paulo José de. 2016. **A Formação do Território Sergipano sob a Ótica da Cartografia Histórica. Anais do 3o Simpósio Brasileiro de Cartografia Histórica.** Disponível em: https://www.ufmg.br/rededemuseus/crch/simposio2016/pdf/Anais_3SBCH_2016_final.pdf.

Costa, Lúcio. (1937). Documentação necessária. In: Revista do IPHAN nº 1. Rio de Janeiro: SPHAN.

LE GOFF, Jacques. 1990. **História e memória**. Campinas: UNICAMP.

NICOLAU, E.C. (2009). **Alguns aspectos da paisagem na arte**. In: CANTON, Katia (Org.). Poéticas da natureza. São Paulo: MAC USP/PGEHA.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. 2003. História & história cultural. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, (Coleção História &. Reflexões).

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

SCHERER, Joanna. 1996. **“Documento fotográfico: fotografias como dado primário na pesquisa antropológica”**. In: Cadernos de Antropologia e Imagem, nº. 3. Rio de Janeiro: NAI/UERJ.

SCIFONI, S. A construção do patrimônio natural. 2006. 293f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

Capítulo III

DOI 10.5281/zenodo.7734726

A Organização Escolar e as Lideranças Intermédias da Escola Portuguesa de Moçambique - Centro de Ensino e Língua Portuguesa

*Antero Filipe Ruiz Ribeiro
Susana Oliveira e Sá*

62

Introdução

A problemática desta investigação consiste em identificar de que modo é percecionado o papel das Lideranças Intermédias da EPM-CELP, para o cumprimento do preconizado no projeto educativo da instituição. Apesar de a investigação sobre liderança em contexto educacional ser profícua, entendemos que o enquadramento da EPM-CELP em termos geográficos e legais suscita um contexto muito particular e merecedor de uma investigação mais aprofundada. Norteada pela legislação portuguesa, sob tutela do Ministério da Educação de Portugal, a EPM-CELP apresenta uma organização hierárquica, curricular e pedagógica em tudo idêntica a qualquer escola em território nacional, com a grande diferença de a maioria dos docentes estarem deslocados de Portugal para lecionar em Moçambique, e por isso, sujeitos a um contexto social e pessoal distinto da generalidade da classe docente portuguesa.

Assim, e na sequência de um estudo de caso já concretizado na mesma instituição, cujos resultados deixaram algumas questões por aprofundar, consideramos relevante perceber o papel das Lideranças Intermédias na EPM-CELP, bem como identificar potencialidades e fragilidades na sua intervenção diária. cremos que a hipótese de sensibilizar e colocar todo o corpo docente a refletir sobre as características de liderança e interação entre pares, poderá contribuir para o crescimento pessoal e profissional de todos e consequentemente, da própria instituição. Aos avaliados, Coordenadores de Ciclo, Coordenadores de Departamento e Coordenadores de Área Disciplinar, o ensejo de refletirem sobre a sua atuação como líderes e compará-la com a perceção daqueles que dirigem, poderá constituir uma oportunidade relevante de reflexão e mudança de práticas, se necessário.

Pressuposto corroborado por Carvalho (2012):

Parece importante que, paralelamente às lideranças a quem cabe, no limite, a tomada de decisão, exista, por parte de todos os atores organizacionais, uma efetiva reflexão sobre as

ideias e os valores que elas transportam no sentido de se identificar a racionalidade e os critérios que devem suportar as opções decisórias dos líderes, mesmo que desafiem o próprio poder. (p200)

Para além da reflexão individual com a aplicação dos questionários, pretende-se promover a discussão sobre a lógica de funcionamento da organização e identificar oportunidades de melhoria de acordo com os resultados obtidos nesta investigação, possibilitando aos líderes a adoção de medidas concretas que melhorem as práticas institucionais.

A nível particular, acreditamos que a elaboração, execução e posterior reflexão sobre este estudo irá produzir conhecimento promotor de evolução pessoal e profissional.

A presente dissertação está organizada em quatro Capítulos: o Capítulo I correspondente ao enquadramento teórico, o Capítulo II dedicado à metodologia, o Capítulo III onde se apresentam os resultados obtidos e o Capítulo IV onde são analisados e interpretados os resultados e se explanam as conclusões, as limitações do estudo e as implicações para estudos futuros.

Enquadramento Teórico

A revisão da literatura desta investigação contempla as temáticas em estudo, com o objetivo de as contextualizar num referencial teórico que suporte o desenvolvimento das suas diferentes fases de elaboração e aplicação. É caracterizada a instituição em que decorre o estudo; são abordados conceitos e teorias sobre Liderança, sobre Lideranças Intermédias, sobre Projeto Educativo e sobre Cultura de Escola.

A Escola Portuguesa de Moçambique – Centro de Ensino e Língua Portuguesa

Lima e Pacheco (2006) referem que o investigador, quando decide realizar um estudo, não parte totalmente em branco, uma vez que possui motivações diversas de carácter pessoal, profissional e organizacional. Mediante isto, a escolha da EPM-CELP decorreu em termos práticos do facto de se tratar da instituição onde o investigador leciona há onze anos consecutivos, tendo construído uma relação diária de trabalho com os diferentes níveis de liderança da instituição e com todo o pessoal docente, bem como, uma perceção do funcionamento da instituição, que o leva a procurar desenvolver a problemática já enunciada.

Importa, pois, caracterizar a instituição, mas também os profissionais que a servem e são o objeto último deste estudo.

A EPM-CELP faz parte da rede de escolas públicas do Ministério da Educação português, mas situa-se num país estrangeiro, Moçambique. Tendo sido criada ao abrigo do Decreto-Lei 241/99, de 25 de junho, alterado pelo Decreto-Lei 211/2015, de 29 de setembro, que regulam o seu regime jurídico. Esta instituição é estabelecida como um Centro de Ensino e Língua Portuguesa com o estatuto de garantia da difusão da mesma e como um Centro de Formação e Difusão da Língua Portuguesa com obrigações de formação de pessoal docente e não docente e com uma forte componente de cooperação institucional com instituições públicas e privadas moçambicanas. A EPM-CELP constitui uma representação oficial de Portugal no estrangeiro, tem responsabilidade de intervenção e interação cultural e um papel importantíssimo no âmbito da intervenção comunitária. A EPM-CELP tem assim, uma dimensão política num país estrangeiro de língua oficial portuguesa, Moçambique, contribuindo para o estreitamento das relações entre os dois países, valorizando a língua e a cultura portuguesas na sua matriz e nas suas variantes subsaarianas e assumindo os desafios da modernidade na educação. A EPM-CELP está muito distante da tutela e do centro de decisão. Esse facto, aliado à especificidade do contexto, exige tomadas de decisão que permitam ultrapassar dificuldades que não existem no contexto das escolas públicas em território português. Por isto, no respeito pela lei, e no âmbito da sua autonomia administrativa, financeira e pedagógica, a escola constrói-se endogenamente do ponto de vista dos recursos materiais e humanos, assumindo a responsabilidade da contratação de pessoal docente e não docente e é ela a responsável direta e única pelo desenvolvimento profissional dos seus colaboradores seja na construção diária do seu perfil, seja no âmbito da formação profissional.

Em termos organizacionais (ver organograma – Apêndice I) a instituição é dirigida presentemente por uma Comissão Administrativa Provisória (CAP), que responde perante um órgão administrativo designado por Conselho de Patronos, que é o responsável pela definição das linhas orientadoras da atividade da escola. Curiosamente, a CAP/Direção, não tem assento no Conselho de Patronos que é presidido pelo Senhor Embaixador de Portugal em Maputo e formado, nos seus restantes elementos, pela Presidente da Associação de Pais da EPM-CELP e por um representante do Ministério da Educação. Pedagogicamente, foram definidos diferentes níveis de liderança intermédia para a EPM-CELP, nomeadamente, um coordenador para cada ciclo de ensino, coordenadores de departamento curricular, representantes de área disciplinar, Diretores de turma, coordenadores de projetos e Diretores de instalações. É uma

escola integrada com uma oferta curricular que se inicia no ensino pré-escolar e termina no ensino secundário, contando presentemente com cerca de 1640 alunos e 150 professores.

Assim, e de acordo com o seu Projeto Educativo, a EPM-CELP pretende ser uma referência no campo da educação inclusiva e moderna, para todos os seus alunos, contribuindo para a construção de um destino comum humanamente emancipador, num ambiente fortemente multicultural seja no que se refere a nacionalidades, como a etnias e religiões.

A Liderança, a Cultura de Escola e o Projeto Educativo

De acordo com Amorim, Cabral & Alves (2019) a liderança escolar ocupa um lugar de destaque nas investigações na área da educação, e assume um papel prioritário nas políticas educativas a nível nacional e internacional, havendo evidências empíricas consideráveis associando a qualidade da liderança e a cultura de escola ao rendimento escolar dos alunos. Ainda de acordo com as mesmas autoras, baseando-se em Chiavenato (2010), “o primeiro passo para se conhecer uma organização é conhecer a sua cultura, pois a cultura de uma organização representa as normas que orientam o comportamento dos seus membros nas suas atividades e direciona as suas ações para a realização dos objetivos”. (p.28)

Neves e Coimbra (2017) da análise ao trabalho de (Winter & Sweeney, 1994; Bono & Judge, 2003; Brown & Ryan, 2003; Gagné & Deci, 2005) concluem que os líderes escolares podem influenciar o aumento da motivação intrínseca dos professores, a promoção da motivação extrínseca, e o comprometimento afetivo com a escola. Portanto, os líderes escolares podem contribuir para a satisfação no trabalho e bem-estar psicológico, percebido pelos professores, e com isso promover atitudes positivas face ao trabalho por parte destes.

Minzo (2018), refere como crucial que a direção de uma escola seja capaz de conciliar os diferentes interesses dos atores do processo educativo, reconhecendo a importância do papel desempenhado por cada um, partilhando igualmente responsabilidade na contínua procura de melhoria do sucesso educativo.

Qualquer que seja a organização, neste caso a instituição escolar, para o seu funcionamento pleno, exige sempre a presença de uma liderança que saiba harmonizar os objetivos da instituição, que se materializam pelas funções de coesão e manutenção de modelos de comportamentos defendidos e os anseios interiorizados pelos diferentes atores envolvidos, tais sejam, os alunos, professores, a comunidade, os pais e o poder político. (p.35)

Considerando isto e a complexidade organizacional das escolas, ocorre uma distribuição de responsabilidades e tarefas por várias Lideranças Intermédias. Pretende-se que estas estruturas de liderança intermédia estejam mais próximas de professores, pais e alunos, estabelecendo ainda a relação com a liderança de topo. Conforme corroborado por Silva (2010), a liderança é um fator fundamental para o funcionamento das organizações, sendo que não se materializa de forma isolada, uma vez que os líderes de topo necessitam do apoio e do trabalho desenvolvido pelas Lideranças Intermédias.

Passamos a discorrer sobre os quatro grandes pilares teóricos que contribuem para esta dissertação: Cultura Escolar; Liderança; Lideranças Intermédias; Projeto Educativo.

Cultura Escolar

Ao debruçarmo-nos sobre o tema das boas práticas na Escola, temos invariavelmente de abordar o conceito de Cultura Escolar. Sendo, de acordo com Pol, Hlousková, Novotny & Zounek (2007), quase impossível encontrar para este conceito uma delimitação inequívoca, é globalmente aceite que a sua construção conceptual decorre de múltiplas fontes, sendo as mais relevantes as áreas de gestão, antropologia e sociologia, não se limitando, contudo a estas. A Gestão Escolar, inspirando-se no conceito de cultura organizacional, desenvolve o conceito de Cultura Escolar na área da pedagogia. A Antropologia ao estudar os seres humanos como criadores e produtores de cultura, influencia o conceito de Cultura Escolar, nomeadamente na análise e definição do papel das relações interpessoais e a cooperação entre as pessoas na Escola, para a construção de uma cultura própria. Já a Sociologia, como ciência que analisa os fenómenos sociais, torna-se relevante, pois permite estudar de que modo as relações sociais (relações emotivas, interação e cooperação, sentimentos em grupo – consciência coletiva, clima social), influenciam o funcionamento do todo (Cultura Escolar). Se já é clara a multiplicidade de fontes que contribuem para construção do conceito de Cultura Escolar, importa agora defini-lo o melhor possível. Torres (2013), refere que o conjunto de normas emanado pelos órgãos centrais de poder criam um quadro cultural orientador do sistema escolar, composto por um conjunto de regras, valores e crenças que se vão institucionalizando ao longo do tempo.

A Cultura Escolar define-se precisamente pelas dimensões culturais de que as escolas se apropriaram ao longo do tempo, que se manifestam por um conjunto de rituais legitimadores da ação educativa e que por isso, são reproduzidos nas diferentes organizações escolares. Quanto mais escrupulosamente uma escola reproduzir nas suas práticas a estrutura

normativa difundida pelos órgãos tutelares, maior será a sua aproximação à Cultura Escolar institucionalmente difundida (Torres, 2013). Mas a escola não se limita a reproduzir as normas emanadas da tutela, desde logo porque estas não abrangem todas as áreas de intervenção, nem podem prever todas as situações (Lima, 1996). Surge assim a necessidade de reinventar práticas, que emergem da própria escola, que são centrais à natureza da própria escola e ao tipo de pessoas que nela servem. (Carvalho & Fraga, 2010). Antunes (s.d) chama a essa reconstrução das práticas, cultura da organização, que se traduz nos costumes, hábitos, rotinas, rituais, valores em torno dos quais se organizam os seus agentes e se constrói a identidade dessa “cultura particular e diferenciadora”. Torres (2013), designa o mesmo processo por cultura organizacional escolar, definindo-o como a forma como cada instituição interpreta, recontextualiza e operacionaliza localmente as orientações centrais. A cultura da organização ou cultura organizacional escolar, não é mais que recriação diária da cultura escolar, resultante da interação humana num contexto particular, que vai dar origem à cultura organizacional específica de cada escola. Antunes (s.d) sintetiza esta prerrogativa.

(...) podemos falar da escola como uma instituição possuidora de cultura própria, onde se cruzam a cultura global e os contextos locais; cada escola desenvolve uma cultura que a individualiza e identifica face ao todo, traduzindo-se no seu ethos e que mobiliza as suas forças, os seus agentes e a faz caminhar no sentido da excelência e qualidade que, hoje em dia, mais do que nunca, são exigidos. (p.11)

Preceito corroborado por Minzo (2018), que a cultura de escola é um processo dinâmico e de configuração variável, entre as circunstâncias externas e o modo como são reconstruídas no contexto único de cada organização.

Torres (2013), considera que na atual conjuntura política, a noção de cultura organizacional de escola ganhou nova centralidade. Isto porque as pressões que são exercidas sobre o sistema escolar, sejam por parte da administração central, sejam por parte da comunidade local, condicionam as dinâmicas de funcionamento dos estabelecimentos de ensino e implicam a construção de múltiplos dispositivos de adaptação contextual. Ao analisarmos o Decreto – Lei (D.L) nº 137/2012 de 02 de julho, percebemos que a redação do D.L promove conceitos de centralização de responsabilidades na figura do Diretor, e em simultâneo o reforço da participação da comunidade na tomada de decisões (Carvalho, 2012). Este D.L teve como principal intuito promover o reforço progressivo da autonomia e uma maior flexibilização organizacional e pedagógica nas escolas, mediante a apresentação de propostas de contrato de autonomia por parte das escolas à tutela. Estes contratos, cujos níveis

de responsabilidade e de competência a atribuir são negociados entre a Escola, o Ministério da Educação e o órgão de administração local, dependem de avaliação externa positiva (efetuada pela tutela) e a elaboração de um Projeto Educativo consistente, contextualizado e fundamentado. Neste reforço da autonomia e consequente descentralização, segundo Carvalho (2012):

A tarefa do centro (Governo), como a de qualquer líder, é a de preparar o local para se governar a si próprio, incumbindo-se de proporcionar condições às escolas para se emanciparem em termos autonómicos. Diríamos que em causa não está a mera mudança de órgãos e regulamentos, mas o modo como se organiza a relação que surge entre sociedades e educação. (p.197)

A realidade vivida nas escolas reporta-nos para a falência do Estado neste pressuposto de maior autonomia das escolas, já que as múltiplas alterações legislativas (normalmente associadas a mudanças governamentais) têm-se configurado como mudanças de forma, sem *transfer* significativo para a realidade diária das instituições. Esta realidade decorre da incapacidade de o Estado dissociar-se do papel controlador do processo educativo, tornando-se um orientador do mesmo, facilitando o mesmo, em vez de o condicionar com questões burocráticas, sendo capaz de agregar as diferentes comunidades educativas. Conforme refere Lima (1996, p.13), “Um modelo decretado sem atores escolares que o adotem e concretizem não chega a ter existência no plano da ação”. Percebemos, portanto, que o Decreto – Lei nº 137/2012 de 02 de julho abriu definitivamente a escola à comunidade, nomeadamente com a participação de toda a comunidade educativa e representantes da comunidade local no Conselho Geral. Conselho geral que procede à seleção de candidatos e eleição do Diretor, sobre o qual, segundo o mesmo normativo legal, recai toda a responsabilidade sobre os resultados operacionais e educativos da organização que dirige. Se o Diretor/líder é pressionado pelo poder central e local a prestar contas, tem também a obrigação de defender os princípios democráticos que caracterizam e devem definir a organização escolar, conforme explanado por Torres e Palhares (2009, p97). “Só esta liderança pode garantir o equilíbrio daquilo a que optamos por chamar “cultura mista”, pois constitui-se em torno de dois vetores: a prestação de contas e a participação”. Para ter sucesso (quer em termos de resultados, quer em termos de qualidade do processo) exige-se que o líder seja capaz de cumprir o preconizado pela tutela, que cumpra e faça cumprir a lei, mas seja igualmente capaz de reconhecer a cultura identitária da escola e que sem a ignorar, seja capaz de transmitir de modo claro a sua visão particular, o que pretende em termos de processo de aprendizagem e o papel a desempenhar por cada ator educativo, sendo capaz de os agregar em torno de um grande objetivo comum...

“uma das competências básicas do Diretor escolar é promover na comunidade escolar o entendimento de todos em relação à educação e a função social da escola” (Luck, H. 2009, p.19), fazer escola, aquela escola, que dirige, que é diferente de todas as outras. Tal confluência de vontades só ocorre quando o Diretor domina competências técnicas, científicas e éticas e mais do que supervisionar, partilha, distribui a sua liderança e a responsabilidade na esfera de decisão da escola. Sem esquecer que é o primeiro e único responsável perante a tutela e a comunidade pelo que resultar das suas ações, o Diretor só será capaz de fomentar aprendizagens efetivas nos seus alunos se for capaz de ir ao encontro das aspirações dos atores educativos, sendo capaz de os estimular e valorizar, tornando-os intrinsecamente corresponsáveis pelo processo de ensino-aprendizagem (Carvalho, 2012), o que vai refletir-se no seu empenho diário e consequentemente nas aprendizagens dos alunos.

Numa sociedade que apela e defende a heterogeneidade, numa Escola que é cada vez mais heterogênea, cabe a cada organização escolar, dar resposta às três grandes questões que devem nortear o processo educativo que decorre entre as suas paredes, mas também o modo como se relaciona e integra na comunidade envolvente e plasmar essas respostas nos documentos orientadores que produz.

- O que é, o que caracteriza aquela escola em particular?
- O que querem que aquela escola seja para os que nela coabitam e para o contexto comunitário em que se insere?
- O que é preciso fazer, como chegamos a essa escola?

Como conclui Antunes (s.d) a eficácia na concretização dos objetivos a que cada escola se propõe será variável, sendo esta variância decorrente da sua cultura, do seu líder e claro está da própria cultura escolar.

Liderança

Citando Brás (2021), “As diferentes concepções de liderança concebidas ao longo do tempo refletem em certa medida a evolução e a relação com os acontecimentos mais marcantes da História” (p.13). Segundo Bento e Ribeiro (2013), mediante a evolução da teoria das organizações, foram surgindo várias teorias sobre perfis de liderança e o comportamento do líder face aos seus liderados, e apesar de muitas delas parecerem ambíguas e até contraditórias, alguns autores consideram que estas se complementam num processo evolutivo. Tendo em conta esta premissa, importa perceber que tipos de liderança existem, porque “o estilo de liderança tem impacto no desenvolvimento das organizações” (Alves, 2009, p.18). Os

conceitos/modelos mais comumente referidos são o modelo Transacional; o Transformacional e o Laissez-Faire.

Goís (2011) define o líder Transacional como um líder que recompensa os seguidores em função do seu desempenho, focando-se mais na recompensa extrínseca do que intrínseca, com o objetivo de manter ou fomentar um desempenho eficaz. Para que isso aconteça, o líder Transacional estabelece uma relação de mutualismo, dando aquilo que os colaboradores pretendem em troca do seu desempenho eficaz, cumprindo as tarefas definidas e os objetivos traçados.

Já sobre a liderança Transformacional, Caixeiro (2014, p. 193) refere que esta se destaca pela liderança distribuída ou partilhada, segundo a qual “procura-se exercer uma liderança capaz de gerar novos líderes dentro da própria organização educativa”. Goís (2011) considera que a liderança Transformacional ocorre em contextos de grande cooperação, e que os líderes transformacionais apelam aos sentimentos mais nobres dos seguidores relativamente às suas contribuições para o esforço global do grupo, promovendo um elevado nível de confiança e a sobreposição dos interesses da organização aos interesses pessoais.

Finalmente, a liderança Laissez-Faire caracteriza-se pela ausência do líder e pela inexistência de objetivos bem definidos. Neste modelo de liderança os líderes evitam ou protelam o seu envolvimento em assuntos relevantes, não são tomadas decisões, o líder evita a responsabilidade e autoridade do cargo que exerce (Góis, 2011).

Importa referir que segundo Alves (2009, p. 39) “as fronteiras entre estes modelos não são rígidas. O líder deve ajustar o seu modelo de liderança ao contexto em que está inserido, na procura de melhores resultados”. Neves e Coimbra (2017) da análise ao trabalho de (Winter & Sweeney, 1994; Bono & Judge, 2003; Brown & Ryan, 2003; Gagné & Deci, 2005) concluem que os líderes escolares podem influenciar o aumento da motivação intrínseca dos professores, a promoção da motivação extrínseca, e o comprometimento afetivo com a escola. Portanto, os líderes escolares podem contribuir para a satisfação no trabalho e bem-estar psicológico, percebido pelos professores, e com isso promover atitudes positivas face ao trabalho por parte destes. Assim, o líder tem um papel fulcral na mobilização dos seus seguidores para a prossecução dos objetivos consentâneos com um processo educativo assente em pilares de qualidade, eficiência e eficácia.

Amorim, Cabral & Alves (2019), referem que a liderança e gestão organizacional em contexto escolar, começa a ser conceptualizada numa perspectiva distribuída ou partilhada no início do século XXI, assumindo um conceito de liderança que reconhece a existência de múltiplas fontes de influência numa organização e que se sustenta em dois conceitos

principais: liderança distribuída como distribuição de tarefas e liderança distribuída como processo de influência distribuída.

Assim, e ainda de acordo com Amorim et al. (2019):

(...) a liderança é um processo de influência que muda a maneira como os outros pensam ou agem...permitindo expandir um trabalho consistente e colaborativo, tanto na tomada de decisões, como na própria capacidade humana da organização e incorporar as atividades de alguns indivíduos de uma escola que trabalham para mobilizar e orientar outros. (p.30)

71

De acordo com Brás (2021) cultura e liderança influenciam-se mutuamente, ao ponto do comportamento dos líderes se tornar, ele mesmo, um elemento da cultura organizacional. Entende-se, portanto, que nas organizações em geral e também nas organizações educativas, a liderança tem assumido uma função de crescente relevância, passando a ser apontada como uma solução para transformar as escolas em organizações mais eficazes, aumentando os seus níveis de desempenho e de qualidade (Caixeiro, 2014). O líder tem de ser portador de certas características para poder liderar com eficácia uma organização, mas não se nasce líder, nem é uma característica da personalidade, ser líder requer evolução e transformação (Alves, 2009). Minzo (2018) refere que: “Liderar pressupõe coordenar diferenças e talentos através de um relacionamento interpessoal capaz de agregar as necessidades pessoais às da organização”. (p.55)

Concluimos este périplo sobre liderança em contexto escolar citando Amorim et al. (2019): “A liderança nas escolas constitui uma variável importante para o seu desenvolvimento organizacional e para a melhoria dos resultados escolares, sendo o fator interno da escola que, depois do trabalho dos professores nas aulas, mais contribui para que os alunos aprendam”. (p.29)

O reconhecimento da importância e do efeito da liderança no objetivo último de uma organização escolar, a qualidade das aprendizagens dos seus alunos, reflete-se numa complexidade crescente e na necessidade de delegar tarefas.

Preceito corroborado por Minzo (2018):

A complexidade da vida organizacional obrigou a uma distribuição das tarefas que inicialmente eram imputadas aos líderes de topo. A divisão do trabalho gerou a necessidade da criação de um conjunto de estruturas de liderança intermédia que estivesse mais próximo dos trabalhadores e que estabelecesse a relação com a liderança de topo. (p.14)

E por Silva (2018) que baseando-se em Araújo (2013), evidencia a liderança como elemento fulcral que estimule a colaboração entre os diversos atores da escola e que promova estratégias concertadas de atuação, estimulando o envolvimento individual e coletivo na concretização dos objetivos propostos.

Lideranças Intermédias

A complexidade e a exigência crescente associada à liderança de uma organização escolar, conduziu naturalmente ao recurso a níveis intermédios de liderança, que facilitem a concretização da visão, missão e objetivos definidos para cada escola.

Segundo Minzo (2018):

A complexidade da vida organizacional obrigou a uma distribuição das tarefas que inicialmente eram imputadas aos líderes de topo. A divisão do trabalho gerou a necessidade da criação de um conjunto de estruturas de liderança intermédia que estivesse mais próximo dos trabalhadores e que estabelecesse a relação com a liderança de topo.

Sem prejuízo dos regulamentos internos estabelecerem outros órgãos de gestão intermédia (DL n.º 75/2008, artigo 45.º), a lei prevê duas estruturas obrigatórias (DL n.º 75/2008, artigo 42.º): os departamentos curriculares e os conselhos de turma.

Os departamentos curriculares visam a articulação e gestão curricular, promovendo a cooperação entre professores e procurando adequar o currículo nacional às necessidades específicas dos alunos (DL n.º 75/2008, artigo 43.º).

Ao conselho de turma compete a organização, o acompanhamento e a avaliação das atividades dos alunos e a articulação entre as escolas e as famílias, sendo coordenado pelo Diretor de turma (DL n.º 75/2008, artigo 44.º).

No caso da EPM-CELP, para além destas duas estruturas, foram ainda estabelecidos outros órgãos de gestão intermédia.

Para este estudo, pelo seu âmbito de atuação consideraremos como Lideranças Intermédias os representantes de área disciplinar, os representantes de departamento e os coordenadores de ciclo de ensino.

Passamos à descrição das competências das estruturas de orientação educativa e supervisão pedagógica, conforme Regulamento Interno (R.I) da EPM-CELP, entendendo que o conhecimento das mesmas será relevante para enquadrar os resultados obtidos neste estudo:

Coordenação da Educação Pré-escolar, Coordenação do 1º Ciclo, Coordenação do 2º Ciclo, Coordenação do 3º Ciclo e coordenação do Ensino Secundário

Competências do Coordenador de Ciclo:

- a). Coordenar as tarefas dos Professores Titulares/Diretores de Turma, assegurando práticas de atuação comuns;
- b). Colaborar com os Educadores / Professores Titulares / Diretores de Turma e com os Serviços de apoio existentes na Escola, na elaboração de estratégias pedagógicas destinadas a combater o insucesso escolar;
- c). Assegurar a articulação entre as atividades desenvolvidas pelos Professores Titulares/Diretores da Turma que coordena e as realizadas por cada departamento curricular, nomeadamente no que se refere à elaboração e aplicação de programas específicos, integrados nas medidas de apoio educativo;
- d). Coordenar os professores responsáveis pelas áreas curriculares não disciplinares de Educação para a Cidadania e Orientação Escolar;
- e). Apresentar no Conselho Pedagógico um relatório das atividades desenvolvidas nas áreas curriculares não disciplinares, no final do 1º e 2º períodos e no final do ano letivo;
- f). Articular com os Professores de Educação Especial no processo de identificar as barreiras à aprendizagem com que alguns Alunos se confrontam de modo a mobilizar e/ou redefinir uma diversidade de estratégias para assegurar que os Alunos com medidas seletivas e adicionais mobilizadas tenham acesso ao currículo e às aprendizagens previstas no seu RTP, PEI, PIT e sejam conduzidos pela escola ao limite das suas potencialidades;
- g). Divulgar, junto dos referidos Educadores / Professores Titulares / Diretores de Turma, toda a informação necessária ao adequado desenvolvimento das suas funções;
- h). Apreciar e submeter ao Conselho Pedagógico as propostas dos conselhos de turma do(s) Ciclo(s) de escolaridade que coordena;
- i). Apresentar ao Conselho Pedagógico Projetos a desenvolver no âmbito dos Projetos curriculares de turma;
- j). Planificar e avaliar, em colaboração com o Conselho de Docentes/Conselho de Diretores da Turma que coordena e em articulação com o(s) outro(s) Ciclo(s), as atividades a desenvolver anualmente;
- k). Planificar, coordenar e assegurar a realização dos conselhos de turma;

l). Garantir a uniformidade de aplicação de critérios gerais de avaliação do(s) Ciclo(s) que coordena, de acordo com as orientações definidas pelo Conselho Pedagógico;

m). Analisar os relatórios elaborados pelos professores responsáveis relativamente à implementação das medidas de apoio educativo.

(Capítulo quarto do Regulamento Interno da Escola Portuguesa de Moçambique: 21-22)

Competências do Coordenador de Departamento Curricular

74

a). Coordenar os trabalhos do Departamento Curricular por forma a assegurar o cumprimento das competências que lhe cabem.

b). Promover a troca de experiências e a cooperação entre os professores do respetivo departamento.

c). Assegurar a articulação entre o departamento e as restantes estruturas de orientação educativa, nomeadamente na análise e desenvolvimento de medidas de orientação pedagógica.

d). Apresentar ao Conselho Pedagógico propostas de agrupamentos flexíveis de tempos letivos semanais para as diferentes disciplinas.

e). Assegurar a participação do departamento na elaboração, desenvolvimento e avaliação do Projeto Educativo da Escola, bem como do Plano Anual de Atividades e do Regulamento Interno do estabelecimento.

f). Intervir no processo de avaliação de desempenho de docentes de acordo com a Legislação aplicável, emanada pelo Ministério de Educação, com as adaptações aprovadas em Conselho Pedagógico.

g). Colaborar com as estruturas de formação contínua na identificação das necessidades de formação dos professores do departamento.

h). Coordenar as atividades pedagógicas a desenvolver pelos professores do departamento.

i). Promover o registo, a análise e a reflexão crítica dos resultados escolares e da prestação do serviço educativo.

(Capítulo quarto do Regulamento Interno da Escola Portuguesa de Moçambique: 21-22)

Competências do Representante da Área Disciplinar

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

- a). Coordenar as atividades pedagógicas a desenvolver pelos professores das disciplinas/áreas disciplinares, no domínio da concretização dos planos curriculares;
- b). Concertar normas de atuação para a aplicação dos critérios de avaliação aprovados em Conselho Pedagógico;
- c). Promover a reflexão sobre os programas, bem como a gestão dos conteúdos programáticos e o grau de desenvolvimento dos mesmos;
- d). Apoiar os professores, especialmente os que se encontram em período probatório;
- e). Colaborar com o Coordenador de Departamento no processo de avaliação de desempenho, quando tal lhe for solicitado;
- f). Promover a articulação entre a formação inicial e a formação contínua dos professores da sua Área Disciplinar;
- g). Procurar racionalizar os recursos atribuídos à área disciplinar, detetar necessidades de material didático e propor a sua aquisição;
- h). Promover a identificação dos conteúdos programáticos a desenvolver em articulação interdisciplinar;
- i). Promover o registo, a análise e a reflexão crítica dos resultados escolares e da prestação do serviço educativo;
- j). Avaliar os docentes da sua área disciplinar, por delegação de competências do Coordenador de Departamento;
- k). Apresentar propostas para a elaboração e posterior enriquecimento do Projeto Educativo, do Plano de Atividades e do Regulamento Interno;
- l). Planificar e adequar à realidade da Escola a aplicação dos planos de estudo estabelecidos ao nível nacional;
- m). Elaborar e aplicar medidas de reforço, no domínio das didáticas específicas das disciplinas;
- n). Assegurar, de forma articulada com outras estruturas de orientação educativa, a adoção de metodologias específicas destinadas ao desenvolvimento, quer dos planos de estudo, quer das componentes de âmbito local do currículo;
- o). Analisar a oportunidade de adoção de medidas de gestão flexível dos currículos e de outras destinadas a melhorar as aprendizagens e a prevenir a retenção;
- p). Elaborar propostas curriculares diversificadas, em função da especificidade de grupos de Alunos;
- q). Assegurar a coordenação de procedimentos e formas de atuação nos domínios da aplicação de estratégias de diferenciação pedagógica e da avaliação das aprendizagens;

- r). Identificar necessidades de formação dos docentes;
- s). Analisar e refletir sobre as práticas educativas e o seu contexto;
- t). Fazer propostas para a elaboração dos horários e distribuição dos diversos níveis de ensino por cada professor;
- u). Propor ao Conselho Pedagógico os manuais escolares a adotar na Escola, sob proposta do Conselho de Área Disciplinar.

(Capítulo quarto do Regulamento Interno da Escola Portuguesa de Moçambique: 21-22)

É assim possível constatar, através das competências que estão consagradas no regulamento interno, que as Lideranças Intermédias da EPM-CELP têm sob sua incumbência inúmeras responsabilidades, desempenhando um papel fundamental na orgânica escolar, especialmente no que concerne à adequação dos programas, objetivos e conteúdos, à promoção de medidas pedagógicas para promoção da melhoria das aprendizagens, de interdisciplinaridade e troca de experiências e cooperação entre os docentes.

Está assim plasmado num dos principais documentos que regulam as práticas e o dia a dia da EPM-CELP, o papel das Lideranças Intermédias como garante da promoção e defesa da cultura organizacional, bem como, no cumprimento das intenções plasmadas no Projeto Educativo. Indo de encontro às observações de Cabral e Oliveira (2017), segundo os quais as estruturas intermédias da escola têm responsabilidades inerentes à supervisão pedagógica, articulação curricular, deteção de necessidades de formação, avaliação de docentes, promoção do trabalho colaborativo, entre outras. As Lideranças Intermédias devem ser capazes de identificar as falhas que ocorram no processo educativo e promover as medidas corretivas necessárias.

Já Pinto (2017), identifica como principais desafios aos líderes que desempenham posições de gestão intermédia em contexto escolar, o modo como dão ou não continuidade às crenças e políticas dos seus antecessores, como procuram melhorar o desempenho daqueles que lideram e a capacidade de comunicar com atores externos.

Bessa (2017), reforça o papel fulcral das Lideranças Intermédias na concretização da visão de escola preconizada nos seus documentos orientadores:

As chefias intermédias são fundamentais para a implementação dos projetos educativos: são os “braços” que, no quotidiano, desenvolverão a visão do Diretor e as orientações do conselho pedagógico, com maior ou menor sucesso (...) Formam parte integrante da estrutura de gestão e, nessa medida, o seu desafio é o de se reverem menos como uma simples parte do aparelho (numa aceção “burocrática”) e mais como corresponsáveis, solidários, com

o Diretor e o projeto educativo que todos estão mandatados para levar cabo.
(p.37)

Já Pinto (2016), considera que às Lideranças Intermédias cabem todos os papéis desempenhados pelo gestor de topo, mas restritos ao seu contexto de atuação e de acordo com o nível em que se encontram na cadeia hierárquica. Esse nível ou posição na orgânica da instituição cria-lhes condicionalismos, quer em relação aos níveis superiores quer em relação aos níveis inferiores de atuação. O mesmo autor, analisando as conclusões de Busher (2005), identifica a necessidade de as Lideranças Intermédias, basearem a sua intervenção com os professores, em processos colaborativos, de consulta e de persuasão, estabelecendo necessariamente a mediação entre professores e gestores de topo. Ou seja, as Lideranças Intermédias têm de desenvolver culturas colaborativas e uma liderança distributiva, concretizada mediante constante negociação com os outros níveis da organização.

Amorim, Cabral & Alves (2019), reiterando a relevância das relações humanas para atingir o sucesso na prática educativa, referem que as escolas onde predomina uma cultura de coesão entre os seus membros são mais bem-sucedidas, associando-se aos diferentes processos e práticas no seu dia a dia, o potenciar da qualidade da aprendizagem.

Projeto Educativo

De acordo com Leonardo (2011), o Projeto Educativo surge em Portugal, devido à preocupação de reforçar a autonomia da escola e de a aproximar à comunidade educativa através da sua participação em toda a vida escolar. A coerência, aplicabilidade e efetividade do PE está diretamente associada, conforme referido por Braz (2011), à presença de líderes facilitadores dos processos de inovação e mudança. Não se limitando esta liderança aos órgãos de direção da escola, mas também, ao papel fundamental das Lideranças Intermédias, de cuja envolvência dependerá em última instância, a concretização do Projeto Educativo.

Segundo Casanova (2014, p.1): “O Projeto Educativo de Escola (PEE) define as metas e as estratégias, alicerçadas nos valores preconizados, e institui as prospetivas para o futuro.” Neste documento explicitam-se “os princípios, os valores, as metas e as estratégias segundo os quais o agrupamento de escolas ou escola não agrupada se propõe cumprir a sua função educativa” (Decreto-lei 137/2012, art.º 9, a). Mais acrescenta o Decreto-lei 137/2012, no seu artigo 9, a) o Projeto Educativo deverá ser “objetivo, conciso e rigoroso, tendo em vista a clarificação e comunicação da missão e das metas da escola no quadro da sua autonomia

pedagógica, curricular, cultural, administrativa e patrimonial, assim como a sua apropriação individual e coletiva”.

Sendo o Projeto Educativo, o Regulamento interno (RI) e o Plano Anual de Atividades (PAA) as grandes ferramentas, idealizadas pelo órgão de gestão e aprovadas pelo órgão de administração para concretização da desejada autonomia, são estes os documentos que devem traduzir e concretizar a cultura de cada escola. Assim, segundo Teixeira (2012), partindo de uma realidade muito própria que são as especificidades sócio culturais e económicas do meio em que a escola está inserida, agindo em articulação e criando sinergias com essa mesma comunidade, o líder tem de conduzir a escola numa linha de ação que lhe permita gerir e otimizar da melhor forma a utilização de todos os recursos, com vista a alcançar os resultados pretendidos. Segundo Carvalho e Fraga (2010), recorrendo ao Projeto Educativo ao RI e ao PAA como alicerces, como pilares identitários da sua escola, o Diretor/Líder deve conduzir a escola a uma mudança de paradigma que quebre com uma interpretação monocromática do currículo, dos valores e da ação, tantas vezes promovida pelos órgãos centrais e regionais de poder. Urge por isso, que estes documentos deixem de ser apenas uma obrigação burocrática, mas que sejam capazes de conduzir a escola e toda a comunidade educativa a uma nova dinâmica, a um novo conjunto de práticas identificadas com as características e as pretensões únicas de cada escola. Por outro lado, Teixeira (2016), citando Barroso (1992), alerta que “a construção de um projeto educativo de escola (...) é um processo lento, interativo, por vezes conflitual, de ajustamento de estratégias individuais e de grupos, em que se vai sedimentando o sentimento de pertença a uma mesma comunidade educativa e construindo os espaços de autonomia da própria escola.”.

O Projeto Educativo deve, portanto, ser o autorretrato genuíno, próprio e irreplicável, mediante o qual a instituição se apresenta e define um plano de intenções perante a comunidade, sempre com o objetivo da melhoria da prática educativa em todos os seus cambiantes.

A sua construção, desenvolvimento e avaliação pode representar uma oportunidade de diálogo e uma possibilidade de reflexão sobre os distintos aspetos que configuram o panorama educativo e em particular os processos de ensino/aprendizagem. (Braz, 2011)

Reconhece-se assim que o Projeto Educativo, assente numa via inovadora que premia uma mudança de atitude face à escola e à comunidade educativa em geral, não está correlacionado com concepções de educação e formação que se coadunam com a uniformização, ou tão-pouco com a padronização e que se esgotam na instrução e na acumulação de conhecimentos (Carvalho e Fraga, 2010).

Mariano (2013, p.21), sintetiza, referindo que o Projeto Educativo é o documento formal através do qual o Diretor, como líder máximo, concretiza o seu conjunto de intenções em relação à escola que dirige, formalizando a sua visão para a instituição. A mesma autora adverte, porém, que “para a concretização da visão de escola é necessário mobilizar os elementos da comunidade educativa para que estes atuem de forma consciente e concertada”.

Fica assim subjacente, como identificado e referido anteriormente nesta dissertação, o papel crucial desempenhado pelas Lideranças Intermédias nessa mobilização e de processos “que estimulem a comunicação e a responsabilidade dos atores envolvidos no serviço” (Mariano, 2013, p.22).

Caracterização do trabalho teórico-empírico

Com este trabalho de investigação, pretende-se contribuir para a discussão e reflexão acerca do papel das Lideranças Intermédias em contexto escolar. Este estudo propõe-se identificar as características das Lideranças Intermédias e oportunidades de melhoria no desempenho dessas funções, através do levantamento e análise das perceções dos docentes, das Lideranças Intermédias e dos elementos da CAP que exercem funções na EPM-CELP. O estudo circunscreve-se apenas a uma única realidade organizacional, como tal, é considerado um estudo de caso.

A obtenção de resultados concretizou-se através da aplicação de inquéritos em forma de questionário, com questões de resposta dicotómica (Sim/Não) e questões de resposta aberta. As questões abertas desses inquéritos foram alvo de uma análise qualitativa de conteúdo, com o suporte do programa informático WEBQDA. De acordo com Sousa, Costa & Moreira (2011):

Com o WEBQDA o investigador poderá editar, visualizar, interligar e organizar documentos. Poderá criar categorias, codificar, controlar, filtrar, fazer buscas e questionar os dados com o objectivo de responder às suas questões de investigação. É um software específico destinado à investigação qualitativa em geral, proporcionando inúmeras vantagens em relação à investigação sem recurso a software específico, ou com recurso a outras aplicações não específicas. (p.3)

A opção pela análise qualitativa decorre, como referido por Leite (2017), do facto de apesar da validade irrefutável de uma análise quantitativa, esta nem sempre nos dar as respostas que necessitamos, nomeadamente, quando o foco da análise são aspetos não

mensuráveis. Assim, recorrendo à análise qualitativa, mais do que saber o que de mais ou de menos positivo haverá a registar relativamente às Lideranças Intermédias da EPM-CELP, procuramos saber o “porquê?” dessa percepção e desses comportamentos. Logo, uma análise qualitativa dos dados cria condições para que se possa compreender e explicar de modo mais aprofundado a temática em estudo.

De acordo com Bardin (2011, p.9), a análise de conteúdo consiste num conjunto de instrumentos metodológicos cada vez mais subtis e em constante aperfeiçoamento, que se aplicam a uma enorme panóplia de registos e que tem como fundamento a dedução, a inferência.

Para o tratamento qualitativo do conteúdo, começamos por realizar uma pré-análise dos dados obtidos. Mediante essa primeira leitura flutuante, pudemos confirmar a exequibilidade dos objetivos que nos propusemos concretizar desde início. De seguida, procedemos à exploração exaustiva dos dados, estabelecendo as unidades de registo, a codificação e, finalmente, a categorização do material. Culminamos o processo de análise, com o **tratamento e interpretação dos resultados obtidos**.

Procedimento de recolha de dados

A recolha de dados foi feita mediante o preenchimento de questionários em formulários *Google Forms* especificamente construídos para o efeito. Tratando-se um contexto de atuação único, e não se tendo identificado durante o estado da arte, um questionário já validado que fosse exatamente de encontro ao pretendido para este estudo, o mesmo foi construído de raiz, sendo formado por três questões de resposta fechada e dicotómica (Sim/Não) e por quatro questões de resposta aberta.

A aplicação dos questionários foi autorizada pela Presidente da CAP, e os mesmos foram enviados através do correio eletrónico institucional para todos os docentes, de acordo com as funções exercidas na instituição. Foi salvaguardado que cada inquirido só poderia preencher uma única vez o questionário e que o mesmo era totalmente anónimo.

Caracterização da amostra

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

Responderam aos instrumentos de investigação, trinta e nove docentes, sete Lideranças Intermédias e dois elementos da CAP.

Resultados

Caracterização da amostra de professores

Quadro 1 - Distribuição das Amostras Segundo o Género.

	n	%
Masculino	12	30,8
Feminino	27	69,2
Total	39	100%

Quadro 2 - Distribuição da Amostra em Anos.

	n	%
Até 29	1	2,6
30 a 39 anos	6	15,4
40 a 49 anos	18	46,3
50 ou mais anos	14	35,9
Total	39	100

Quadro 3 - Distribuição da Amostra Segundo a Situação Profissional.

	n	%
Contratado	25	64,1
Professor do quadro em Mobilidade	14	35,9
Licença sem vencimento	0	0
Total	39	100

Quadro 4 - Distribuição da Amostra Segundo o Tempo de Serviço.

	n	%
Menos de 5 anos	1	2,6
6 a 15 anos	6	15,4
15 a 24 anos	17	43,6
25 ou mais anos	15	38,5
Total	39	100

Mediante a análise dos resultados, constatamos que a amostra de professores é composta maioritariamente por mulheres (69,2%), que a faixa etária mais representada é de 40 a 49 anos (46,3%), que responderam mais professores contratados (64,1%) do que professores em mobilidade e finalmente, que os grupos mais representados em termos de tempo de serviço se situam entre os 15 a 24 anos (38,5%).

Registo Global de Categorias na análise qualitativa

Resultados globais da frequência de referência por categoria:

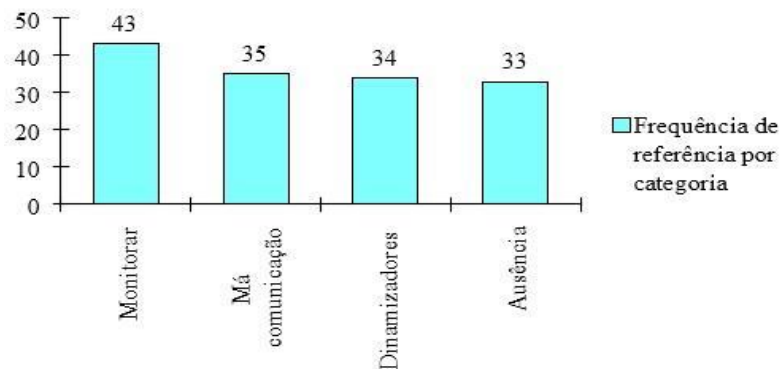


Figura 1

Categorias mais referenciadas

No cômputo dos resultados, destacamos as quatro categorias mais referenciadas, nomeadamente: “Monitorar”; “Má comunicação”; “Dinamizadores” e “Ausência”. Verifica-se assim que as três categorias de profissionais consideram que o desempenho das Lideranças Intermédias caracteriza-se por ações de monitoria e dinamização das ações educativas, mas esse mesmo desempenho é fragilizado por “Ausência” das Lideranças Intermédias e por “Má comunicação” na organização.

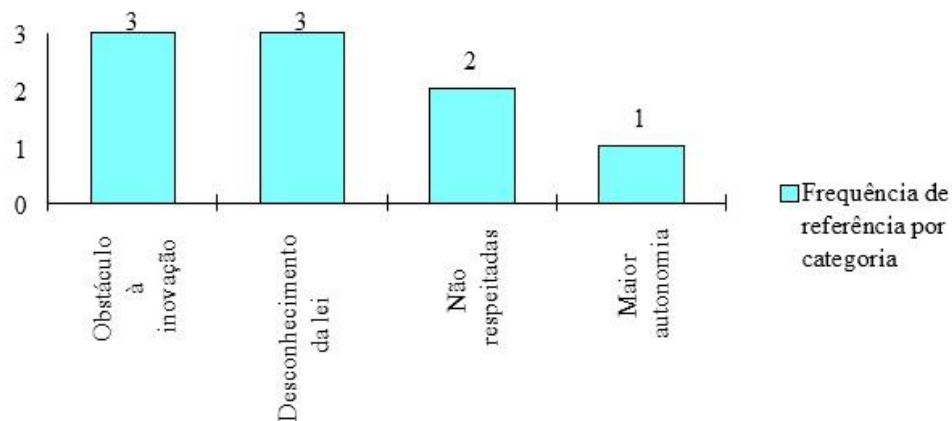


Figura 2

Categorias menos referenciadas

As quatro categorias menos referenciadas foram: “Obstáculo à inovação”; “Desconhecimento da lei”; “Não respeitadas”; “Maior autonomia”.

Registo Questão a questão de Categorias na análise qualitativa

Questão um: Considera que as Lideranças Intermédias da EPM-CELP desempenham um papel relevante na promoção, execução e controlo do Projeto Educativo da organização?

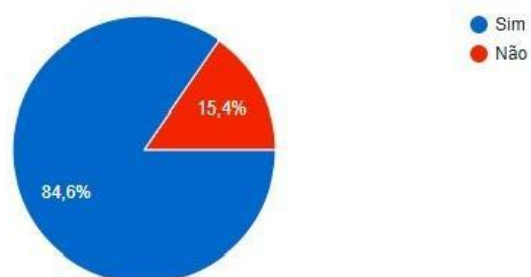


Figura 3

Respostas dos professores à questão um

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

Percecionamos assim que a grande maioria (84,6%) dos professores considera que as Lideranças Intermédias desempenham um papel relevante na promoção, execução e controlo do Projeto Educativo da organização. Há, contudo, professores (15,4%) que não reconhecem a relevância do papel das Lideranças Intermédias.



Figura 4

Respostas das Lideranças Intermédias à questão um.

Todas as Lideranças Intermédias consideram que desempenham um papel relevante na promoção, execução e controlo do Projeto Educativo da organização.



Figura 5

Respostas dos elementos da CAP à questão um

Os elementos da CAP consideram que as Lideranças Intermédias desempenham um

papel relevante na promoção, execução e controlo do Projeto Educativo da organização.

Questão dois: De que modo considera que as Lideranças Intermédias da EPM-CELP desempenham um papel relevante na promoção, execução e controlo do Projeto Educativo da organização?

Os três grupos profissionais partilham a referência a três categorias: Dinamizadores; Monitorar; Elemento de ligação.

Para os docentes, as Lideranças Intermédias (Lideranças Intermédias) funcionam claramente como elemento de ligação (15 referências (ref); ex: *“motor de transmissão coletivo”*; *“São um importante elo de ligação”*; *“ponte à comunidade escolar”*; *“São a voz” dos diferentes departamentos de área disciplinar*”) entre os diferentes atores do processo educativo, tendo como principal função monitorar (12 ref; ex: *“acompanhamento direto”*; *“apoio à ação educativa, seja a nível do cumprimento de regras, como no suporte e ponte à comunidade escolar”*; *“papel de regulação”*; *“Orientação e controle”*; *“No acompanhamento e controlo da aplicação do Projeto Educativo”*) as atividades escolares e o cumprimento do preconizado no Projeto Educativo. Como aspetos menos positivos na atuação diária das Lideranças Intermédias, os docentes destacam a “Ausência” (9 ref; ex: *“Deveriam ter um papel ativo no esclarecimento dos professores e na promoção das principais diretrizes para a sua implementação, mas no caso deste ano e neste momento não existe qualquer execução nem colaboração ou controlo na sua aplicação.”*; *“nem é feita a proposta e/ou acompanhamento de atividades”*; *“deveriam ter um papel muito mais ativo e próximo dos docentes”*; *“nem sempre são dinâmicas e hiperativas na divulgação, realização e cumprimento dos prazos estabelecidos”*) e a má comunicação (8 ref; ex: *“há grandes falhas na coordenação pela fraca articulação”*; *“toma decisões sem consultar os seus pares”*; *“Nem sempre é dado conhecimento”*). De um modo geral, os docentes consideram as Lideranças Intermédias pouco inspiradoras (2 ref) e promotoras de trabalho colaborativo (1 ref).

Em concordância com o corpo docente, as Lideranças Intermédias consideram que a sua principal função é monitorar (7 ref; ex: *“Garantindo o cumprimento dos objetivos do mesmo”*; *“Apresentar ao Conselho Pedagógico o balanço de todas as atividades”*; *“cumprimento do regulamento interno contribuindo para o aumento da responsabilidade dos alunos”*), funcionando como elemento de ligação (4 ref; ex: *“em contacto com toda a comunidade educativa”*; *“promoção dos relacionamentos interpessoais entre os elementos da comunidade educativa. Partilha de toda a informação emanada dos órgãos diretivos”*). Registam-se cinco referências das Lideranças Intermédias considerando que realizam ações dinamizadoras do projeto educativo (ex: *“promoção e articulação da análise crítica das*

questões pedagógicas”; “promoção dos relacionamentos interpessoais entra os elementos da comunidade educativa”; “Promovendo a reflexão”). Os professores referem as suas Lideranças Intermédias como dinamizadoras por sete vezes (ex: “beneficiando o desenvolvimento organizacional e estimulando o desenvolvimento profissional dos docentes”; “As Lideranças Intermédias é que, na prática, colocam o Projeto Educativo em ação”).

Os elementos da CAP veem as suas Lideranças Intermédias como dinamizadoras (4 ref; ex: “*fator fundamental na dinamização da cultura de escola*”), que monitoram (2 ref; ex: “*identificar o nível de consecução dos objetivos*”) e são um elemento de ligação (1 ref; “*fundamentais para uma boa comunicação com a comunidade educativa*”), mas referem igualmente a sua ausência (1 ref; “*Nem todas as lideranças assumem esta postura proactiva.*”) em determinados momentos.

Questão três: Considera que o papel a desempenhar pelas Lideranças Intermédias da EPM-CELP está claramente definido e é do conhecimento de todos os intervenientes?

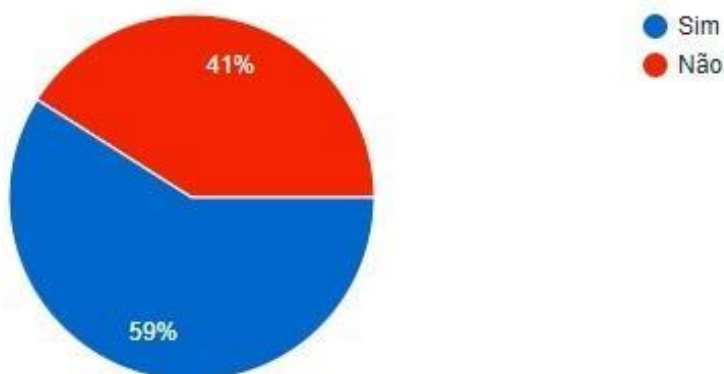


Figura 6

Respostas dos Professores

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

Assistimos a uma significativa disparidade nas opiniões referentes a esta questão. 59% do total dos professores considera que o papel a desempenhar pelas Lideranças Intermédias da EPM-CELP está claramente definido e é do conhecimento de todos os intervenientes, enquanto 41% pensa o contrário.

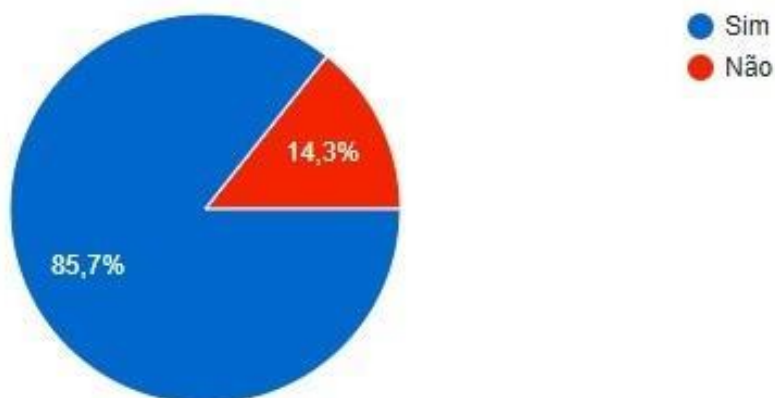


Figura 7

Respostas das Lideranças Intermédias.

85,7% do total das Lideranças Intermédias consideram que o papel que desempenham está claramente definido e é do conhecimento de todos os intervenientes, enquanto 14,3% discordam.

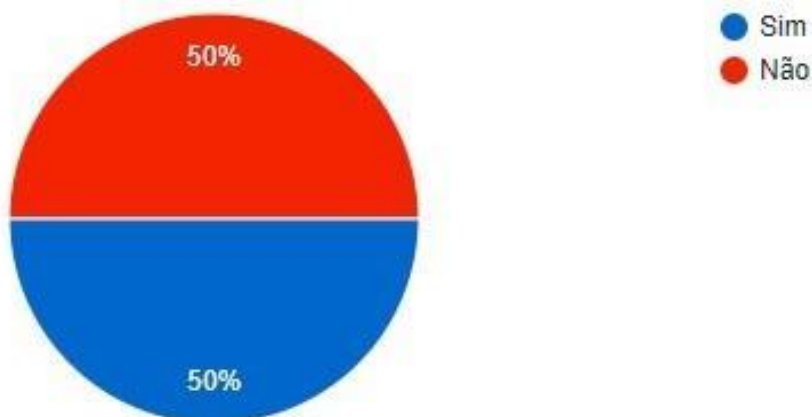


Figura 8

Respostas dos elementos da CAP

Os dois elementos da CAP discordam relativamente à clareza e ao conhecimento dos intervenientes sobre as funções desempenhadas pelas Lideranças Intermédias.

Questão quatro: Considera que o papel a desempenhar pelas Lideranças Intermédias

da EPM-CELP está claramente definido e é do conhecimento de todos os intervenientes? De que modo?

Os três grupos analisados consideram que as funções a desempenhar pelas Lideranças Intermédias são claras e definidas (15 ref. dos professores, ex: *“O papel até estará claramente definido, pois é definido em termos regulamentares”*; *“esse assunto faz parte da formação docente. Porque todos sabem o seu papel na escola e nos são apresentadas as suas funções no cronograma.”*; *“conhecimento está normalizado”*; 4 ref. das Lideranças Intermédias (ex: *“Todos os intervenientes têm conhecimento da organização das instituições de ensino.”*; *“Faz parte da nossa formação docente”*) e 1 ref. da CAP (*“Não sentimos que os coordenadores e as suas equipas não reconheçam o papel e responsabilidades que lhes cabe assumir enquanto dirigentes intermédios”*). Contudo, os professores, exatamente na mesma proporção, assinalam que o papel desempenhado é pouco claro (15 ref; ex: *“por vezes, existem diferentes setores a fazerem as mesmas tarefas e muitas vezes não se sabe a quem cabe a responsabilidade de determinados assuntos”*; *“ora decidem por si ora alegam que têm que consultar a direção”*; *“não sei se é do conhecimento de todos”*; *“denota algumas questões por esclarecer”*; *“não ser completamente conhecido por todos os intervenientes, mas por falta de iniciativa destes últimos”*), sobretudo devido a problemas de comunicação (10 ref; ex: *“por vezes a informação vinda de diferentes líderes intermédios, é diferenciada”*; *“Parece não existir uma passagem de informação clara e única”*; *“as informações não chegam de forma atempada ou completa”*; *“nem sempre os discursos estão concertados”*). E há até quem considere que as Lideranças Intermédias não são totalmente respeitadas (1 ref; *“O fato de se verificar que as mesmas não são respeitadas”*).

Os elementos da CAP, sinalizam as funções das Lideranças Intermédias como estando claramente definidas (1 ref;), mas voltam a referir a sua ausência (1 ref; *“somos confrontados com situações que deviam e podiam ser resolvidas pelas Lideranças Intermédias”*).

As Lideranças Intermédias consideram no geral que as funções a desempenharem estão claramente definidas (4 ref; ex: *“estão claras no Regulamento interno da Escola”*) em termos regulamentares, há contudo, quem considere que o seu papel na organização nem sempre é claro (1 ref; *“não existe uma clarificação de competências”*)

Questão cinco: Considera que as Lideranças Intermédias da EPM-CELP têm contribuído para a melhoria da sua prática educativa?

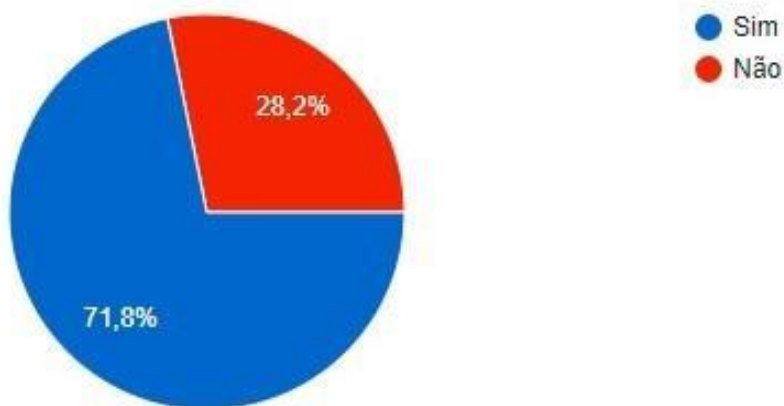


Figura 9

Respostas dos professores à questão cinco

A grande maioria dos docentes (71,8%) considera que as Lideranças Intermédias da EPM-CELP têm contribuído para a melhoria da sua prática educativa, enquanto 28,2% não reconhece esse contributo.



Figura 10

Respostas das Lideranças Intermédias à questão cinco

Todas as Lideranças Intermédias consideram que a sua atuação contribui para a melhoria da prática educativa dos professores que lideram.

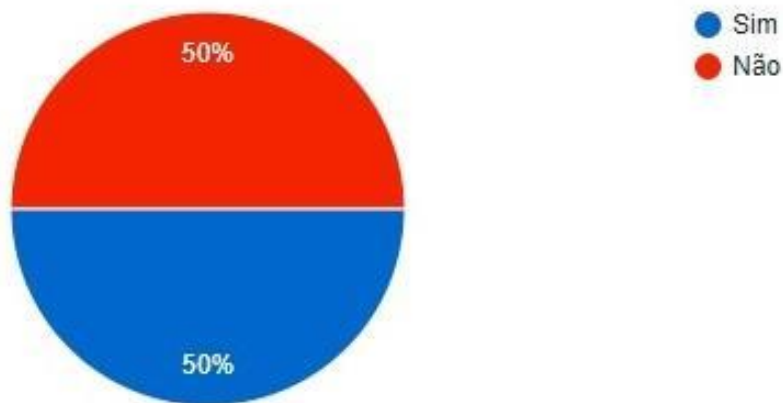


Figura 11

Respostas dos elementos da CAP à questão cinco

Os elementos da CAP discordam relativamente ao contributo das Lideranças Intermédias para a melhoria da prática educativa.

Questão seis: Considera que as Lideranças Intermédias da EPM-CELP têm contribuído para a melhoria da sua prática educativa? De que modo?

Da análise às respostas a esta questão, destacam-se como principais contributos reconhecidos pelos docentes as funções de monitorar (15 ref; ex: “*ajudam a implementar os planos de atividades*”; “*Apoio na resolução de conflitos na Direção de Turma*”; “*são estes órgãos que informam os restantes docentes das práticas que os docentes devem tomar*”) e de dinamizar (12 ref; ex: “*troca de ideia e consequentemente contributo enriquecedor para a realização das boas práticas*”; “*Pela partilha de experiências, pelas sugestões*”; “*trabalho de parceria e das atividades inter e transdisciplinares facilitando e desconstruindo entraves*”). Perceção partilhada pelas próprias Lideranças Intermédias (4 ref a monitorização; ex: “*Através da interação e circulação constante com toda a comunidade educativa, indo "ao terreno" visualizar e comunicar com o grupo alvo*”; “*Questionando processos e metodologias*” e duas referências a dinamizadoras; ex: “*Planificação de atividades pedagógicas, promoção da análise crítica de questões pedagógicas*”). Há também, por outro lado, várias referências dos professores à atuação irrelevante das Lideranças Intermédias para a melhoria da sua prática educativa (14 ref; ex: “*cumprir normativos não incidindo sobre as*

práticas de cada um dos docentes, falta de conhecimento de toda a organização e do trabalho que se vem desenvolvendo na EPM”; *“Têm contribuído para piorar a minha prática*”; *“existe pouca supervisão em termos operacionais que melhorem efetivamente as práticas educativas dos professores*”; *“nem sempre as lideranças parecem ter em conta as necessidades e propostas daqueles que representam”*). Quer os professores (8 ref; ex: *“temos oportunidade de trabalhar em conjunto, discutir ideias e crescer em conjunto”*; *trabalho colaborativo, partilhas e debates*”; *“Ao refletirmos em conjunto consegue-se aperfeiçoar e corrigir as falhas”*), quer as Lideranças Intermédias (2 ref; ex: *“Promovendo o trabalho colaborativo entre os pares*) reconhecem o papel das Lideranças Intermédias como promotoras do trabalho colaborativo. No outro extremo, como aspetos menos positivos, surgem referências dos professores à ausência das Lideranças Intermédias (6 ref; ex: *“ausência no que concerne ao dia a dia”*; *“porque não existe”*; *seria importante que as Lideranças Intermédias saíssem dos gabinetes, de forma a conseguirem ter uma maior noção do que se passa dentro das salas de aula.*”) e até à sua atuação como obstáculo à inovação (3 ref; ex: *“Nem sempre se sente o apoio das lideranças na aceitação de propostas apresentadas e devidamente fundamentadas”*; *“Impedem a partilha de ideias novas, de práticas diferentes. São inflexíveis, intolerantes. Falta-lhes visão. Qualquer proposta nova é recusada ou fica esquecida numa gaveta”*). As Lideranças Intermédias, têm apenas uma visão positiva do potencial da sua atuação, assinalando para além das três categorias já referidas anteriormente (monitor ar; dinamizadoras; promotoras de trabalho colaborativo), considerarem-se promotoras de ações diferenciadoras (2 ref; ex: *“elaboração de sugestões de melhoria”*; *“promovendo e estimulando novas experiências”*).

Destacamos a opinião crítica dos elementos da CAP, que se traduz na necessidade de as Lideranças Intermédias assumirem um papel mais ativo junto dos docentes. Esta posição reflete-se pelas referências à ausência (3 ref; ex: *“nem sempre acompanham, orientam e promovem as práticas pedagógicas”*), à necessidade de mais supervisão (3 ref; ex: *“resumem a sua função ao cumprimento de indicações recebidas das hierarquias superiores”*), e até à irrelevância (1 ref; *“não assumem a liderança”*).

Questão sete: Da sua perceção da dinâmica das Lideranças Intermédias da EPM-CELP, que sugestões de melhoria faz?

No que concerne à questão sobre a identificação de oportunidades de melhoria, deparamo-nos com perspetivas totalmente distintas consoante a função desempenhada na

organização.

Os elementos da CAP vinculam a necessidade das Lideranças Intermédias assumirem maior autonomia (1 ref; *“Uma maior autonomia das Lideranças Intermédias”*) e promoverem mais supervisão (1 ref; *“maior comprometimento com o Projeto Educativo, com o Regulamento Interno, com a promoção de alteração de práticas pedagógicas”*).

Por sua vez, as Lideranças Intermédias colocam o ênfase na melhoria do enquadramento organizacional para poderem exercer cabalmente as suas funções, nomeadamente, melhorar a comunicação (4 ref; ex: *“devíamos ser mais ouvidos”*; *“Definição clara de canais de comunicação”*; *“haver mais comunicação entre as várias estruturas de forma a podermos rentabilizar o tempo e as nossas energias”*), terem mais oportunidades de trabalharem de modo colaborativo (4 ref; ex: *“Trabalho colaborativo regular entre os vários elementos da liderança intermédia”*; *“encontros regulares com a direção pedagógica e coordenadores de departamento de modo a fazer uma reflexão sobre as atividades desenvolvidas pelas diferentes áreas disciplinares dentro e fora da sala de aula, o impacto das mesmas nas aprendizagens dos alunos”*), e finalmente, que haja maior clareza (1 ref; *“Clarificação de responsabilidades/competências”*) e respeito (1 ref; *“respeitar as hierarquias e cumprir-se com os prazos, as orientações pedagógicas”*) pelas suas funções.

Já da parte dos professores, constatamos, tal como acontece com as Lideranças Intermédias, a necessidade de se melhorar a comunicação na organização (10 ref; ex: *“Informação deve ser mais clara”*; *“Devem todos falar a uma mesma voz”*; *“haja um esclarecimento, no início do ano, em relação às prioridades da escola”*; *“as informações transmitidas sejam devidamente trabalhadas dentro destas estruturas, para que sejam claras e as regras bem definidas”*; *“Concertarem os discursos”*; *“verificar se as políticas ou atividades a realizar são do conhecimento de todos os intervenientes no processo”*), e de se criarem mais oportunidades de trabalho colaborativo (9 ref; ex: *“Mais trabalho colaborativo”*; *“todos se envolverem no processo”*; *“facilitar o trabalho colaborativo entre pares. Serem mais colaborativas”*; *“que se façam reuniões de trabalho, em que os assuntos possam ser discutidos e se tomem deliberações claras”*; *“Maior e melhor trabalho de grupo”*). Destaca-se, contudo, a possível dicotomia entre o apelo a maior supervisão (11 ref; ex: *“Uma presença mais ativa, de maior apoio e fiscalização junto de alunos e docentes”*; *“Definir bem as funções e responsabilidades de cada setor/órgão. Encontrar formas de Supervisionar as suas práticas e dinâmicas”*; *“as lideranças conversem mais com os seus subordinados” e tentem ajudar a resolver de facto os problemas, apoiando as decisões”*; *“verificar se as políticas ou atividades a realizar são do conhecimento de todos os*

intervenientes no processo. Maior presença junto das categorias docente e alunos”), e a necessidade de uma liderança mais participativa e democrática (10 ref; ex: “Uma liderança mais participativa e não tanto diretiva”; “As medidas e decisões deveriam ser mais explicadas”; “lideranças deveriam estar mais sensíveis aos feedbacks dos professores e alunos”; “partilhar sentires e ideias”; “partilha de ideias entre os intervenientes”; “as lideranças serem eleitas pelo coletivo de docentes”).

Quer os professores (4 ref; ex: “deveria haver rotatividade”; “esses lugares não deveriam ser ocupados por “conveniência ou conhecimentos” mas sim pela competência profissional dos docentes”; “cargos deveriam ser rotativos, atribuídos a quem revela perfil, conhecimento e competência para o seu desempenho”), quer os elementos da CAP (1 ref; “Renovação de algumas destas lideranças”), consideram que uma maior rotatividade nas Lideranças Intermédias seria um fator promotor de melhoria na prática educativa. Os professores frisam ainda a necessidade de as Lideranças Intermédias terem um papel mais ativo, assinalando a ausência (8 ref; ex: “precisam de se assumir como tal”; “Promoção e defesa de uma cultura da EPM”; “maior proatividade”; “a presença assídua/regular nas salas, corredores, espaços de aulas”) que atualmente identificam.

Discussão E Conclusão

Concretizada no capítulo anterior a apresentação sistematizada dos resultados obtidos através da aplicação de questionários e posterior análise qualitativa, iremos agora procurar dar resposta aos objetivos delineados para este estudo e à questão de investigação.

Relembrando a questão de partida:

As Lideranças Intermédias desempenham um papel relevante na execução do projeto educativo da EPM-CELP e na melhoria da prática educativa dos professores que lideram?

Retomando ao resultado gráficas das respostas às questões dicotómicas:

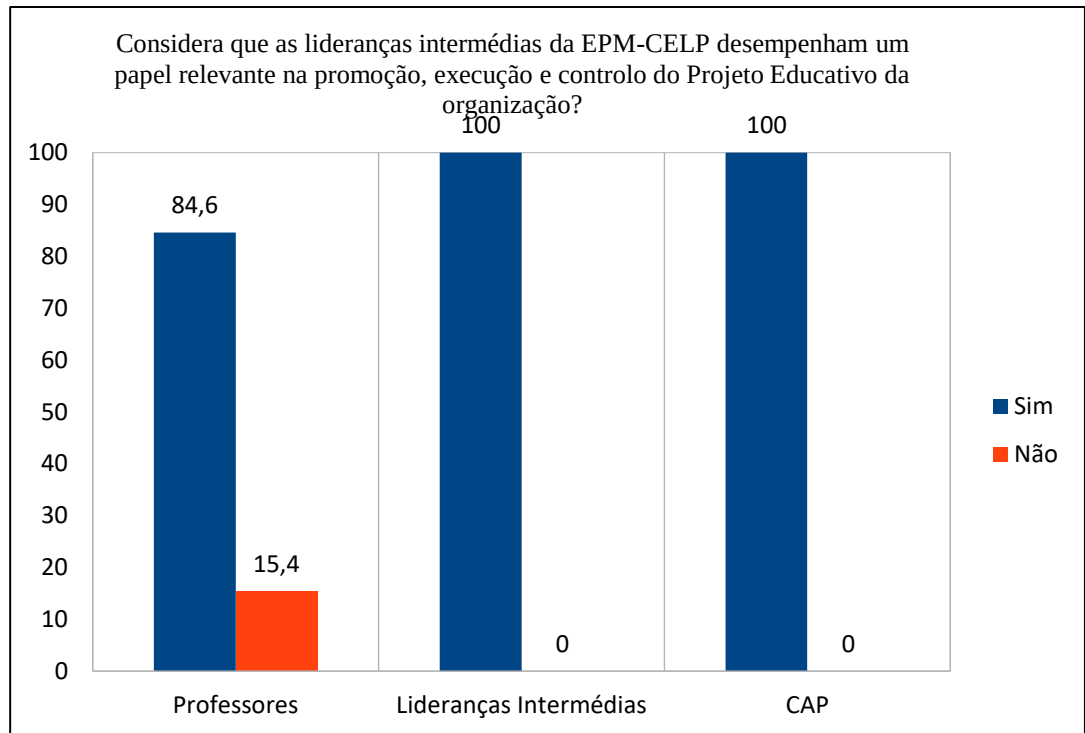


Figura 12

Registo de respostas à primeira questão dicotómica

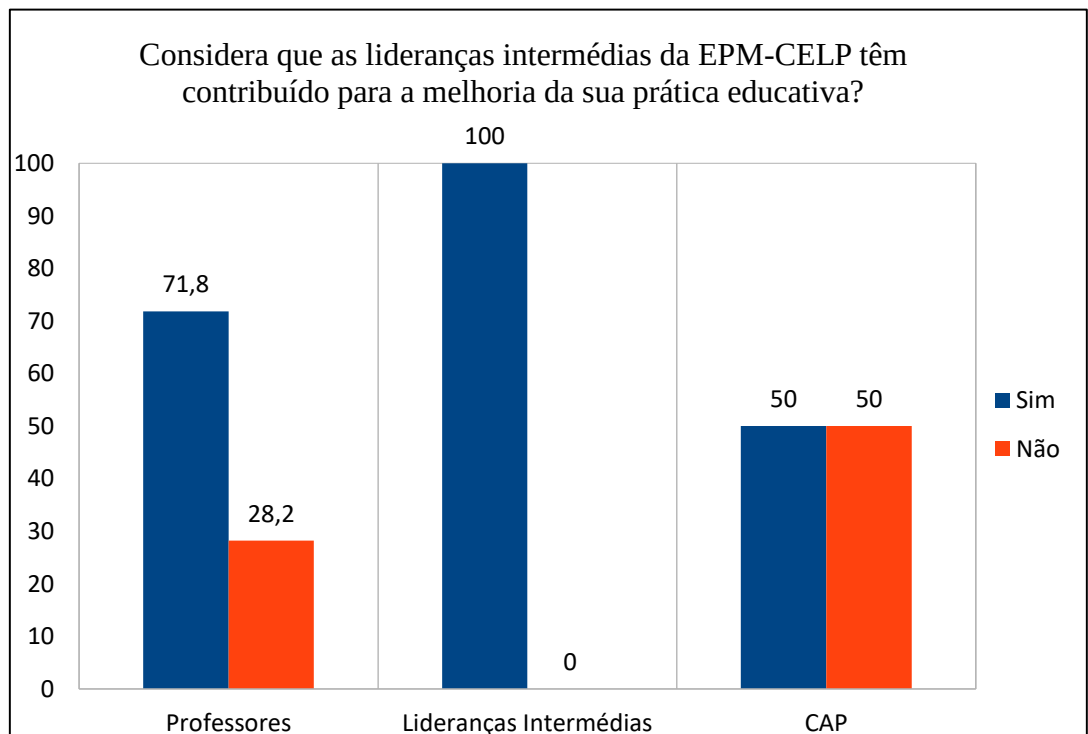


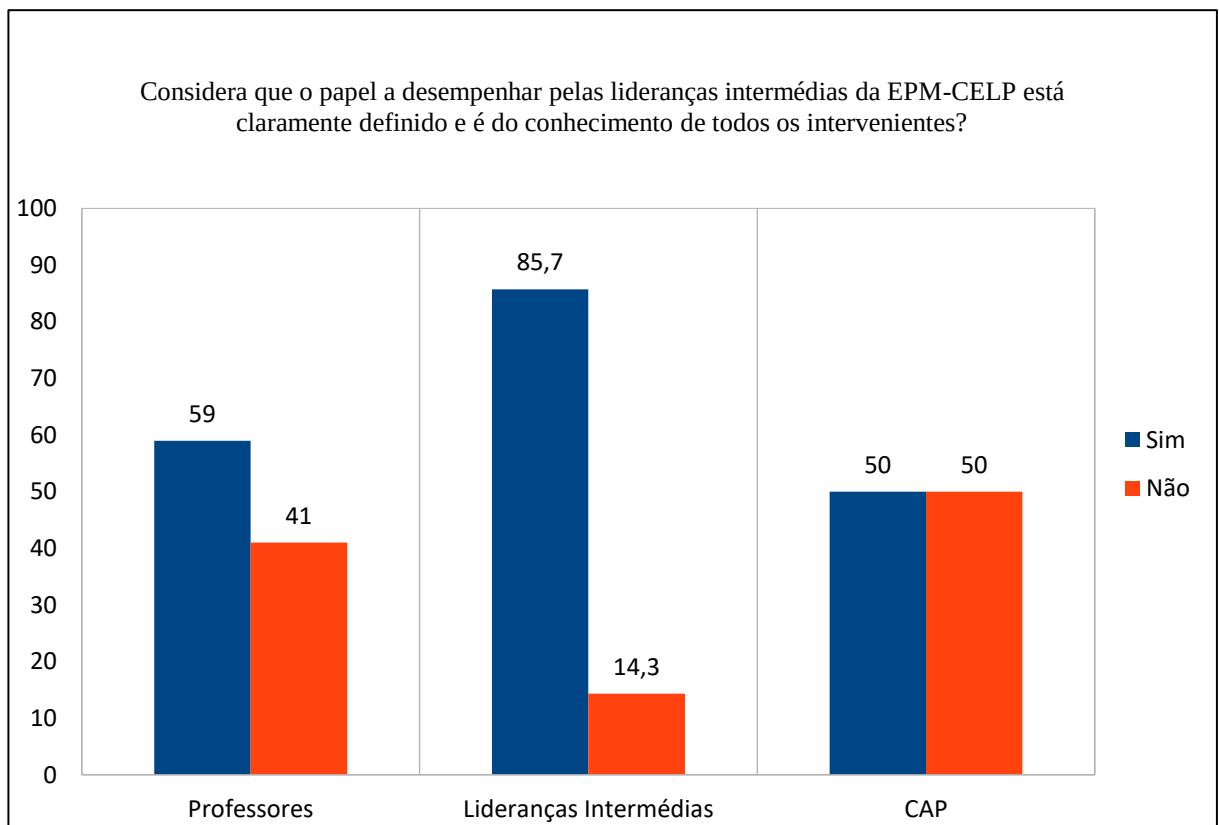
Figura 13

Registo de respostas à segunda questão dicotómica

Percebemos, que na sua maioria, os sujeitos inquiridos relevam como positivo o papel desempenhado pelas Lideranças Intermédias, bem como a sua influência no dia a dia da organização. O que vai de encontro aos resultados obtidos em outros estudos, como Minzo (2018; p.260), que concluiu “que as lideranças do topo, bem como as Lideranças Intermédias, influenciam na melhoria dos níveis de desempenho escolar dos alunos, bem como potenciam a promoção do desenvolvimento profissional dos docentes”.

Temos, contudo, de assinalar a diferença evidente de perceção consoante o papel desempenhado na organização. Se as Lideranças Intermédias assumem a 100% a qualidade do seu papel e desempenho, já os docentes e os elementos da CAP, têm uma opinião menos consensual.

Importa aprofundar a temática e procurar respostas para esta divergência de opiniões. Para o efeito, relembremos o resultado a uma última questão dicotómica que surgiu da perceção do investigador sobre a dinâmica da organização e que poderá explicar alguma da discrepância já referida.

**Figura 14**

Registo de respostas à terceira questão dicotómica

Surge pela primeira vez divergência de opinião entre as Lideranças Intermédias e torna-se ainda mais evidente a discrepância já identificada no corpo docente e nos elementos da CAP. O que nos leva a concluir que apesar da maioria dos sujeitos considerar que o papel das Lideranças Intermédias é claro, tal facto não representa a opinião generalizada dos inquiridos. No sentido de identificar causas e oportunidades de melhoria no que a esta questão diz respeito, recorremos aos dados da análise qualitativa, mediante os quais identificamos o facto do papel desempenhado pelas Lideranças Intermédias ser pouco claro para vários docentes (ex: *“por vezes, existem diferentes setores a fazerem as mesmas tarefas e muitas vezes não se sabe a quem cabe a responsabilidade de determinados assuntos”*); e que a principal causa para a não clarificação de competências decorre sobretudo de problemas de comunicação (10 ref; ex: *“por vezes a informação vinda de diferentes líderes intermédios, é diferenciada”*; *“Parece não existir uma passagem de informação clara e única”*; *“as informações não chegam de forma atempada ou completa”*; *“nem sempre os discursos estão concertados”*). As dificuldades de comunicação, a “Má comunicação” começa assim a emergir como um problema na organização, sendo a segunda categoria mais mencionada, com um total de trinta e cinco referências em toda a análise qualitativa efetuada.

A relevância atribuída por todos os inquiridos ao processo de comunicação na Escola, remete-nos para as considerações de Silva (2016, p.5) que afirma que: “Comunicação e liderança são áreas abrangentes, mas indiscutivelmente relacionadas em qualquer conjuntura e, neste caso específico, no contexto escolar”. Araújo (2015), refere que as redes de comunicação podem ter um carácter formal ou informal, sendo as redes formais de comunicação os canais de comunicação validados de forma explícita pela organização, que se encontram estreitamente ligadas às suas metas e ao seu funcionamento. Araújo (2015), analisando a obra de González (2003), concretiza relativamente à comunicação informal, que numa organização escolar, esta adota diferentes formas. Baseando-se, de um modo geral, na proximidade e afinidade pessoal e profissional entre os pares, dando como exemplo de formas típicas de comunicação informal, os rumores e as “conversas de corredor”. Monteiro (2013), estabelece uma relação entre a comunicação, o clima da organização e a cultura, referindo que uma comunicação adequada se traduz num clima mais profícuo e, conseqüentemente, numa maior identificação e autorresponsabilização dos colaboradores com a organização e o sucesso da mesma, e concretiza, “A circulação de informação garante a chegada de conhecimento a todos, para que estes saibam como proceder para que a sua atividade faça parte de um todo (p.26)”. Ora, mediante os resultados obtidos, e a ênfase atribuída pelos inquiridos à “Má comunicação” na organização, esta associação positiva entre o processo comunicacional e a

cultura de escola não parece concretizar-se na EPM-CELP. Docentes e Lideranças intermédias concordam com a necessidade de melhorar a regulação dos processos de comunicação e a efetividade da circulação de informação.

Continuando a dirimir a causas para as diferentes percepções já identificadas, incidimos agora a nossa abordagem em torno da questão, “De que modo considera que as Lideranças Intermédias da EPM-CELP desempenham um papel relevante na promoção, execução e controlo do Projeto Educativo da organização?”. Através da análise qualitativa procuramos identificar o modo como é percecionado o papel das Lideranças Intermédias, e sobretudo, encontrar as fragilidades que levam a que nem todos os docentes considerem como claro o papel a desempenhar pelos seus líderes.

Os três grupos profissionais partilham a referência a três categorias: “Dinamizadores”; “Monitorar”; “Elemento de ligação”. Sendo que os docentes e as próprias Lideranças Intermédias (Lideranças Intermédias) consideram que estas funcionam claramente como elemento de ligação (19 referências entre os dois grupos; ex: *“motor de transmissão coletivo”*) entre os diferentes atores do processo educativo, e têm como principal função monitorar (19 referências entre os dois grupos; ex: *“apoio à ação educativa, seja a nível do cumprimento de regras, como no suporte e ponte à comunidade escolar”*; *“No acompanhamento e controlo da aplicação do Projeto Educativo”*).

O papel das Lideranças Intermédias como dinamizadoras das atividades escolares e do cumprimento do Projeto Educativo é reconhecido pelos três grupos. As divergências entre as amostras surgem quanto ao assumir ou não dessa responsabilidade, com múltiplas referências (11 ref) à “Ausência” das Lideranças Intermédias, quer por parte dos docentes (ex: *“Deveriam ter um papel ativo no esclarecimento dos professores e na promoção das principais diretrizes para a sua implementação, mas no caso deste ano e neste momento não existe qualquer execução nem colaboração ou controlo na sua aplicação.”*; *“deveriam ter um papel muito mais ativo e próximo dos docentes”*;) quer por parte da CAP (*“Nem todas as lideranças assumem esta postura proativa.”*). Sendo que os docentes atribuem à “má comunicação” (8 ref; ex: *“há grandes falhas na coordenação pela fraca articulação”*) importância relevante na falta de efetividade que testemunham. As Lideranças Intermédias, por seu turno, não mencionam qualquer aspeto menos positivo, reforçando até a importância do seu papel como “promotoras de trabalho colaborativo” (ex: *“reflexão dos assuntos pedagógicos da escola, quer individualmente, quer em grupo”*). Característica não corroborada pelos docentes, que fazem apenas mencionam esta categoria por uma vez no rol de respostas a esta questão.

Relativamente ao modo como as Lideranças Intermédias da EPM-CELP contribuem

para a melhoria da prática educativa dos docentes, repete-se em grande medida a categorização verificada em relação ao papel das Lideranças Intermédias na concretização do Projeto Educativo. Nomeadamente, o enorme relevo dado às funções de “monitorar” (19 referências entre o grupo de docentes e das Lideranças Intermédias; ex: *“ajudam a implementar os planos de atividades”*; *“Através da interação e circulação constante com toda a comunidade educativa, indo "ao terreno" visualizar e comunicar com o grupo alvo”*), e de as Lideranças Intermédias serem “dinamizadoras” (15 ref entre os três grupos de resposta; ex: *“troca de ideia e consequentemente contributo enriquecedor para a realização das boas práticas”*). Constatamos assim, uma vez mais, a grande ênfase atribuída a estas características da liderança intermédia, quer por parte dos docentes a quem cabe desempenhar um cargo como Liderança Intermédia quer pelos docentes que exercem a sua profissão na EPM-CELP.

Culminamos esta discussão de resultados, focando-nos nas sugestões de melhoria enunciadas pelos inquiridos, e na frequência com que as categorias “Mais Supervisão” (11 ref), “Liderança mais participativa e democrática” (10 ref), “Mais trabalho colaborativo” (9 ref) e “Ausência” (8 ref) foram mencionadas. A premência de uma liderança mais democrática, uma liderança mais partilhada na Escola, era já reconhecida por Nóvoa (1992) ao enunciar que uma liderança para ser efetiva, necessita de empreender estratégias e estabelecer compromissos que garantam o empenhamento de todos os envolvidos. Necessidade também reconhecida por Sergiovanni (2004), que refere que a estrutura organizativa da escola assenta numa gestão partilhada, o que implica que haja coerência e atuação concertada entre os elementos intervenientes. Silva (2016, p.15) concluiu, “a lição mais importante a tirar da liderança nas organizações escolares é que o líder deve promover uma liderança democrática e participativa, envolvendo todos os liderados e toda a sua equipa pedagógica no processo de tomada de decisão”. Ora, os docentes da EPM-CELP, reconhecem, identificam e, sobretudo, exigem essa partilha, essa integração nos processos que conduzem à concretização da prática educativa. Mas, no que poderia parecer uma contradição, sinalizam igualmente a necessidade de maior supervisão no dia a dia da instituição. Alarcão (2014, p.29) menciona que “a supervisão permite desvendar caminhos de desenvolvimento profissional e afinar estratégias e percursos, considerando a “monitorização, regulação, avaliação e liderança”. Não se tratará de uma contradição, mas de uma relação complementar de conceitos, em que os docentes procuram sentir “mais proximidade entre líderes e liderados” e que “as lideranças conversem mais com os seus "subordinados" e tentem ajudar a resolver de facto os problemas, apoiando as decisões tomadas por estes”, sendo uma “presença assídua/regular nas salas, corredores e espaços de aulas”. Fica assim, mais uma vez evidente

a “Ausência” das Lideranças Intermédias no dia a dia da instituição e os problemas comunicacionais já diagnosticados.

Perante este enquadramento, confirma-se a necessidade que tínhamos identificado no decorrer da prática profissional na instituição e que serviu como primeiro mote a este trabalho de investigação. Impõe-se uma reflexão profunda na EPM-CELP. Desde logo sobre o modo como se processa a articulação entre as Lideranças Intermédias e destas com a direção, mas também, sobre o papel e competências a desempenhar e assumir por cada liderança. Parece-nos evidente que é necessário que as lideranças da EPM-CELP, cuidem mais das relações interpessoais, promovam a confiança e valorizem as contribuições dos seus docentes. Só assim será possível envolver realmente os professores nos processos de mudança para a melhoria contínua que se deseja para a instituição, promovendo uma cultura de escola, no que ao corpo docente diz respeito, consubstanciada numa prática reflexiva, em que os mesmos estão conscientes e motivados na concretização da visão a que a escola se propõe. Para tal, é necessária uma avaliação e regulação constante dos processos de liderança, de acordo com os desafios próprios de uma instituição única como a EPM-CELP. A congregação de todos estes pressupostos, conduzirá inevitavelmente à melhoria do serviço prestado e a um maior sentido de identidade e de pertença de todos os elementos da comunidade educativa.

A EPM-CELP enfrenta porventura o maior desafio da sua existência, vinte anos após a sua implementação em Moçambique. Num contexto particularmente difícil, após (ou ainda) (n)uma crise de pandemia, numa indesmentível e imparável perda de identidade associada a uma rotação elevadíssima do seu “quadro” docente nos últimos anos letivos, culminando com o processo de substituição da totalidade ou de grande parte da cúpula de liderança, que ocorre em simultâneo com a elaboração desta dissertação, será a EPM-CELP capaz de resistir e persistir no seu propósito de atingir a excelência educativa?

Hoje, mais do que nunca, é preciso refletir e responder a estas questões:

- **O que é, o que caracteriza a EPM-CELP em particular?**
- **O que queremos que a EPM-CELP seja para os que nela coabitam e para o contexto comunitário em que se insere?**
- **O que é preciso fazer? Como chegamos a essa escola?**

Mas mais do que responder a estas questões, é preciso que as lideranças, nos seus diferentes níveis, criem condições para que as respostas que venham a definir sejam

exequíveis, adotando as necessárias medidas para que todo o corpo docente (e restante comunidade educativa) se aproprie das mesmas e assuma a sua concretização como um objetivo comum e inalienável.

É preciso criar/recuperar uma cultura de escola que se vai desvanecendo com a partida daqueles que são o seu garante (os professores), assente numa liderança que promova o rigor, a transparência e seja capaz de mobilizar todos os atores educativos em torno do objetivo comum de fazer mais e melhor Escola.

"Há escolas que são gaiolas e há escolas que são asas (...)"

Rubem Alves (2004, p.7)

Considerações Finais

Terminada esta dissertação, apraz-nos constatar que foi possível atingir os objetivos a que nos propusemos, de aferir a perceção dos docentes divididos pelos três níveis de responsabilidade (professores, Lideranças Intermédias e elementos da CAP), sobre o papel que cabe às Lideranças Intermédias na EPM-CELP, e aquele que é realmente desempenhado por estas no dia a dia da organização, bem como, de identificar oportunidades de melhoria na orgânica da instituição.

Como fragilidades deste estudo, identificamos o fato de as conclusões obtidas em um Estudo de Caso como este poderem ser de difícil aplicação noutros contextos e organizações, e a generalização das respostas a todo o leque de Lideranças Intermédias da EPM-CELP. Relativamente à primeira questão, consideramos que se é verdade que as conclusões obtidas não podem ser generalizadas a outras organizações, e que será sobretudo a EPM-CELP e todos os que nela coabitam a retirar os maiores dividendos, também será verdade que a reflexão resultante da leitura deste estudo, pode e deve generalizar-se a qualquer instituição de ensino no desejável processo de melhoria contínua. No que concerne à generalização das respostas, a mesma não afeta um dos principais propósitos da aplicação deste estudo, que é contribuir para uma reflexão global de escola, contudo, não permite uma reflexão mais contextualizada e individualizada de cada Liderança Intermédia, de acordo com as considerações que aqueles que lidera, teriam a fazer sobre a sua atuação diária.

É destas fragilidades que surgem sugestões para futuros estudos, nomeadamente, a concretização de um estudo que permita diferenciar a perceção de cada inquirido

especificamente sobre cada uma das lideranças a que tenha de responder na organização. Será igualmente de considerar a inclusão da função de Diretor de Turma numa futura análise. Desde logo porque os Conselhos de Turma que dirigem são legalmente considerados estruturas intermédias na organização escolar, e porque são estes a terem o contacto e ligação mais próxima com toda a comunidade escolar, e por isso, um elevado potencial na sua atuação.

Referências

Alarcão, I. (2014), “Desenvolvimento profissional, interação colaborativa e supervisão”. In Joaquim Machado, & José Matias Alves (coord), Coordenação, supervisão e liderança, Escolas, Projetos e aprendizagens. Porto: Universidade Católica Editora.

Alves, A. (2009). *Estilo de liderança da líder do conselho executivo de uma escola básica dos 2º e 3º ciclos pública da região autónoma da Madeira*. (Dissertação de Mestrado). Ciências da Educação na Área de administração educacional, Universidade da Madeira, Funchal. Disponível em: < <http://hdl.handle.net/10400.13/156>>.

Alves, R. (2004). *Gaiolas ou Asas*. Porto: Edições Asa

Amorim, S., Cabral, I., Alves, J. (2019). As escolas fazem a diferença: o papel das lideranças e da cultura escolar. *Investigar em Educação*, (9/10), 27-46 Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10400.14/30850>>

Antunes, M. (s.d.). A Escola como Organização: cultura, culturas e contextos. Obtido de Ministério de Educação: <https://www.dge.mec.pt/pensar-falar-fazer-educacao>.

Araújo, F. P. (2015). *O processo comunicativo e os estilos de liderança em escolas TEIP e com contrato de autonomia*. Universidade Católica Portuguesa (Portugal)). Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/20655>.

Bento, A., & Ribeiro, M. (2013). A liderança escolar a três dimensões: Diretores, professores e alunos. *Bragança: Ideias em prática*. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/10198/9560>>.

Bardin, L.(2011). *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70. Disponível em: <https://ia802902.us.archive.org/8/items/bardin-laurence-analise-de-conteudo/bardin-laurence-analise-de-conteudo.pdf>.

Bessa, A. R. B. D. (2013). *Intermezzo na Melhoria: O Papel das Lideranças Intermédias* Dissertação de Mestrado, Universidade Católica Portuguesa (Portugal)). Disponível em:<http://hdl.handle.net/10400.14/14708>.

Brás, A. S. (2021). *Liderança e Cultura Organizacional: O Impacto da Liderança do Diretor na Cultura Organizacional da Escola*. (Dissertação de Mestrado). Gestão e Administração Educacional, Escola Superior de Educação de Fafe, Fafe. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.26/40388>.

Cabral, A. & Oliveira, I. (2017). Lideranças em contexto de supervisão – Modos de interação e práticas de trabalho colaborativo. In J. Pinhal, C. Cavaco, M. J. Cardona, F. Costa. J.

Marques & R. Faria (Orgs.), A escola – dinâmicas e atores (pp.256-264). Lisboa: AFIRSE Portugal e Instituto de Educação da Universidade de Lisboa Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.2/9774>.

Caixeiro, A. (2014). *Liderança e cultura organizacional: o impacto da liderança do Diretor na(s) cultura(s) organizacional(ais) escolar(es)*. Universidade de Évora, Évora. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10174/11416>>.

Carvalho, M. (2012). A liderança na organização escolar: O Diretor. *Práxis Educacional*, [S.l.], v. 8, n. 13, p. 193-209, jan. 2012. ISSN 2178-2679. Disponível em: <<http://periodicos2.uesb.br/index.php/praxis/article/view/717>>. Acesso em: 01/jun. 2022.

Carvalho, S; Fraga, N. (2010). A inteligência moral num processo de (des)construção dos projetos de liderança(s). Entre o pensar e o agir como gestão estratégica. *Revista Iberoamericana de Educación*, Vol. 55, Nº 1, 2011, págs. 159-172. Disponível em: <https://rieoei.org/historico/documentos/rie55a06.pdf>.

Casanova, M. P. (2014). Construção do Projeto Educativo de Escola. In Teresa Estrela (ed.) (2014). *Educação, Economia e Território – O papel da educação no desenvolvimento*. Lisboa: EDUCA/Secção Portuguesa da AFIRSE. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.26/7949>.

Chiavenato, I. (2010). *Gestão de pessoas: o novo papel dos recursos humanos nas organizações*. 3.º Ed. Rio de Janeiro: Elsevier. Disponível em: https://www.academia.edu/44975632/Gestao_de_pessoas_o_novo_papel_idalberto_chiavenato_pdf_compress.

Fraga, N. (2009). *A dimensão europeia da educação. (Des)construções ao nível do Projecto Educativo e do Currículo do Ensino Secundário. Um estudo de caso múltiplo*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade da Madeira. Funchal: Universidade da Madeira.

Freire, PROJETO EDUCATIVO *Oducação como prática da liberdade*. 23ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

Leite, R. F. (2017). A perspectiva da análise de conteúdo na pesquisa qualitativa: algumas considerações. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 5(9), 539–551. Disponível em: <https://editora.sepq.org.br/rpq/article/view/129>.

Leonardo, R. C. G. (2011). *Liderança e projecto educativo: estudo de caso numa escola de 1º ciclo com pré-escolar da Região Autónoma da Madeira*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade da Madeira. Funchal: Universidade da Madeira. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.13/379>.

Lima, J. & Pacheco, J. A. (2006). *Fazer investigação: contributos para a elaboração de dissertações e teses*. Porto: Porto Editora.

Lima, L. (1996). *Construindo modelos de gestão escolar*. Instituto de Inovação Educacional, Cadernos de Organização e Gestão Curricular.

Luck, Heloisa (2009) Dimensões da gestão escolar e suas competências. Disponível em: http://www.contagem.mg.gov.br/estudacontagem/wp-content/uploads/2017/05/dimensoes_livro-1.pdf.

Mariano, M. D. S. C. (2013). *Gestão partilhada e comunicação numa liderança de sucesso*. (Dissertação de Mestrado), Universidade do Algarve. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.1/5961>.

Mateus, A. (2013). *Impacto da Liderança Autêntica na Motivação/Satisfação Docente O caso das Eb1/PE da RAM*. (Dissertação de Mestrado), Administração educacional, Universidade da Madeira. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.13/361>>.

Minzo, A. B. D. (2018). *Papel Das Lideranças No Sucesso Da Organização Escolar: Caso Da Escola Secundária De Laulane*. Dissertação para provas de Doutoramento. Universidade Aberta (Portugal)). Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.2/7737>>

Nóvoa, A. (1992). Formação de professores e profissão docente. In Os professores e a sua formação, Nóvoa A. (Coord.) (pp. 13-31). Lisboa: D. Quixote.

Neves, L., & Coimbra, J. (2017). Relação da liderança do Diretor com o comprometimento e a motivação dos professores no contexto educativo português. Revista E-Psi, 7(1), 1-24. Disponível em < <https://revistaepsi.com/wp-content/uploads/artigos/2017/Ano7-Volume1-Artigo1.pdf>>.

Pinto, E. L. C. (2017). *O papel das Lideranças Intermédias na gestão do agrupamento de escolas: os coordenadores de estabelecimento*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Educação. Universidade de Trás-Os- Montes e Alto Douro. Disponível em <http://hdl.handle.net/10348/7877>.

Pol, M.; Novotny, P. & Zounek, J. (2007). Em busca do conceito de cultura escolar: uma contribuição para as discussões actuais. Revista Lusófona de Educação, 10, 63-79. Disponível em <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/rleducacao/article/view/634>.

Sergiovanni, T. J. (2004). O Mundo da Liderança:. Desenvolver culturas, práticas e responsabilidade pessoal nas escolas. Porto: ASA.

Silva, F. M. D. (2018). *As Lideranças Intermédias na Escola Portuguesa de Díli: inovação e desafios*. Universidade Aberta (Portugal)). Disponível em <http://hdl.handle.net/10400.2/7630>.

Silva, A. C. M. (2016). *O papel da comunicação na construção de uma liderança escolar eficaz: um estudo de caso numa escola do 1º ciclo do ensino básico da Região Autónoma da Madeira*. Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade da Madeira. Funchal: Universidade da Madeira. Disponível em <<http://hdl.handle.net/10400.13/1927>>

Silva, M. J. (2010). Líderes e lideranças em escolas portuguesas: protagonistas, práticas e impactos. Vila Nova de Gaia: Fundação Manuel Leão. .

Sousa, F. N., Costa, A. P., & Moreira, A. (2019). webQDA [programa de computador]. Aveiro: Microio/Ludomedia.

Sousa, F. N., Costa, A. P., & Moreira, A. (2011), “Análise de Dados Qualitativos Suportada pelo Software webQDA”. Atas da VII Conferência Internacional de TIC na Educação:

Perspetivas de Inovação (CHALLENGES2011), pp. 49-56, Braga, 12 e 13 de Maio, (CD-ROM, ISBN: 978-972-98456-9-7).

Teixeira, P. A. C. (2016). Políticas de Educação Especial/Inclusão no Projeto Educativo: um olhar sobre quatro Agrupamentos de Escola do Baixo Alentejo. (Dissertação de Mestrado). Escola Superior de Educação do Instituto Politécnico de Beja, Portugal.

Teixeira, L. (2012). *Conselho Geral*. Dissertação de mestrado em Gestão Escolar, apresentada à Faculdade de Psicologia e Ciências da Educação e à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10316/21847>.

Torres, L; Palhares, J. (2009). Estilos de liderança e escola democrática. Disponível em: http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-72502009000200006.
Torres, L. (2006) Cultura Organizacional em Contexto Escolar. In Lima, L. (Org.). O Estudo da Escola. Porto: Asa Editores.

Torres, L. (2013). Liderança singular na escola plural: as culturas da escola perante o processo de avaliação externa. *Revista Lusófona de Educação*, 23, 51-76.

Legislação consultada

Decreto-Lei n.º 75/2008 do Ministério da Educação (2008). Diário da República: I Série, n.º 75. <https://data.dre.pt/eli/dec-lei/75/2008/04/22/p/dre/pt/html>

Decreto-Lei n.º 137/2012 do Ministério da Educação e Ciência (2012). Diário da República: I Série, n.º 126. <https://data.dre.pt/eli/dec-lei/137/2012/07/02/p/dre/pt/html>

Decreto-Lei n.º 211/2015 do Ministério da Educação e Ciência (2015). Diário da República: I Série, n.º 190 <https://data.dre.pt/eli/dec-lei/211/2015/09/29/p/dre/pt/html>

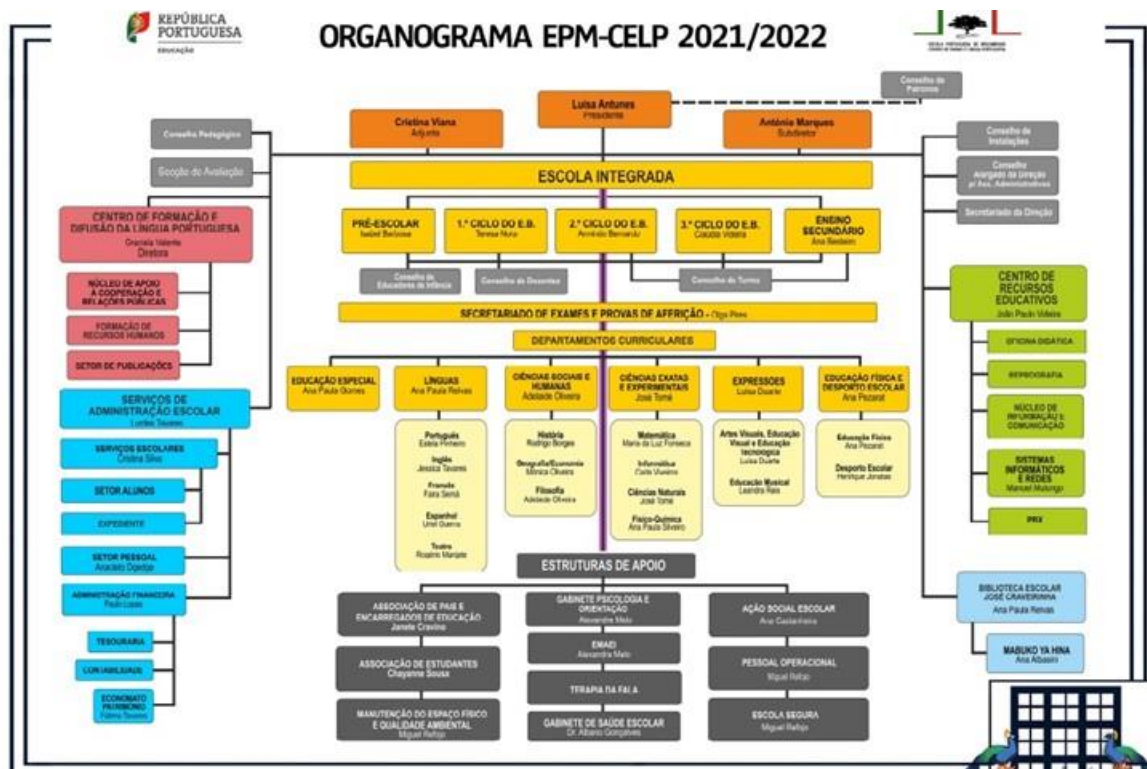
Documentos orientadores da EPM-CELP:

- Regulamento Interno. Disponível em: https://www.epmcelProjetoEducativodu.mz/images/stories/Documentos_gestao/regulamento-interno_21_22.pdf.

- Projeto Educativo 2019-2023. Disponível em: https://www.epmcelProjetoEducativodu.mz/images/stories/Documentos_gestao/Projeto.educativo_2019-2020.pdf.

Organograma EPM-CELP 2021-2022

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios



Capítulo IV

DOI 10.5281/zenodo.7734734

Juízes de Fora e Juízes Ordinários: Contribuições para a estrutura judiciária no período colonial

*César Augusto Silva
Giselda Shirley da Silva*

106

Introdução

O juiz de fora foi um importante cargo jurídico para o Império Português, tanto em quesito de propagação do poder real, já que estes eram considerados como representantes da autoridade do mesmo, quanto na ramificação do aparato jurídico no território luso. Nesse sentido, viabilizava a interiorização judicial e formalização³⁵ do direito em contraste com a forma aplicada pelos juízes ordinários, bem como uma maior "justiça"³⁶ nas decisões jurídicas.

Para entender o papel dos juízes de fora e dos Juízes ordinários nas relações jurídicas na colônia e como essa atuação interferiu na estrutura de poder nas vilas³⁷, principalmente naquelas fora do eixo central da colônia, é necessário fazer um percurso histórico, buscando compreender também a estruturação do poder judiciário no Império Português e a relação com a colônia. Segundo Souza (2012) estes exerceram papel relevante na fundação e cumprimento de práticas político-administrativas da monarquia em instância local”

A intenção desse estudo é discutir, do ponto de vista historiográfico, aspectos do processo da formação judiciária, o papel dos juízes de fora e o juízes ordinários, questionando sua atuação na construção dessa história e na estruturação do poder na colônia. Os questionamentos que deram origem a esse trabalho foram: Quais são as funções e os papéis desempenhados pelos juízes de fora e os juízes ordinários na estrutura judiciária na colônia ultramar portuguesa? Qual a relação entre a estruturação judiciária na colônia e no Reino?

³⁵ Direito formal, entendido como o conjunto de regras emanadas do Estado, dos seus três poderes, ou seja, do Poder Executivo, do Poder Legislativo e do Poder Judiciário.

³⁶ A palavra justiça com o intuito de esclarecer que as decisões judiciais tidas pelos juízes de fora possuíam ou pelo menos deveriam possuir caráter menos parciais devido à influência das elites locais nas ações jurídicas.

³⁷ A vila era um agrupamento de pessoas na qual possuía-se uma câmara, ou seja, um conselho (FONSECA, 2011).

O objetivo do estudo foi refletir sobre a execução da justiça local na América Portuguesa, lançando olhares mais detidos aos cargos de juiz ordinário e juiz de fora, sua atuação e papel na administração da justiça na Colônia Ultramar.

A metodologia adotada foi qualitativa, sendo realizada pesquisa bibliográfica e documental. As bases consultadas foram sites de busca, consultando artigos, capítulos de livros, livros, dissertações e teses de doutoramento, que faziam referência aos aspectos históricos da formação judiciária na colônia ultramar e os papéis dos juízes de fora e ordinários nessa estrutura. Realizamos também pesquisa documental, tendo parâmetro alguns manuscritos sobre a estrutura do poder judiciário no reino e na colônia além-mar, bem como, os cargos nela inseridos que deram corpo a administração da justiça.

Estruturação do poder judiciário e a relevância dos Juízes de Fora e Ordinários

(...) Ninguém ignora, e é bem sabido que os Ministros que vem a América, todos em chegando aos seus lugares se revestem de hum poder soberano, que lhe parece que em tudo tem domínio, de tudo entendem e tem jurisdição (...)³⁸

A estrutura jurídica Portuguesa resultou de um longo processo histórico e sofreu influência de diversos povos, tanto em relação ao aspecto jurídico normativo, quanto no que tange às instituições judiciárias. Entre esses povos elencamos os romanos e os árabes que permaneceram por alguns séculos na região, deixando seu legado em diversos aspectos da cultura, da organização social, jurídica, administrativa, entre outros pontos importantes. Esse sincretismo foi salutar para a estruturação do Estado Português, principalmente por alguns resquícios da forma de como lidar com o direito, as normas estabelecidas e na administração da Justiça. Estes contributos foram fundamentais na constituição da sociedade e repassada às povoações das suas colônias.

Visando o fortalecimento da estrutura jurídica, foram criadas em Portugal as Ordenações do Reino que se constituíam em um código com todo aparato das normas jurídicas do país. Segundo Maria Cristina da Silva Carmignani¹ (2018, p.09) “as Ordenações do Reino de Portugal representaram o esforço pioneiro dos monarcas na sistematização de normas, o que se deu a partir do reinado de D. João I, resultando na primeira das Ordenações, as Afonsinas, concluída e promulgada em 1.446, sob o reinado de Afonso V.”

³⁸ AHU-Rio Negro, cx. 4, doc. 06. Ofício de João Pereira Caldas ao secretário de Estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, de 23 de setembro de 1781.

O Estado português foi estruturado, tendo do seu bojo o poder central representado pela figura do Monarca. Uma das mais relevantes atribuições do rei/rainha era a administração da justiça. Segundo José Subtil (1998) era papel do monarca garantir a harmonia social tutelada pelo direito para o prosseguimento da paz. Nesse sentido, ele era o responsável por regular a sociedade e corrigir seus desvios, tanto em território luso quanto em suas possessões ultramarinas. Nessa linha de raciocínio, Xavier e Hespanha (1993) ao refletirem sobre o papel do monarca, ponderam que ele era o responsável máximo da justiça, sendo sua função, garantir eficácia, além de assegurar a harmonia, o equilíbrio e a constância, concedendo a população o que lhe era próprio e de direito.

Antunes (2005) defendeu também a ideia de que a execução aplicação da justiça era salutar no exercício do poder da realeza. Nesse contexto, observamos que a Coroa, é descrita por muitos pesquisadores como a personificação do poder no império e em suas colônias. Todavia, Maria Fernanda Bicalho (2007, p.37), rompe com essa ideia de poder absoluto, pois não havia uma única instância normativa, e sim, uma pluralidade de espaços de decisão, o que levou a um exercício do poder compartilhado. Essa partilha traduzia-se num grau de autonomia político-jurídica dos corpos constituintes da sociedade, dos magistrados e das instituições”. Isso possibilitava ao governo uma experiência política plural e polissêmica. Cardim (2005) afirmou que atrelado a Coroa havia diversos organismos que eram importantes na sua essência e na complexa engrenagem da administração político/administrativa/judiciária portuguesa, em forma de conselhos, juntas, secretarias, os quais eram constituídos a partir das determinações do rei e de sua auto-organização.

A estrutura jurídica colonial resultou da dinâmica existente entre as normas jurídicas oriundas do Império português adequadas a fatores de ordem econômica, política, local, geográfica, ecológica, humana³⁹. Desse legado, muitos foram os cargos e funções que faziam parte da complexa teia tecida a partir dessas diferentes influências, entre as quais citamos o juiz de fora e o juiz da terra que atuavam nas câmaras e nos conselhos⁴⁰.

As elites locais desempenhavam um papel muito relevante nos quesitos de decisões na esfera administrativa e judicial. Elas exerciam um poder paraestatal principalmente para benefício próprio, seja para resolver questões jurídicas, inocentando-os mesmo cometendo o

³⁹ Conf. a obra de Arno e Maria José Wehling abordando a prática do Direito e o tribunal da relação do Rio de Janeiro, a qual possibilita pensar em alguns aspectos dessa história. WEHLING, Arno e Maria José. **Direito e Justiça no Brasil colonial**. O Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808). Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

⁴⁰ Acerca da justiça no Brasil no período colonial e seus agentes, ver a obra de BICALHO, Maria Fernanda; ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo; MELLO, Isabele de Matos Pereira de. **Justiça no Brasil Colonial**: agentes e práticas. São Paulo: Alameda, 2017.

crime, bem como para utilizar o Estado para benefício próprio, ou seja, usar da máquina pública para ganhar vantagens como indicar pessoas próximas para funções de fiscalização.

No que tange a organização do território e administração da Justiça, havia a divisão em comarcas, termos e julgados. Fonseca (2011, p.141), ao analisar a estruturação da justiça no Reino e na colônia, mencionou que na Metrópole, a “comarca era o território de jurisdição do corregedor, magistrado que tinha atribuições judiciárias, políticas e de “polícia”. Em Portugal, elas coincidiam com frequência com as provedorias, que eram os territórios de jurisdição dos provedores.

Cada capitania tinha suas comarcas. No caso específico da Capitania de Minas, no período colonial foram criadas apenas cinco comarcas abarcando um vasto território. As quatro primeiras foram criadas no séc. XVIII, sendo elas: a Rio das Velhas (também conhecida como Comarca do Sabará), Rio das Mortes, Vila Rica e Serro do Frio⁴¹. A quinta e última criada pela Coroa foi a de Paracatu em 1815, tendo seu território desmembrado da Comarca do Rio das Velhas.

Em cada Comarca havia uma vila que era a sede do poder, sendo conhecida como *Cabeça de Comarca*. Em Minas Gerais, cada comarca havia um ouvidor, o que de certo modo diferenciava-se de outras capitanias pois normalmente havia apenas um ouvidor-geral⁴². Estes eram bacharéis em Direito, normalmente com formação em Coimbra, assumindo seus cargos por meio de nomeação régia, sendo uma de suas principais incumbências aplicar a justiça⁴³.

Na colônia também ocorria esse fato. Muitas vezes o juiz de fora assumia também a função de Corregedor⁴⁴, Ouvidor da comarca e Provedor. Essa questão é perceptível no

⁴¹ Teixeira Coelho ao pesquisar e escrever sobre as comarcas, informou que a criação das comarcas de Minas Gerais no século XVIII foram: Vila Rica em 08 de julho de 1711 e confirmação em 15/12/1712; Rio das Velhas em 17 de julho de 1711 e confirmação em 09/01/1715; Rio das Mortes em 08 de dezembro de 1713; e comarca do Serro Frio em 29 de janeiro de 1714. COELHO, José João Teixeira. **Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, CEHC, 1994. 301p

⁴² Segundo Mello (2014, p.355), “os ouvidores-gerais ou ouvidores de comarca eram os magistrados que estavam à frente das comarcas, que recebiam uma nomeação régia para as ouvidorias e tinham jurisdição sobre todo o território dessa instituição”. Eram responsáveis por acompanhar as atividades das câmaras, realizar as correições, fazer as devassas, concessão de cartas de seguro, fiscalizar a atuação dos alcaides e almotacés, fiscalizar a atuação dos tabeliães, promover as eleições da câmara. Para ter mais informações sobre essas ouvidorias ver a obra de WEHLING, Arno. **Administração Portuguesa no Brasil de Pombal a D. João** (1777-1808). Brasília: FUNCEP, 1986. 243p.

⁴³ Para saber mais acerca do papel da Justiça na Monarquia Portuguesa no Antigo Regime ver a obra: XAVIER, A.B. e HESPANHA, A.M. A representação da Sociedade e do Poder. In: HESPANHA, A.M. **História de Portugal**. Antigo Regime. Lisboa: Editorial Estampa, 1993. V.4. p.121-156

⁴⁴ Mello (2014) ao fazer uma relação entre o Corregedor e Ouvidor no Reino, salientou que lá eram bem distintos os papéis e competências de um e de outro, o que não ocorreu no Brasil. Lá, os corregedores eram funcionários régios e os ouvidores agiam na esfera senhorial. Na colônia foi mantida a figura do ouvidor-geral, possuindo este magistrado as atribuições no âmbito da justiça e da administração que possuíam os corregedores em Portugal. Havia também o ouvidor da Comarca (ouvidores do cível e do crime) eram ligados à estrutura administrativa dos tribunais da Relação da Bahia e do Rio de Janeiro. Para mais informações sobre os corregedores e ouvidores,

Termo de Posse do Dr. José Gregório de Moraes Navarro, nomeado pela Rainha Maria I para ser o criador da Vila de Paracatu do Príncipe, no leste da Capitania de Minas Gerais em 1798. Além de criador da vila, recebeu a mercê do lugar de juiz de fora, do Cível, Crime e Órfãos com graduação de Corregedor. Essa nomeação era feita por Ordem Régia, como se lê abaixo:

E faço saber a vóz Juiz, Vereadores, Procurador; Fidalgos, cavalleiros, homens bons, e povo da Villa do Paracatu, e a outros quaes quer pessoas, a que esta minha carta for mostrada, e o conhecimento della pertencer, que eu hey por bem fazer: Mercê ao bacharel José Gregório de Moraes Navarro, do lugar de Juiz de Fora desta Villa, para o servir com graduação de correição que lhe pertence como creador por tempo de três annos, e o mais que decorrer em quanto, eu não mandar o contrário, o qual elle servisse segundo a forma de minhas ordenações, e com elle haverá o ordenamento próes, e percalços que directamente lhe pertencerem, e por tanto mando-vos lhe deis a posse do dito lugar; e lhe obedeçaes, e cumpraes suas setenças, Juizes, e Mandados que elle por bem de Justiça e meu serviço mandar.⁴⁵

No caso acima citado, quando lhe foram dadas as ordens por meio do Alvará Régio da rainha D. Maria I para execução do seu Real Serviço, o juiz de fora se encarregava de criar a vila, instalar os poderes devidamente constituídos, além de outras atribuições, como ocorreu na criação da vila de Paracatu do Príncipe nos anos do século XVIII.

Como o criador da vila Dr. José Gregório recebeu a função de cuidar da instalação das casas da câmara, cadeia, pelourinho, calçadas, arruamentos, e tudo aquilo que se relacionasse a boa ordem, polícia e segurança pública da mesma Villa, devendo também demarcar o seu Termo na extensão que lhe competir. Foi-lhe atribuída também a função de acompanhar o processo de constituição dos cargos, eleição e posse dos Oficiais da Câmara e, em consenso com eles, definir os limites do território circunscrito à vila. Era também sua função, como representante da Coroa, fazer a dita demarcação, entre outras atribuições relevantes. Era necessário, porém, que todas as medidas fossem comunicadas e aprovada pelo rei ou rainha⁴⁶.

Conforme descrito na nomeação do Dr. José Gregório de Moraes Navarro, foi também nomeado como Juiz de Órfãos. Era comum essa conjugação dos cargos onde o juiz de fora assumia também a função de Juiz de Órfãos. Esse juiz era responsável por defender e

veja a tese de doutoramento de Isabele de Matos P. de Mello. **Magistrados a serviço do rei: a administração da justiça e os ouvidores-gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)**. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da UFF, 2013

⁴⁵: AHU - CU_Livros de Minas Gerais, cod.2108. AHU_CARTm_011, D. 1177. Cópia autentica de todos os autos que se fizerão no estabelecimento da Vila do Paracatu do Príncipe extraída dos livros competentes da câmara da mesma Villa

⁴⁶ AHU - CU_Livros de Minas Gerais, cod.2108. AHU_CARTm_011, D. 1177. Copia autentica de todos os autos que se fizerão no estabelecimento da Vila do Paracatu do Príncipe extraída dos livros competentes da câmara da mesma Villa

conservar os direitos e bens dos órfãos, sendo o cargo existente no Reino desde as Ordenações Manuelinas e mantidas nas Filipinas⁴⁷, ficando essa atribuição ligada ao juiz de fora ou ao juiz ordinário. “Onde não houver Juizes dos Órfãos, os ordinários guardarão e cumprirão em todo o Regimento, o que especialmente eh dado ao Juiz dos Órfãos⁴⁸”.

Mello (2014) ao refletir sobre esse acúmulo de funções ponderou que foram muitos os casos em que houve o acúmulo das funções de ouvidor e juiz de fora. Geralmente isso ocorria quando havia ausência ou morte do ouvidor, então o juiz de fora assumia temporariamente, realizando correições e outras funções próprias do cargo. Em casos em que ocorriam essas substituições, alguns magistrados solicitavam ao rei a promoção para a ouvidoria e por consequência conseguiram a promoção.

Franco (2018) mencionou que foi percebido pela monarquia portuguesa sobre a necessidade expandir o modelo normativo de proteção aos órfãos e seus bens para todo o império português, o que ocorreu por meio do alvará régio de 1612.

No caso em questão, o Dr. José Gregório foi simultaneamente Ouvidor, Corregedor, Provedor⁴⁹. Exerceu assim, um importante papel na regulação da vida social, política e jurisdicional na Comarca do Rio das Velhas e principalmente em Paracatu, em que era também o juiz de fora. Essa cumulação de cargos ocorria em muitos lugares da capitania, onde além da ouvidoria eram também provedor dos defuntos e ausentes⁵⁰. Isso fazia com que esses magistrados tivessem que ter muita habilidade para lidar com diferentes interesses, muitas vezes, conflitantes, bem como, com diferentes grupos integrantes das elites locais, pessoas com as quais tinham que se relacionar e resolver querelas.

Segundo Souza (2012, p.19), os ouvidores podiam ser vistos como mediadores da Coroa em instância local, “tanto em relação às suas funções, quanto pela proximidade com as populações das áreas sob sua jurisdição, ou pelo profundo conhecimento acerca da vida cotidiana e da organização social dessas localidades”. Dessa forma, contribuíam significativamente na administração da justiça

⁴⁷ Ver Ordenações Manuelinas, livro I, título 57 e Ordenações Filipinas, livro I, título 88.

⁴⁸ Ordenações Filipinas - Título LXV: Dos Juizes Ordinários e de Fora, Livro I.

⁴⁹ Souza procurou compreender em sua tese de doutoramento o papel exercido por essa magistratura letrada e trouxe importantes contributos para pensarmos na teia de poder confeccionada na colônia ultramar. Ver: SOUZA, Maria Eliza de Campos. Ouvidores de comarcas na capitania de Minas Gerais no século XVIII (1711-1808): origens sociais, remuneração de serviços, trajetórias e mobilidade social pelo “caminho das letras”. Tese apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2012

⁵⁰ Ver o estudo de Maria Eliza Campos Souza. Relações de poder, justiça e administração em Minas Gerais nos Setecentos - a comarca de Vila Rica do Ouro Preto: 1711-1752. 158 p. (Dissertação), Mestrado em História – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, 2000.

No que tange ao poder da justiça na primeira instância, estava “sujeita à apelação da Ouvidoria ou do Tribunal de Relação mais próximo. Em Portugal, a Casa de Suplicação e o desembargo do Paço consistiam no topo das instâncias recursivas, incumbidas de fazer o julgamento dos processos provenientes de conflitos não resolvidos em instâncias inferiores. Os Conselhos e câmaras municipais desempenhavam papel de grande relevância na administração da justiça nesses rincões da colônia ultramar, sendo os juízes de fora e os juízes ordinários, personagens de representação do poder. Para Schwartz (1979), o concelho era uma unidade básica da estrutura administrativa e judicial lusa, transmigrada para a colônia.

O cargo de juiz de fora foi criado em 1352, no governo de Afonso IV e foram nomeados pelo rei para atuar nos Conselhos do território luso. Tanto em Portugal quanto em suas colônias, o cargo ficava restrito às principais regiões e povoações do Império (FARIA, 2014). Eles eram peças importantes na complexa engrenagem político-jurídica estabelecida na colônia, sendo mediadores entre a Coroa e os conselhos/câmaras, centro de poder local. Nessa linha de raciocínio, Mello (2014) mencionou que esses magistrados se estabeleceram como um grupo auxiliar de grande relevância para a Coroa no que tange a coesão e administração da justiça no Reino e no ultramar.

Observamos que as Ordenações Filipinas, Livro 1 Tit. 64 trata especificamente dos Juízes Ordinários e de Fora, devendo estes, portarem no exercício da profissão, varas vermelhas e os Juízes de Fora, varas brancas, sendo estas, símbolos de seu poder e autoridade. Conforme contido no texto das Ordenações Filipinas, “a vara era e ainda é, a insígnia que traziam os juízes e oficiais seculares em sinal de jurisdição, para que fossem conhecidos, e não sofressem em suas ordens, resistência”⁵¹.

Na colônia ultramar, o cargo de juiz de fora foi criado inicialmente em Pernambuco (1700) e no Rio de Janeiro (1701). Conforme se pode ver no despacho do Conselho Ultramarino⁵², esperava-se que o juiz de fora contribuísse para maximizar a arrecadação dos direitos reais geridos pelas câmaras, levando em consideração os descaminhos que assolavam a Fazenda Real no seio das câmaras. Partiram do entendimento de que o acompanhamento frequente das atividades da câmara feito por um juiz de fora minimizaria a situação. Levou-se em consideração também que esse magistrado faria o acompanhamento das atividades dos camarários e daria seguimento aos pleitos judiciais. Dessa maneira, desempenhariam funções

⁵¹ Código Filipino ou Ordenações e Leis do Reino de Portugal. Livro Primeiro. Op. Cit. Título LXV. p.134. Livro 1 Tit. 64: Do Solicitador dos Resíduos (Conc.) Livro 1 Tit. 65: Dos Juízes ordinários e de fora. disponível em: <http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/l1p134.htm>. Acesso: 20 de julho de 2022.

⁵² Cf.: AHU-PE, cx. 18, doc. 1792. Despacho do Conselho Ultramarino sobre a criação do ofício de juiz de fora para as capitanias de Pernambuco e do Rio de Janeiro, de 13 de outubro de 1699.

administrativas, judiciais e controlariam de algum modo, a autonomia das câmaras (MELLO, 2014). Esse controle foi ainda mais necessário com o desenvolvimento da atividade mineradora no Sudeste e centro oeste da colônia.

Os Juízes de Fora eram nomeados pelo monarca dentre bacharéis letrados com formação jurídica nas Universidades portuguesas, para atuarem por um período de três anos nas comarcas em que eram nomeados. O bacharel podia ser nomeado novamente pelo mesmo posto, como ocorreu com o juiz de fora da Vila de Paracatu do Príncipe, no limiar do século XIX, o Dr. José Gregório de Moraes Navarro que recebeu a mercê de juiz de fora. Em muitos casos, esses juízes de Fora acabavam estabelecendo laços de amizade/afetividade se envolvendo com as redes de poder local, adquirindo bens de raiz⁵³, o que de certo modo, interferia em sua ação de julgo imparcial.

O juiz de fora geralmente não atuava em sua comarca de origem e residia na Vila que se constituía em cabeça da Comarca⁵⁴. Ele era o representante do rei nas povoações em que devia atuar, assegurando o cumprimento das determinações contidas nas ordenações gerais do Reino (CEZARIO, 2012, p. 5). Deviam ser conhecedores do ordenamento vigente e das funções atribuídas a um juiz de fora. Nesse sentido, Marcelo (2010, p. 55) afirmou que:

O ofício de juiz de fora estava na base da hierarquia judiciária e era geralmente o primeiro destino da carreira forense dos magistrados recém-formados em Coimbra. Regulado pelo livro I, título 65 das Ordenações Filipinas, o cargo reunia um conjunto variado de atribuições de cunho jurídico e administrativo. Como oficial letrado, era função deste magistrado zelar pela implementação, defesa e imposição do direito português na esfera municipal, instância em que os usos e costumes locais encontravam-se mais enraizados.

Como podemos perceber nas afirmativas do autor, diversas eram as atribuições dos juízes de fora, estando ainda entre elas, a realização de devassas, fiscalização da atuação dos almotacés e alcaides, fiscalizar as rendas/investimentos das câmaras e a boa administração da justiça. Este cargo era importante para a manutenção do maquinário jurídico português continuar funcionando. Atendiam diversos casos judiciais locais que precisavam de uma resolução e não poderiam ou de preferência não deveriam ser julgados por juízes ordinários.

⁵³ AHU-Minas Gerais, cx. 165, doc. 44 -AHU_CU_011, Cx. 165, D. 12362. Requerimento de José Gregório de Moraes Navarro, Comarca do Sabará, pedindo licença para poder comprar alguns bens de raiz na dita Comarca. AHU-Minas Gerais, cx. 174, doc. 52. AHU_CU_011, Cx. 174, D. 12990. Requerimento de José Gregório solicitando licença régia para adquirir bens de raiz no termo da dita Vila ou respectiva Comarca (1805).

⁵⁴ Ao longo do estudo percebemos que o Dr. José Gregório de Moraes Navarro, juiz de fora de Paracatu do Príncipe, natural de Pitangui, foi nomeado para o cargo em Paracatu do Príncipe, ambas vilas da Comarca do Rio das Velhas, fugindo esse fato a regra geral.

Outro ponto relevante a ser levantado no que diz respeito à estrutura de poder colonial é o fato que diferentemente da metrópole, no Brasil o juiz de fora exercia um papel diferente em relação ao que deveria ser. A Metrópole utilizava esses juízes como forma de consolidação do poder real e conseqüentemente enfraquecer a elite local no âmbito político/ influenciador. Todavia, na colônia esses julgadores muitas vezes coligaram com as elites locais perpetuando o poder das mesmas nas decisões judiciais.

As Ordenações Filipinas, preconizavam que o juiz de fora poderia ser nomeado pelo rei para qualquer lugar, contribuindo para a administração da justiça. A ideia que se tinha é de que esses magistrados atuariam de forma imparcial, levando em consideração que os juízes ordinários, por serem da terra, poderiam ser parciais, embalados laços afetivos ou desafetos.

Os juízes ordinários exerciam importante função no aparato jurídico português, sendo utilizado não somente na metrópole, mas também em suas colônias. Segundo Cezário (2012, p. 7) os Juízes da Terra (ou juízes ordinários) eram “homens bons”. Estes eram conhecedores do código da escrita e eleitos⁵⁵ pela comunidade, por meio do processo de pelouros, da mesma forma que aqueles que se candidataram a vereança os procuradores para comporem as câmaras municipais. A cada ano eram eleitos dois juízes ordinários, os quais deveriam residir na terra e suas atribuições deveriam estar em consonância com as Ordenações do Reino.

Em conformidade com as determinações das Ordenações Filipinas, as câmaras possuíam um papel administrativo e autonomia judiciária de primeira instância. Os oficiais da Câmara eram os juízes ordinários, por três ou quatro vereadores e um procurador, exercendo assim, o poder local e estabelecendo uma complexa teia de relações, interligando o poder local a outras instâncias de poder na colônia.

Com a instalação das câmaras nas vilas, os juízes tornavam-se responsáveis pela justiça local e as milícias ficavam com a responsabilidade de manter o controle sobre os espaços dos concelhios; havendo também a divisão dos ofícios judiciários e administrativos, os quais eram de acesso às pessoas mais ricas do lugar (Fonseca, 2011).

Em relação aos Juízes Ordinários ou Juízes da terra, não havia exigências com relação à formação jurídica, ou que fossem letrados (conhecedores da legislação romana). Dedicavam-

⁵⁵ “Era um tipo de eleição indireta. Os representantes das melhores famílias da terra, os homens bons reunidos na casa da câmara, indicavam seus eleitores. Estes, apartados em três pares, organizavam, cada qual, uma lista tríplice com os nomes dos que escolhessem para futuros vereadores. Um oficial régio ou senhorial, em geral o ouvidor, ou, na sua falta, o juiz mais velho em exercício, conferia as listas e formava com os nomes mais votados três róis definitivos que se encerravam em bolas de cera, chamadas pelouros. Na primeira semana de dezembro de cada ano, diante do povo reunido em seção especial da câmara, era escolhido um menino que tirava de um cofre contendo os pelouros uma das listas com o nome dos oficiais que exerceriam a governança no ano seguinte. (BICALHO, 2001, p.192)

se às causas em que se aplicavam os forais, ou seja, o direito local. Sua jurisdição era representada por meio de um bastão vermelho que empunhavam (2 por cidade).

Geralmente esses juízes ordinários faziam parte da nobreza do lugar e estavam entre os principais da terra, mantendo-se na esfera do poder e respeitados por seus contemporâneos. Mariane Alves Simões, em sua tese de doutoramento em que pesquisou os juízes ordinários e os juízes de fora em mariana, capitania de Minas Gerais, afirmou que “alguns desses juízes, além da busca e das solicitações por patentes e mercês, também se consagraram Cavalheiros da Ordem de Cristo⁵⁶ ou se tornaram Familiares do Santo Ofício” (SIMÕES, 2020, p. 112)

Os juízes ordinários eram parte do aparato legal português e exerciam as funções legais locais, ou seja, eles realizavam os julgamentos de casos jurídicos que aconteciam dentro da vila na qual eles pertenciam, fazendo uso do direito costumeiro e dos forais⁵⁷. Dessa forma, desafogavam boa parte dos processos que de outra forma precisam ser julgados por outros juízes. Eles estavam na base do aparato jurídico português realizando os julgamentos menores que não precisavam ser realizados por instâncias mais formais como os juízes de fora.

Essa função era realizada por pessoas da própria localidade na qual não necessitavam passar por qualquer preparação e instrução formal, para que os tornasse plenamente aptos e instruídos nas ordenações legais para assumir esse cargo. Com essa análise é possível entender que eles não necessariamente utilizavam as ordenações legais para realizar o julgamento, mas sim através de tradições e costumes locais não escritos.

É percebido no trecho de Schmachtenberg a influência que as elites possuíam em escala regional, nesse caso mesmo o imperador não conseguia impedi-los de exercer poder local, visto que esta situação era prejudicial para o monarca pois diminuía seu poder.

Neste sentido, podemos observar que a elite local realizava alianças com os juízes ordinários dando-lhes benefícios ou muitas vezes os tornava parte de suas famílias, dessa maneira, garantiam uma certa imunidade fiscal e judicial de suas ações. O juiz ordinário fazia parte da elite local e trabalhavam na mesma vila em que estavam, o que possibilita a corrupção judiciária, uma vez que a própria elite era quem julgaria seus crimes.

Para fazer frente com essas elites regionais que exerciam muito poder e influência nas localidades e a fim de concretizar um Estado centralizado unicamente na figura do rei foi criada a função de juiz de fora que deveria rivalizar e impedir essa corrupção local como afirmado por Comissoli (2008, p. 249):

⁵⁶ A Ordem de Cristo era uma ordem religiosa-militar portuguesa, e os hábitos de Cristo eram pedidos pelos coloniais que dispunham dos serviços mais valorizados pela Coroa

⁵⁷ Ver estudo de Plácido e SILVA. **Vocabulário jurídico**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 2003.

Por ser indicado pela Coroa portuguesa e mais tarde pela brasileira o juiz de fora é habitualmente descrito como um emissário do poder central, cuja função é desarmar autonomias locais, em particular por ser responsável por presidir a Câmara da vila na qual é lotado, mas veremos que esta afirmação deve ser relativizada, quando não totalmente abandonada.

Os juízes de fora eram parte da base da estrutura normativa portuguesa, como afirmado por Marcelo (2010), eles eram a primeiro destino de carreira jurídica quando se forma na universidade, nesse sentido, assim como os juízes ordinários, realizavam muitos julgamentos e decisões vistos que estavam na base jurídica, ou seja, atendiam as demandas locais.

A figura desses juízes era de extrema importância para o império português e a estruturação e manutenção do poder localizado no rei já que esse conflitava com os poderes das localidades. Assim, para a manutenção da centralização do poder e impedir a corrupção local os juízes de fora realizavam seus julgamentos com o fim de propagar o poder real.

Neste cenário, para impedir as elites de influenciarem os juízes de fora existiam uma série de critérios que deveriam ser atendidos, sendo elas: não atuar na comarca que nasceu, não poder atuar na mesma comarca por mais de 2 anos, entre outros impedimentos, esses critérios eram colocados com a tentativa de barrar a influência das elites e restringi-las mesmo com o apoio de juízes ordinários.

Sendo um símbolo do poder do rei, os juízes de fora, deveriam executar seus julgamentos de forma legal, passando pelo método de julgamento correto, saber operar e utilizar corretamente as normas do ordenamento, mas também deveriam cercear as tentativas de abuso de poder local, bem como, lesar a coroa, como por exemplo, não pagar os tributos a ela devidos.

Apesar desta ser a função dada aos juízes de fora pela coroa, muitas vezes, como ocorreu no Brasil, os juízes de fora descumpriam seu papel de impedir os abusos locais e se aliaram com essas elites.

Segundo Boxer, a inclusão de um juiz de fora - com a eliminação dos juízes ordinários – e o início de uma tutela mais próxima da Coroa sobre a eleição dos demais funcionários não significou o controle acirrado sobre a Câmara. Haveria mesmo a permanência da independência do órgão frente ao vice-rei e não raro os mesmos se queixavam da cooptação ou subserviência dos magistrados de Sua Majestade (1965, p. 75).

As elites locais, portanto, representavam a personificação do poder local e influenciaram de algum modo, Portugal, mesmo que em escala micro. Em nível regional, devido seus poderes, necessitou-se colocar um limitador ao que as elites locais poderiam fazer,

nesse caso foi atribuída a função de observar e limitar o poder dessas elites locais aos Juízes de Fora. O fato de não serem da região dificultava a conexão a ponto de as decisões jurídicas serem influenciadas ou utilizarem dos seus cargos para evitar sanções a suas ações. É importante ressaltar que o juiz de fora representaria o poder real e a centralização do Estado já que desempenhavam o papel de opositores a eles e aos juízes ordinários que muitas vezes acabavam por beneficiá-las.

Apesar de toda essa construção de imagem histórica de limitadores e membros do aparato jurídico do Estado no qual eles deveriam conferir julgamentos mais justos no Brasil, muitas vezes esses mesmos juízes acabaram por se apadrinhar ou estabelecer relações parentescos com essas elites. Isso ocorria devido a lição dos juízes de fora e o benefício dado a eles por essa elite, em troca dessa ajuda e de sua ajuda nas investigações e julgamentos, além de ocorrer de poderem entrar nessas famílias através do matrimônio após o período de 2 anos de seu cargo (apesar de terem que renunciar a ele para poderem ficar na localidade).

Mesmo perdendo seu cargo como parte do Estado burocrático quando esses juízes ingressam nessas famílias ganhavam o apoio e as conexões que essas elites possuíam e podiam subir na carreira política ou jurídica. Como dito anteriormente, era uma carreira da base jurídica, sendo a primeira opção dos formados, dessa forma muitos juristas desejavam alcançar cargos maiores e de mais reconhecimento, o que poderia ser ofertado por essas elites como cargos de ouvidores ou membros da câmara ou de alguma câmara de justiça.

Dessa forma é notável a diferença atribuída aos juízes de fora na realidade prática de suas ações, visto que enquanto em Portugal seria um limitador do poder local e reafirmação do poder central, no Brasil muitas vezes os Juízes de Fora apenas perpetuam o poder local no qual teria ainda mais poder já que controlavam as câmaras municipais e teriam o apoio dos juízes locais (juízes ordinários).

Ainda com as diversas modificações na norma lusa, a coroa conservou o poder de fazer a nomeação dos juízes de fora. Esta realidade é percebida no Título LXV do Livro I das Ordenações Filipinas “[...] os Juízes ordinários e outros, que Nós de fora mandarmos, devem trabalhar, que nos lugares e seus termos, onde forem Juízes, se não façam malefícios, nem malfeitorias. E fazendo-se, provejam nisso, e procedam contra os culpados com diligência

Por fim, Simões (2020) ponderou que, no que tange às atribuições dos juízes de fora e juízes ordinários, as Ordenações Filipinas, no título “Dos Juízes Ordinários e de Fora”, no Livro I, delegaram as suas obrigações, as quais iam além do que na contemporaneidade se se configuram na função jurisdicional. As Ordenações elencaram uma série de incumbências para os juízes ordinários que abarcavam desde os procedimentos contra os que cometeram

crimes no termo de sua jurisdição, compartilhar das reuniões da Câmara, tomada de decisão acerca dos bens móveis e de raiz, contribuir na escolha do juiz de vintena, vistoriar os trabalhos realizados nas de estalagens, fixação de preços, dentre outras atribuições⁵⁸

Segundo Arno e Maria Wehling, a diferenciação de funções e atribuições entre juízes ordinários e juízes de fora acontecia apenas em algumas vilas e cidades e, sobretudo no século XVIII, com o crescimento da população e a relativa complexidade das relações sociais e das instituições político-administrativas. Entendemos que tanto os Juízes de Fora quanto os Ordinários foram agentes sumamente relevantes na efetivação da administração da justiça no Império português na América.

Considerações finais.

Ao final desse exercício intelectual foi possível entender e caracterizar as influências históricas dos magistrados na estrutura judiciária, na representação dos Juízes de Fora e em âmbito local com os Juízes da terra em território luso e ultramarino. Nesse sentido, nós apegamos aos argumentos de Hespanha que demonstrou por meio de estudos como Portugal se apoiou sobre os magistrados na administração político/jurídica, entre eles, os juízes de fora.

Ao longo do estudo foi possível observar as influências e o papel dos juízes de fora e dos juízes ordinários na administração da justiça nas localidades que atuaram e no processo de difusão das leis e normas régias nas câmaras da América Portuguesa.

Percebemos que na justiça em primeira instância realizada na câmara, alguns autores apontaram equilíbrio entre as determinações régias e os usos e costumes de cada localidade, mas, de modo geral, norteavam o trabalho pautando-se nas normas contidas nas Ordenações do Reino, alegando muitas vezes que atuavam conforme os códigos portugueses.

A pesquisa proporcionou-nos a compreensão de que os juízes ordinários eram representações do poder local, onde pessoas da região eram escolhidas para atuar como juízes, todavia não lhes cobravam formação acadêmica e conhecimentos da magistratura, dessa forma, usavam os direitos costumeiros vigentes na colônia.

Apesar de possuírem um papel de suma importância na estrutura judicial portuguesa tanto o juiz ordinário quanto o juiz de fora possuíam papéis importantes e bem definidos quanto aos julgamentos, bem como sua função na sociedade. Todavia, no Brasil Colônia

⁵⁸ Ordenações Filipinas - Título LXV: Dos juízes ordinários e de fora, Livro I. Disponível em: <http://www.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/Acesso> em 20 de dezembro de 2022.

aconteceu muitas vezes que esses representantes da justiça efetuaram alianças com as elites locais o que acarretava no aumento do poder e influência dos mesmos, bem como, possibilitava uma relativa impunidade, levando em consideração os laços estabelecidos.

Como podemos perceber, ao longo deste estudo foi possível compreender que os cargos de juiz de fora e juiz ordinário foram importantes durante o período da colônia. Havia na prática algumas diferenças entre suas funções e lugar social. Percebemos alguns pontos de inflexão entre eles: podemos citar a forma de acesso ao cargo, sendo o juiz ordinário um cargo eletivo na câmara local e os juízes de fora, eram nomeados pelo rei, por meio de Alvará régio. Outro ponto consiste na formação jurídica, sendo os juízes ordinários pessoas sem formação no campo do direito, já o juiz de fora era um magistrado. No que tange a sua origem, o juiz de fora não era da região, tenho sido poucos os juízes que conseguiram atuar em sua comarca de origem, já, o juiz ordinário era um homem da terra, geralmente um membro da elite local. Julgavam na primeira instância. No que se refere a abrangência do cargo, os bacharéis possuíam a alçada superior, recebiam ordenados e emolumentos, além de terem maiores responsabilidades no que tange ao exercício da função e um maior reconhecimento social.

Ambos tinham que residir na comarca onde atuavam, a diferença é que o juiz de fora residia na vila *cabeça da comarca*, conforme estabelecido nos regimentos, visando facilitar o acesso ao espaço de sua jurisdição e o juiz ordinário, morava na vila onde atuava. Geralmente eram os presidentes das câmaras municipais liderando as reuniões, demonstrando assim, o poder de liderança que possuíam nas vilas onde atuavam. Na ausência dos mesmos, assumia a direção dos trabalhos o vereador mais velho.

O cargo de juiz de fora foi extinto em 1832 já no Império, quando se deu a promulgação do Código do Processo Criminal, ocasionando mudanças na estrutura da administração judiciária no Império. Quanto ao juiz ordinário, em 1874 o acesso ao cargo passou a ser trienal e por nomeação régia, sendo suprimido nos anos 1880.

Temos noção de que o tema é por demais interessante e que traçamos nas laudas aqui apresentadas somente algumas notas introdutórias, pautando na produção historiográfica e na análise de alguns documentos, mas que, permanecem muitas indagações que podem ser pontos de inflexão para outros trabalhos.

Referências

BICALHO, Maria Fernanda. Inflexões na política imperial no Reinado de D. João V. **Anais de História de Além-mar**. Vol. VIII, 2007, Lisboa, Ponta Delgada, pp.37-56.

BICALHO, Maria Fernanda; ASSIS, Virgínia Maria Almoêdo; MELLO, Isabele de Matos Pereira de. **Justiça no Brasil Colonial: agentes e práticas**. São Paulo: Alameda, 2017.

BICALHO, Maria Fernanda Baptista. As câmaras ultramarinas e o governo do império. In: FRAGOSO, João; GOUVÊA, Maria de Fátima; Bicalho, Maria Fernanda Baptista (Coord.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séc. XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CARMIGNANI, Maria Cristina Da Silva. **A justiça no Brasil Colônia**. São Paulo, 2018.

CARDIM, Pedro. "Administração, Governo e Política: Uma reflexão sobre o vocabulário do Antigo Regime". In: BICALHO, Maria Fernanda & FERLINI, Vera L. do Amaral. **Modos de governar**. Ideias e práticas políticas no Império Português. São Paulo: Alameda Editorial, 2005, p.p. 45-68.

CEZARIO, Leandro Fazollo. **A estrutura judicial no Brasil Colonial: criação, ordenação e implementação**. Ano 1 (2012), nº 9, 5249-5259 / <http://www.idb-fdul.com>

COELHO, José João Teixeira. **Instrução para o governo da capitania de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, CEHC, 1994. 301p

FARIA, Diogo. **Juízes indesejados?** A contestação aos juízes de fora no Portugal medieval (1352-1521). Cadernos do Arquivo Municipal, n. 2, p. 19-37, 2014.

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

FRANCO, Renato. **Órfãos e expostos no império luso-brasileiro**. O Arquivo Nacional e a História luso-brasileira. 2018. Disponível em: [Órfãos e Expostos no Império Luso-Brasileiro \(arquivonacional.gov.br\)](http://arquivonacional.gov.br). Acesso: 10 de dezembro de 2022

MARCELO, Cristiane Maria. **Os embates de um juiz de fora: Balthazar da Silva**. Lisboa na Capitania do Rio de Janeiro (1787-1796). 2010.

MELLO, I. de M. P. de. **Os ministros da justiça da América portuguesa**. Revista de História, [S. l.], n. 171, p. 351-381, 2014. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2014.89016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/89016>. Acesso em: 24 dez de 2022.

_____. **Magistrados a serviço do rei: a administração da justiça e os ouvidores-gerais na comarca do Rio de Janeiro (1710-1790)**. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, 2013.

SCHMACHTENBERG, Ricardo. Os juízes almotacés e as redes familiares em rio pardo, 1811-1830. X Encontro Estadual de História. **O Brasil no Sul: cruzando fronteiras entre o regional e o nacional**. 26 a 30 de julho de 2010. Santa Maria. Rio Grande do Sul. Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

SIMÕES, Mariane Alves. **Entre o juiz ordinário e o juiz de fora**: execução da justiça local e as ações cíveis de Mariana na primeira metade do século XVIII. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2020.

SILVA, Plácido e. **Vocabulário jurídico**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Forense, 2003.

SOUZA, Maria Eliza de Campos. **Ouvidores de comarcas na capitania de Minas Gerais no século XVIII** (1711-1808): origens sociais, remuneração de serviços, trajetórias e mobilidade social pelo “caminho das letras”. Tese apresentada à Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2012

_____. **Relações de poder, justiça e administração em Minas Gerais nos Setecentos** – a comarca de Vila Rica do Ouro Preto: 1711-1752. 158 p. (Dissertação), Mestrado em História – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, 2000.

SUBTIL, José Manuel. Os poderes do centro. In: MATTOSO, José (Dir.). **História de Portugal**: O Antigo Regime. Lisboa, Editora Estampa, 1998.

XAVIER, A.B. e HESPANHA, A.M. A representação da Sociedade e do Poder. In: HESPANHA, António Manuel (coord.). **História de Portugal**. Antigo Regime, Lisboa: Editorial Estampa, 1993. V.4. p.121-156

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. **Justiça ordinária e justiça administrativa no Antigo Regime** – O caso do brasileiro. RIHGB, a. 172, n. 452, jul./set. 2011.

_____. **Direito e Justiça no Brasil colonial**. O Tribunal da Relação do Rio de Janeiro (1751-1808). Rio de Janeiro: Renovar, 2004. p.4.

WEHLING, Arno. **Administração Portuguesa no Brasil de Pombal a D. João** (1777-1808). Brasília: FUNCEP, 1986. 243p.

Capítulo V

DOI 10.5281/zenodo.7734761

FONTES E CHAFARIZES NO COTIDIANO DA BAIXA IDADE MÉDIA PORTUGUESA: género, imaginário e espaços de sociabilidade

Gisele Freitas Estrela
Mário Jorge Lopes Neto Barroca

122

Introdução

A pesar de um urbanismo medieval mais contido em Portugal compreendemos o cuidado das administrações locais em colocar as fontes e chafarizes em pontos estratégicos. Muitas de nossas estruturas estão próximas das cercas de antigas cidades fortificadas, perto das portas principais que davam início a importantes vias medievais primárias e secundárias. Estas portas também se situavam próximas a rossios, que no século XVI começa a se moldar como local de feiras e mercado, "elemento de interligação entre a cidade e o mundo rural envolvente"; ponto de encontro dos moradores e de viajantes (SIMPLICIO, 2003, p.15).

Assim como populações e cidades crescem próximas a rios, as fontes também atuavam como polos de atração para os moradores; facilitavam o cotidiano dos afazeres diários como a limpeza da casa, abastece os viajantes ou comerciantes de passagem pelos lugares e são pontos de encontro dos vizinhos da vila (MARTÍN e VILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2012, p.136).

Para além dos documentos, temos lendas e cantigas que descrevem o uso dessas infraestruturas. Quando estavam no interior das muralhas, ficariam em terrenos, adossados a cerca, "marginalmente em relação ao tecido urbano". As praças como conhecemos na época moderna, e exemplo das francesas e italianas – centrais – só aparece em meados do século XV-XVI em território português, numa configuração do espaço público dos municípios que se torna frequente: o mercado dá lugar a um entorno equipado geralmente por um edifício da câmara, uma igreja, um pelourinho, a cadeia e outros elementos (TEIXEIRA e VALLA, 1999, p.26).

Compreender as zonas que envolvem a localização das estruturas de nosso estudo é fundamental para a percepção das mesmas. O posicionamento de fontes e chafarizes

acompanha, de certa forma, a esta evolução do urbanismo. Eram estruturas essenciais nos planeamentos de novas vilas e cidades; de novos conceitos e do pensamento do bem comum. Um equipamento coletivo que compõe o "mobiliário" da cidade e o conjunto de elementos assimilativos do lugar. Para além disto, a Baixa Idade Média assiste a uma série de modificações no que tange a "noção de conforto"; emprega o sentido de comodidade do espaço, dimensionamento adequado da estrutura, sua localização e a privacidade para seus usuários.

Até então, ir até a fonte buscar água era uma tarefa que despendia imensa energia e tempo e esta tarefa era realizada em sua maioria pelas mulheres, provedoras do lar. O objetivo de melhorar o acesso à água também parece ter desempenhado um papel fundamental; algumas vias inclusivamente eram construídas ou reparadas para tornar jornada mais acessível. Muitas vilas portuguesas – principalmente as fronteiriças – localizavam-se em terrenos acidentados e de grande altitude. Sair e voltar à zona amuralhada transportando um jarro ou um cântaro de água ou mesmo cesto de lavandaria era certamente uma tarefa árdua. Existiam ainda inúmeros outros riscos como assaltos ou abusos contra as mulheres (MAGNUSSON, 2001, p. 29).

As estruturas se localizavam a priori fora da vila – extramuros – e num período mais avançado na cronologia, intramuros, próximas às portas. Este facto pode ser visto, por exemplo, em alguns dos desenhos de Duarte d'Armas e na própria localização atual das fontes. Algumas estão desde a época Moderna inseridas dentro da urbe, pois foram incorporadas pelo crescimento da cidade. Com efeito, algumas cidades possuíam algumas dezenas destas infraestruturas na malha urbana, mas a água nem sempre era boa para beber (o cano poderia ser de chumbo, por exemplo); logo, uma água de qualidade se encontrava somente em meios externos à vila. Esta proximidade com a zona amuralhada é uma constante em nosso estudo; salvo pouco exemplares isolados, a maioria das estruturas se encontram próximas às portas principais: ou fora da vila ou em alguns casos em seu interior que denotam a sua importância para época em que fora erigida.

Género Feminino. Pluralidade de Contextos

É comum encontrarmos na iconografia e na literatura profana e eclesiástica (comona Bíblia, por exemplo) o género feminino ligado às fontes, poços e chafarizes. Alguns autores,

como Ana Rodrigues Oliveira (2015), falam-nos que o trabalho da mulher nesta altura era uma extensão de seus afazeres domésticos. Desde o feudalismo, uma mulher casada era estritamente “do lar” (BEAUVOIR, 1975, p. 144) e só saía de casa se fosse às proximidades para concluir alguma tarefa: ir a fonte era uma dessas ocasiões, sendo comum observarmos a imagem de mulheres a retirar a água em seus cântaros; elas geralmente caminhavam até as fontes levando seus vasilhames. A viagem se repetiria por várias vezes ao dia devido a demanda de água e a impossibilidade de carregar a quantidade suficiente. Este ato, de ir até a fonte, desempenhou certamente uma função comunitária, social e utilitária (MAGNUSSON, 2001, p. 134).

Ainda que a sociedade medieval discriminasse as mulheres pelo género, existia a oportunidade de, por exemplo, elas se socializarem: seja próximo às portas, em mercados ou nas praças. Era o ponto de encontro para colocar as conversas em dia – vide as fontes de chafurdo (mergulho). As “lavandarias públicas”, como as fontes, desempenharam também esta função social, proporcionando uma cômoda situação para que mulheres respeitáveis passassem um tempo juntas fora do lar (MAGNUSSON, 2001, p. 146; TRINDADE, 2012, p. 369).

Comparando com rios e poços, as fontes eram seguras: a água que forneciam era geralmente saudável e os usuários não se colocavam em risco suas vidas. Os acidentes fatais associados a sistemas de água complexos geralmente envolvem trabalhadores, não usuários, e eles não parecem ter sido comuns. Nas inquirições de Northamptonshire (Inglaterra), em um censo sobre causas de mortes, aparece a percentagem de 5.9% de mulheres que morreram ao cair e se afogar no poço público (BITE, 2002, p. 212).

Se olharmos para a literatura também é maioria absoluta as alusões do género feminino nesta atividade, afinal, o provimento de água era tarefa exclusiva destas senhoras que, para Cláudia Opitz (1990), ficavam a cargo de gerir o abastecimento da casa e prover a alimentação dos seus. Vale ressaltar que a água era mais utilizada para fins de preparação da comida e na limpeza das roupas e nem tanto para beber. A confecção do vestuário da família – bem como sua manutenção – também era trabalho destas senhoras que por vezes iam às fontes para lavar as vestimentas: isto era supostamente proibido; lavar a roupa na Baixa Idade Média causava certamente uma grande sujidade na água.

Processos de branqueamento, por exemplo, denotavam o uso de cinzas; nas Posturas de Lisboa (XV) há um regulamento que proíbe esta atividade num Chafariz da Rua Nova, com coimas especificadas para tal infração, como já vimos no capítulo anterior (anexo I). Todo o aparato das fontes públicas trazia estes problemas no âmbito da higiene. Práticas tradicionais

como ir até um ribeiro lavar as roupas da casa transferem-se para a urbe. Pelas proibições e multas encontradas no *LPAnt*, presumimos que teria setornado comum esta prática de lavar roupas pelas fontes da cidade.

Algumas localidades solucionaram o problema após construir uma calha delavagem específica, que levava a água a um tanque secundário destinado somente a este propósito. Muitos lavatórios públicos eram providos de fontes e chafarizes. Em Vilar deMaçada há um grande tanque alimentado pela água da fonte ameaçada que ali se encontra: ainda hoje é possível ver moradores a lavar roupas. Não devemos esquecer que este é um espaço de mulheres e poderia ser perigoso por estar eventualmente fora das vilas (MARTÍN e VILLANUEVA ZUBIZARRETA, 2012, p. 145; SEGURA GRAIÑO, 2006, p. 13).

A elas não era permitida a entrada nos locais dos mosteiros ou conventos para retirar água. As Monjas da Abadia de Godstow (Oxfordshire, Inglaterra) proibiram, por exemplo, mulheres “leigas” de ter acesso às instalações do Convento – entretanto, pediram a seus superiores que procurassem um local fora de suas dependências para estefim. Em Lichfield (Inglaterra) o decano da Catedral queixava-se ao Bispo Geoffrey Blythe das mulheres que buscavam água no local: estas estriam causando um grande escândalo a população. Em contrapartida, em alguns lugares da Europa, os “aguadeiros” ou transportadores de água eram do sexo feminino. Cadernos de contas de Siena, do ano de 1285, traziam os impostos sobre dez destes ofícios, todas mulheres; eram a classe mais baixa dos contribuintes. Transportadoras de Água da cidade de Paris só poderiam extrair água das fontes e chafarizes públicos durante a noite; mesmo assim, fariam somente se o tanque estivesse completamente cheio. Eram obrigadas a esperar escurecer para que, no momento certo, coletassem a água necessária em seus baldes (MAGNUSSON, 2001, p. 19; p. 139; p. 142).

O Imaginário. A Fonte como pretexto

As fontes fazem parte de um universo idílico, sendo por vezes elementos de um cenário figurativo (de sentido figurativo), onde ir até ela se torna uma desculpa para outros atos além do óbvio. Aparecem como detentoras do sobrenatural: fazendo fluir a vida, numa alusão sacra - *"Quem beber desta água terá sede outra vez, mas quem beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede. Ao contrário, a água que eu lhe der se tornará nele uma fonte de água a jorrar para a vida eterna"* (João 4:13-14) - ou sendo utilizada em fins profanos.

O imaginário traz lendas de mouras encantadas e de donzelas em busca do amor

– que por vezes iam puras a “buscar água” e outras para derramar lamúrias e desilusões. Em verdade, ela intercorre em poesias de outros autores e em outras tipologias literárias. Um tema em particular é recorrente durante a Idade Média: a “Entrevista na Fonte”. Para Méndez Ferrín (1966) este é o local onde os amores se encontram; não sendo esta, entretanto, a única forma apresentada de ‘entrevista’. O autor cita em primeiro lugar a analogia argumental do tema em algumas cantigas.

Sendo um espaço de sociabilidade tanto em meios urbanos quanto em meios rurais a água uma necessidade básica do ser humano, sendo assim, as pessoas certamente sempre se encontravam perto dela. Por isto, podemos supor que tanto em Pero Meogo quanto em outros textos, a fonte é, na verdade, um cenário de pretexto.

A menina vai a fonte para lavar os cabelos (para ver o amigo, para esperar o amor); todas as ações têm como resultante o encontro. Isto a literatura francesa já mostra nas “Fontaines Songs” que têm como única diferença das galego-portuguesas o facto de que a menina passa muito tempo perto das águas – evidenciado em quase todos os desfechos. Méndez Ferrín fala-nos do poema mais característico deste movimento: o *Mauberjon*. “*Mauberjon s’est main levée / diorée buer i ving / A la fontaine est alée: / Or en ai dol. / Diex, Diex! or demuere Mauberjon a l’ave trop (...) Par vos sarai batue, j’ai trop demorée*”. Na poesia francesa, o tema do encontro não é evidenciado; isto somente acontece a partir do século XVI. Alguns autores afirmam que este pormenor elucida que o movimento literário desta altura ocorreu da Península Ibérica para a França, deslocação contrária ao que autores como o francês Alfred Jeanroy atestam.

Na sua obra *Les Origines de la Poésie Lyrique en France au Moyen Age* (1969), Jeanroy afirma que as cantigas portuguesas eram imitações das francesas.

(...) le chansonnier du Vatican ont passé de France en Portugal, et que la poésie portugaise n’a fait qu’en modifier quelques détails. Sur la façon dont ils ont été traités, on peut être plus affirmatif et dire que l’imitation française y est évidente. (JEANROY 1969, p. 334).

Tratar de ir à fonte fazer o que quer que fosse traz um “lirismo elusivo” nas cantigas Galego-portuguesas (XIII), já em França, mesmo que tardiamente, este facto se torna explícito: “(...) *con realismo limpo e crú, ao acto sexual realizado na fonte e mesmo á inmediata preñez da moza, do cal ela se queixa amargamente*” (MÉNDEZ FERRÍN, 1966, p. 102). A menina medieval galego-portuguesa vai à fonte para lavar e pentear os cabelos, a

francesa, para lavar roupa. E quanto à “constância” deste tema? Qual a importância da Fonte para além deste imaginário?

Para melhor esclarecer estes questionamentos o autor de “O cancionero de Pero Meogo” faz-nos voltar algumas centúrias, mais precisamente no século VI com São Martinho de Dume e suas pregações contra o paganismo ainda “sobrevivente” na Galiza. Em seu sermão “Da correcção dos rústicos” (*De correctione rusticorum*), São Martinho fala do oculto envolto nas águas; diz dos muitos demônios que, expulsos do céu, presidemos rios e as fontes; os homens, ignorantes de Deus, os adoram como deuses e oferecem-lhes sacrifícios. Este é um dos tópicos abordados pelo santo, o culto das águas e o culto à natureza, que se manifestava principalmente na crença do poder de elementos ligados à água.

Em outro momento, repreende os homens que renunciaram ao diabo – seu culto em ações – mas que retornavam aos antigos hábitos pagãos de acender velas nas fontes, bem como jogar comida e vinho a elas, num claro sinal de culto. “(...) *Lumes acesos juntode, lançar pão e porventura flores, etc. nas fontes, como oferendas (...)*” (CHAVES, 1957, p. 257).

Esta “adoração” é permanente na mitologia popular (folclore) e na poesia dos séculos XIII, XIV e XV como culto da fecundidade e de renovação – a exemplo das fontes da juventude (ASENSIO, 1970, pp. 239-240). “*Me inclino a creer que se trata de un tema internacional, pero la literatura francesa lo recoge por vez primera y desparrama a todos los vientos*” (ASENSIO, 1970, p. 240). Encontramos em vários exemplos literários o termo «fonte», por exemplo, em cancioneros populares, cantigas de amigo (e de escárnio) e em várias obras de trovadores medievais, pois superstições ou antigas crenças tendem a influir grandemente na esfera cultural e folclórica de um povo (CHAVES, 1957, p. 265).

Diferente dessa abordagem está a Bíblia, onde a fonte significa consolo e vida eterna. Em seu primeiro livro, Génesis, novamente temos a figura feminina a retirar água da fonte com o cântaro: “*Eis que estou junto à fonte de água; seja, pois, que a donzela que sair para tirar água e à qual eu disser: Peço-te, dá-me um pouco de água do teu cântaro*” (Gn 24:4). Para a questão simbólica, diferente da propriedade mágica do ocultismo, na Bíblia a fonte é claramente sinônimo de vida eterna. De conforto para os que dela bebem.

E quem vai à fonte além da donzela? Pero Meogo utiliza da imagem do cervo em todas as cantigas que referem-se ao nosso tema. O cervo, durante a Idade Média, carregava uma “existência ideal”, simbologia subjetiva de vários atos dos homens mas totalmente interligada à sua parte física – atributos físicos, força, velocidade, etc. Para além destas cantigas de Pero Meogo, o cervo aparece, segundo Méndez Ferrín, em mais dois trovadores medievais: Vidal e Joan Meendiz de Beesteyros ou Briteiros (MÉNDEZFERRÍN, 1966, p. 56).

A alusão ao cervo sempre nos aparece sob a forma de comparação que se pode comprovar com o uso intensivo de palavras de ligação das quais se destaca a conjunção “como”, (como um cervo). Quando aparece “ferido” pode significar os males do amor sofrido. Nas cantigas de Meogo, ainda podemos observar que o cervo sempre surge conexo com a figura da água, “(...) *com esceición da cántiga IV*”. Figura como género masculino nos versos, a idealização simbólica do namorado. O autor comenta como exemplo a Cantiga de número VIII, na primeira estrofe, o “*namorado í vem / nesta fonteseguídea bem.*” E, já na segunda, é o animal que o substitui: “*Poilo cervo í vem, / esta fonte seguídea bem*”. É claro que não somente de subjetividade inocente sobrevivem as nossas indagações. Alguns autores galegos propõem que a imagem deste animal desponte nas cantigas para esconder comportamentos, alguns de índole sexual numa clara herança do paganismo hispânico; outros citam um antigo costume das Calendas de Janeiro, festas que acontecem geralmente no início do ano, em honra a deuses gentílicos, em que alguns homens se vestiriam de cervos para cometer atos libertinos (CHAVES, 1957, p.2677; MÉNDEZ FERRÍN, 1966, pp. 61-64).

Giovanni Boccaccio (1313-1375) também nos mostra esta questão do “encontro na fonte”. Diferente da subjetividade dos trovadores galego-portugueses, as cenas demonstradas em seu «Decameron» (escrito logo após a grande Peste de 1348 e finalizado provavelmente em 1353) são “reais fantasias” fictícias de uma galera na cidade de Florença, sempre a passar bons tempos próximos a belas fontes – para beber, cantar e recitar poemas: “*Depois ergueram-se, a fim de se dedicarem a diferentes prazeres (...) Reunidos em redor da bela fonte, comeram com alegre entusiasmo*”. O tema é recorrente em todas as dez jornadas do poema, exceto na de número IX (BOCCACCIO, 1353, vol. 2, p.735; PIRAS, 2012, p.11).

Durante os feriados, nas procissões religiosas ou «entradas» de reis e príncipes, as fontes ganhavam novos adornos para atrair ainda mais os que passavam: com distribuição de vinhos; as cidades ou distritos/bairros competiam em “generosidade”, faziam delas derramar vinho branco ou tinto; hidromel, e até mesmo leite, “*E à frente dos Filles-Dieu, tinha uma fonte de que um de tubos/canos jorrava leite ; um vinho tinto e um vinho branco e uma de água; e pessoas tenans taças de prata para fornecer bebida que ele voudroient*” (Charles VII em Paris, 1437).

É também perto delas que se ofereciam espetáculo, cavalgadas e cenas alegóricas. Para a entrada do jovem rei Henrique VI em Paris, em Dezembro de 1431, «no bueiro em Saint-Denis, tinha em cima e ao redor da fonte uma tenda de seis faixas (...) e na bacia/ fonte tinha três sereias muito belas». Em Viena, na Dauphine, em 1490, no caminho do cortejo do Rei Charles VIII, uma grande fonte fora batizada «do Bem e do Mal» porque as duas bocas

jorravam naquele dia vinho tinto e vinho branco; da terceira corria uma bebida doce, mas da outra uma bebida amarga; uma rapariga vestida personificava a *Virtude* e uma outra o *Prazer* (HEERS, 1990, p. 327).

Nas Cantigas de Santa Maria⁵⁹ nossas estruturas aparecem somente como objeto simbólico que é. A cantiga de número 103 (*Quen a Virgen ben servirá*, 3ª estrofe) um monge encontra uma "*mui crara e mui fremosa*" fonte num jardim, onde lava as suas mãos. Já na cantiga número 344 (*Os que a Santa Maria saben fazer reverença*) mostra uma trégua entre mouros e cristãos, quando ambos acampam em Sevilha. Estavam os inimigos em lados opostos de uma igreja, mas utilizavam da mesma fonte para se refrescare dar de beber aos animais: "*E tan cerca essa noite / ãus d' outros albergaron, / que mais cerca non podían; | e na font' abeveraron / séus cavalos a beveren, / e tanto non braadaron / que s' oíssen nen se vissen / soubéssen connocença*" (Stanza V, CSM n°344).

As fontes têm, na maioria das vezes, a festa, o convívio e um "cenário" visível ao seu redor. Um espaço cultural, "estimulado de sentidos e emoções" onde as pessoas dançam, amam, conversam, lêem e pecam. Em cenas passadas em jardins, por exemplo, quando se é representado casais apaixonados, sempre temos uma fonte evidenciada (FREITAS, 2015, p. 91).

Em Siena, em 1343, os nobres e companheiros, artesãos, mulheres, meninos, clérigos e camponeses se divertiram, bebiam, dançavam e cantavam juntos "sem uma pitada de escândalo" na praça principal da cidade, o *Campo*. A ocasião para essas festividades, tão magnífico que o cronista Agnolo di Tura del Grasso achou "incrível escrever ou contar" sobre eles, foi o primeiro jorro de água em uma nova fonte cívica. Embora os sistemas hidráulicos complexos já fossem construídos por toda a Europa Ocidental, a capacidade de aproveitar e direcionar o fluxo de água ainda não era tão comum para ser considerado como corriqueiro. Os celebrantes de Siena eram mais "hidraulicamente sofisticados" – a cidade contava com fontes públicas há um século e meio, mas a criação de uma nova estrutura ainda era motivo para festas e comemorações inesquecíveis (MAGNUSSON, 2001, p. 2).

O Livro das Fortalezas de Duarte D'Armas

⁵⁹ Fonte: <http://www.cantigasdesantamaria.com/>

O *Livro das Fortalezas* é como uma janela para o cotidiano de algumas vilas medievais. Duarte d'Armas, sob encomenda de D. Manuel I, percorreu e inventariou, por volta de 1509-1510, toda a linha fronteira luso-castelhana juntamente com seu criado; desenhou a vista panorâmica de vilas, arrabaldes e de seus personagens, com pormenores fidedignos para relatar ao monarca as condições em que se encontravam as fortificações do Reino. Representa as redes hidrográficas dos lugares, bem como a topografia e as condições do ambiente; se inserem na “(...) *representação do entorno das vilas, com plantações, terrenos, cursos de água e chafarizes que o caracterizam*” (MOREIRA, 2012, p. 43).

Os debuxos por nós utilizados provém do fac-simile Ms. 159 da Casa Forte do Arquivo Nacional da Torre do Tombo (1990). Voltando ao nosso objeto de estudo, o escudeiro do Rei dá-nos informações importantíssimas, entre elas: localização da fonte, tipologia, quem se utilizaria e inclusive sobre a qualidade da água. Das cidades que possuem a representação destas estruturas temos toda a fronteira do norte: Caminha, fl.114vº; Valença, fl.111; Castro Laboreiro fl.104; Vinhais, l.90vº; Bragança, fl. 89 e Miranda do Douro, fl.83; e duas localidades a leste, na divisa com a Estremadura, Ouguela, fl.30 e Alandroal, fl.19. Todas as fontes se localizam fora das vilas representadas, sendo fácil perceber que ficam em caminhos estreitos saídos de uma das portas, e que passa-nos a noção de uma grande dificuldade em chegar até ela.

A primeira fonte dos debuxos de Duarte d'Armas é a da vista este de Alandroal (anexo III); a estrutura de tipologia monumental e espaldar se encontra fora da zona amuralhada, não estando sequer perto do arrabalde. Vê-se no detalhe que é coroada por ameias e, acima do tanque, possui um brasão real. O facto de estar em meio rural remete-nos a questão da salubridade da água, que estaria longe das lixarias da vila. Em Mirandado Douro, vista Este (anexo VI), é o único fólio com a designação "chafariz"; uma estrutura monumental com grande tanque à frente do espaldar, que conta com as armas da coroa e ameias. Os detalhes são tão surpreendentes que nos é possível dizer da disposição dos blocos de granito da construção, em aparelho isódomo. Fontes de Mergulho aparecem na vista à norte de Ouguela (anexo IX), mas o destaque fica a cargo da representação de seus usuários, à exemplo de três senhoras a retirar água com seus cântaros, tornando-se possível admirar "cenas de género". Na vista sul de Montalvão, outro grupo de mulheres retiravam água de um poço (anexo XI); que fortalece ainda mais a ideia de que eram elas que frequentavam, em sua maioria, estes locais.

Algumas estruturas não aparecem nas vistas, mas tem a indicação de onde se localizam, bem como a qualidade da água - numa espécie de guião. Em Castro de Laboreiro,

tirada da banda do sul (anexo VIII), o armeiro-mor compartilha as vivências no dia-a-dia de sua empreitada; e deve ter usufruído da água da fonte, pois deixa-nos uma nota de que era muito boa. Outras estruturas parecidas e fora da zona amuralhada, de planta quadrada, cantaria aparente e ameadas aparecem na banda este de Caminha (anexo V) e na banda do noroeste em Vinhais (anexo VII), que figura, inclusivamente, na parte das plantas das fortificações.

Das fontes de nosso estudo, duas fazem parte do Livro das Fortalezas. No fôlio 89, de Bragança Oeste (anexo IV), há uma nota a dizer que por trás de uma torre existe uma fonte. Utilizando a priori ferramentas como Google Earth, traçamos possíveis locais em que a estrutura poderia estar nos dias de hoje. Numa visita de campo, deparamo-nos com a Fonte do Jorge, exatamente no local apontado por Duarte d'Armas, atrás de uma das torres do castelo e ao lado do rio Fervença. Outro caso interessante é a de Valença do Minho, banda do norte (anexo X) onde, ao lado de um cruzeiro encontra-se uma fonte de mergulho. Faz-se necessário ater-se aos detalhes da vista: a fonte fica em frente a uma das portas e à sua frente o Rio Minho. Utilizando também das tecnologias geográficas, foi possível comparar o desenho do século XVI com uma imagem atual da fortificação de Valença do Minho; para nossa surpresa, a fonte - atual - estava exatamente no mesmo local, que atualmente é incrementado com 3 grandes tanques e um chafariz de espaldar.

Apesar de não aparecer no *Livro...*, a visita em Évora Monte levou-nos a este universo idílico de Duarte d'Armas; do alto do castelo era possível ver longe, no horizonte, o Chafariz de Santo Estêvão (Anexo II) escondido entre algumas encostas. O caminho nos dias de hoje, íngreme e tortuoso, não deve ter sofrido grandes alterações.

São pormenores que acabam por aduzir-nos – intencionalmente ou não – à vivência daqueles lugares e que nos permitem ver através de seus olhos como eram as coisas naquela altura.

Referências

ALMEIDA, Carlos Alberto Ferreira de; BARROCA, Mário Jorge. **História da Arte em Portugal: o gótico**, Lisboa: Editora Presença, 2002.

ASENSIO, Eugenio. **Poética y Realidad en el Cancionero Peninsular de la Edad Media**, Biblioteca Románica Hispánica, Madrid: Editorial Gredos S.A., 1970.

BARROCA, Mário Jorge. “A construção de fontes na epigrafia medieval Portuguesa, séc. XIV e XV”, IN **Olhares sobre a História: estudos oferecidos a Iria Gonçalves**, Porto: Casal de Cambra, Caleidoscópio, 2009, pp.89-96.

BEAUVOIR, Simone de. **O Sexto Sexo: os fatos e os mitos**, volume 1, Lisboa: Livraria Bertrand, 1975.

BITEL, Lisa M. **Women in Early Medieval Europe, 400-1100**, Cambridge: Medieval TextBooks, University Press, 2002.

BOCCACCIO, Giovanni. **Decameron**, volumes 1 e 2, trad. e prefácio Urbano Tavares Rodrigues, Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

BORGES ABEL, António. "Vilas de Fundação Medieval no Alentejo", **Tese de Mestrado em Recuperação do Património Arquitectónico e Paisagístico**, Évora: Universidade de Évora, 1995.

CHAVES, Luís. "Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade, S. Martinho de Dume: «De Correctione Rusticorum»", IN **Bracara Augusta**, Braga: Revista Cultural da Câmara Municipal de Braga, Vol. VIII, N° 3-4 (37-38), Julho-Dezembro, 1957, pp. 243-278.

HEERS, Jacques. **La Ville au Moyen Âge en Occident: paysages, pouvoirs et conflits**, Paris: Librairie Arthème Fayard, 1990.

JEANROY, Alfred. **Les Origines de la Poésie Lyrique en France au Moyen Age**, Paris: Librairie Honoré Champion, Éditeur 7, 1969, pp.308-338.

MAGNUSSON, Roberta J. **Water Technology in the Middle Ages: cities, monasteries, and waterworks after the Roman Empire**, Oklahoma: The Johns Hopkins University Press, University of Oklahoma, 2001.

MARTÍN CEA, Juan Carlos e VILLANUEVA ZUBIZARRETA, Olatz. "La Cultura del Agua en la Castilla Medieval: Aspectos Inmateriales", IN **Caminhos da Água, Paisagens e Usos na Longa Duração**, coord. Manuela Martins, Isabel Vaz de Freitas e Maria Isabel del Val Valdivieso, Braga: CITCEM, 2012, pp.125-142.

MÉNDEZ FERRÍN, X. L. **O Cancioneiro de Pero Meogo**, Vigo: Centro de Estudos Fingoy, Editorial Galaxia, 1966.

MOREIRA, Rafael. "Idear a Arquitetura", IN **A Arquitetura Imaginária: pintura, escultura, artes decorativas**, Lisboa: Museu Nacional de Arte Antiga, 2012, pp.33-62.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues. **O dia-a-dia em Portugal da Idade Média**, 1ª edição, Lisboa: Esfera dos Livros, 2015.

OPITZ, Claudia. "O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500)"; in DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres no Ocidente: a Idade Média**, Vol. 2, Porto: Edições Afrontamento, 1990, pp.353-453.

PIRAS, Antonella. **La rappresentazione del paesaggio toscano nel Trecento**, Firenze: Firenze University Press, Disponível em: <<http://digital.casalini.it/9788866552840>>, Acesso em: 26 set., 2012.

SEGURA GRAIÑO, Cristina. "Los Oficios del agua", IN **Vivir del Agua en Las Ciudades Medievales**, coord. M^a Isabel del Val Valdivieso, Valladolid: Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, Serie: Historia, Estudios de História Medieval, n^o7, 2006, pp.11-24.

SIMPLICIO, Maria Domingas V.M. "Évora: Origem e Evolução de uma Cidade Medieval", IN **Revista da Faculdade de Letras**, Porto: Geografia 1 série, vol. XIX, 2003, pp.365-372.

TEIXEIRA, Manuel C.;VALLA, Margarida. **O Urbanismo Português: séculos XIII-XVIII**, Portugal-Brasil, Lisboa: Livros Horizontes, 1999.

TRINDADE, Luisa. "A água nas cidades portuguesas entre os séculos XIV e XVI: a mudança de paradigma", IN M. M. Lozano Bartolozzi & V. Méndez Hernán, (coord. e ed.), **Patrimonio cultural vinculado con el agua: paisaje, urbanismo, arte, ingeniería y turismo**, Mérida: Editora Regional de Extremadura, 2012, pp.363-376

Fontes Impressas

Livro das fortalezas = *Fac-simile do ms. 159 da Casa Forte do Arquivo Nacional da Torre do Tombo*, Lisboa.

LPant. = *Livro das Posturas Antigas*, ed. de Maria Teresa Campos Rodrigues, Lisboa, 1974

..

Seção II

134

Religião e Religiosidade

Capítulo VI

Doi 10.5281/zenodo.7734828

DA TRIBUTAÇÃO DOS RENDIMENTOS DAS IGREJAS EM MOÇAMBIQUE

Nelson Ernesto Cossa
Alcides Malavone Alberto Nobela

135

Introdução

Lado a lado, as pessoas colectivas religiosas das diversas formas vêm acompanhando o homem e a sua evolução. Hoje, nalguns casos estas são ou foram partes integrante do Estado (caso de Portugal e Igreja Católica) nos termos da Lei n.º 4/71 de 21 de Agosto, Lei que aprova as bases relativas à liberdade religiosa (BLR), continuado na Lei n.º 16/2001, de 22 de Junho e noutros presa-se pelo distanciamento entre o Estado e a Religião (caso de Moçambique), nos termos do artigo 12 da Constituição da República de Moçambique de 2004.

Dentro da aproximação e/ou afastamento das pessoas colectivas religiosas do Estado, os princípios de laicidade e liberdade religiosa, que serão objecto de análise mais adiante, foram conhecendo debates e serviram de alicerce para justificar a união ou afastamento relacional. São esses princípios que os Estados recorrem para definir a tributação ou não das pessoas colectivas religiosas. Alguns países como Portugal (Lei n.º 16/2001, de 22 de Junho) optaram pela tributação nos rendimentos nos casos das actividades daquelas sem fim religioso, outros como Angola optaram pela não tributação total.

Em Moçambique, formalmente, o regime jurídico em vigor, embora em desuso, que regula as pessoas colectivas religiosas, data do tempo colonial, Lei n.º 4/71 de 21 de Agosto, segundo qual os rendimentos daquelas pessoas colectivas não podem ser tributadas. A aprovação da Lei n.º 15/2002, de 26 de Junho, Lei de Bases do Sistema Tributário Moçambicano (LBSTM), veio a cimentar a ideia de isenção da tributação, sobretudo, quando no seu artigo 59, n.º 1, alínea c) dispõe que as *"entidades de bem público, social ou cultural, quando estas não tenham por objecto actividades comerciais, industriais ou agrícolas ficam isentas do Imposto sobre os rendimentos de pessoas colectivas –IRPC"*.

Entendimento diferente consta da Proposta de Lei da Liberdade Religiosa e de Culto em curso a sua aprovação na Assembleia da República, que irá constituir na verdade, a primeira lei nacional de raiz no sector que prevê a tributação dos rendimentos das entidades, associações e instituições de ensino religiosos ao dispor no seu n.º 3 do artigo 46 que *"para efeito de apuramento de rendimento tributável, as liberalidades concedidas pelas actividades ou projectos das entidades religiosas, são consideradas custos ou perdas do exercício, fiscalmente dedutíveis à matéria colectável do Imposto"*.

Esta proposta de Lei levanta debates e contraposições por parte dos representantes das igrejas, que reunidos na cidade da Beira, defenderam a declaração da inconstitucionalidade daquela proposta por ser [*"irresponsável, irrelevante"*, e por *"não reflectir o país"* nem *"representar a classe religiosa"*⁶⁰]. Defenderam na mesma oposição que a proposta viola os princípios da liberdade religiosa e laicidade e não respeita o princípio da razoabilidade, por isso, tornar-se-á numa lei não cumprida. Outro argumento levantado tem que ver com a violação do princípio da legalidade por não se tributar os curandeiros, os partidos políticos e as associações.

Outro debate que envolve as pessoas colectivas religiosas que mereceu destaque na referida reunião tem que ver com a exigência destas construírem edifícios convencionais para fins de culto e da necessidade de ter uma contabilidade organizada.

Mesmo sabendo da importância dos vários pontos acima levantados, neste artigo, pretende-se discutir a possibilidade legal de sobre os rendimentos das pessoas colectivas religiosas, com particular atenção as entidades (igrejas) e organizações religiosas, incidir tributação fiscal conforme previsto na proposta de lei. Se a tributação é legal e, em caso de resposta afirmativa, que tipo de tributo melhor se enquadra, numa visão jurídico – económica, dentro da disciplina jurídica de Finanças Públicas e Fiscalidade, sem prejuízo, mesmo que seja a título acessório, de buscar elementos de reflexão nas outras disciplinas jurídicas e conexas.

Os vários desafios e debates acima identificados são actuais e dos poucos estudos jurídico-científicos já realizados sobre a relação entre as pessoas colectivas religiosas e Estado no país, nenhum discute de forma particular a tributação dos rendimentos das igrejas, o que torna esta pesquisa única, inovadora e de grande interesse, capaz de contribuir teórica e prática pedagogicamente e na evolução legislativa do regime jurídico de tributação destas e na sua relação para com Estado moçambicano.

⁶⁰ Extracto do Discurso do Lázaro Mabunda, porta-voz das Igrejas Unidas de Moçambique durante o encontro realizado no dia na cidade da Beira, Província de Sofala.

Para a elaboração do presente trabalho, recorreu-se à pesquisa qualitativa, e foram utilizados os métodos hipotético-dedutivo combinado com a hermenêutica-textual, por se mostrarem mais adequados na interpretação correcta e compreensão dos textos legais e obras de natureza jûris-científico.

E, para materialização dos métodos acima, recorreu-se às seguintes técnicas: i) hermenêutico-textual: que consistiu na interpretação dos textos legais e proposta de lei que regulam a tributação dos rendimentos das pessoas colectivas religiosas, manuais e artigos científicos nesse sentido para validar cientificamente a tese defendida sob ponto de vista legal e ii) pesquisa bibliográfica: incidiu na busca de informações de interesse relevante para o tema nos manuais, artigos científicos e revistas jus-científicas que discutem a matéria objecto do tema, o que permitiu uma visão rica e possibilitou-nos estudar os entendimentos convergentes e divergentes num paralelismo comparativo entre Moçambique, Angola e Portugal, tendo sempre em conta os ensinamentos desenvolvidos por Lakatos e Marconi, Sales e Richardson.⁶¹

Em termos estruturais, o trabalho encontra-se dividido em três partes, que constituem, também, os três objectivos específicos, sendo a primeira dedicada a analisar as questões essenciais que marcam a relação das igrejas e o Estado Moçambicano, os princípios de laicidade e liberdade religiosa, a segunda destinada que faz um breve resumo do enquadramento do tributo no geral, os seus conceitos e características e a terceira e última, reservada a examinar a legalidade da tributação dos rendimentos das actividades das entidades e associações religiosas, com destaque na exploração da proposta de lei de liberdade religiosa e de culto e da natureza jurídica do hipotético tributo a incidir sobre os rendimentos das actividades religiosas, e por último seguem as conclusões.

⁶¹ MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 5ª Edição São Paulo: Atlas, São Paulo, 2003, p. 98-99 e 104-105;174-213;
SALLES, Walter. *A Hermenêutica textual de Paul Ricoeur: Aportes à compreensão da identidade cristã*. Revista do Dpto, de Teologia da PUC/Brasil. ISSN 1676-3742. Agosto/2012. p. 248.
RICHARDSON, Roberto Jerry. *Pesquisa social: Métodos e Técnica*. 3a Edição. Revista e Ampliada. São Paulo: Atlas. 1999. p. 190-193.

QUESTÕES ESSENCIAIS QUE MARCAM A RELAÇÃO DAS IGREJAS E O ESTADO MOÇAMBICANO

Das pessoas colectivas religiosas e suas fontes de rendimentos.

Terminologicamente tratar-se-á neste trabalho as pessoas colectivas religiosas de igreja ou casas de culto ou ainda por entidade, associação ou instituições de ensino religiosa, associação religiosa consoante se mostrar necessário. Com isto, não queremos desviar a nossa atenção e foco às igrejas (entidade e associações religiosas). A Proposta de Lei sobre a liberdade de religião e de culto em marcha para aprovação na Assembleia da República, apresenta alguns conceitos de interesse neste trabalho.

"Artigo 3

(Definições)

Para efeito da presente Lei, entende-se por:

- a) (...);
- b) (...);
- c) **actividade religiosa** – aquela realizada, com o objectivo de exaltar, disseminar e propagar uma religião;
- d) **associação religiosa** – toda organização, nacional ou estrangeira, cujos membros estão ligados a uma entidade religiosa e que prosseguem fins humanitários, filantrópicos e sociais;
- e) (...);
- f) **confissão religiosa** – O conjunto de princípios doutrinários derivados dos mandamentos que assentam nos livros sagrados;
- g) **entidade religiosa** – comunidade regida por princípios específicos emanados por uma confissão religiosa;
- h) **instituições de ensino religioso** – aquelas que são concebidas para o ensino religioso e que estejam ligadas a uma entidade religiosa.
(...)"
- i) (...);
- j) (...);
- k) (...);
- l) (...);
- m) **local de culto** - lugar onde de forma permanente são realizados os cultos;
- n) (...);

Não sendo tema de debate para este trabalho, estranha-se a exclusão de terminologias familiares aos membros das próprias organizações religiosas ou com fins religiosas, como as expressões igrejas, casa de culto, em substituição com a expressão entidade. Não muito clara é a distinção entre a entidade religiosa e o local de culto, se cada designação tem a sua personalidade jurídica ou o local de culto está inserido na entidade.

Mais clara ou com processo simplificado foi a Lei de Liberdade Religiosa Portuguesa, Lei nº 16/2001, de 22 de Junho⁶², no seu artigo 20, ao esclarecer que por pessoas colectivas religiosas deve-se entender a igreja ou comunidade religiosa. A mesma lei define a igreja ou comunidade religiosa como sendo uma *"comunidades sociais organizadas e duradouras em que os crentes podem realizar todos os fins religiosos que lhes são propostos pela respectiva confissão"*.

Para ter-se ideia das fontes dos rendimentos das igrejas, socorremo-nos da Mattos e Rocha que na sua pesquisa sobre o consumo dos fiéis da Igreja Universal Reino do Deus, uma organização brasileira com representação em Moçambique afirmam que:

O dízimo cumpre papel fundamental na obtenção da prosperidade apregoada pela Teologia da Prosperidade. Seu pagamento existe desde a criação do homem e é o meio pelo qual os indivíduos podem refazer a sociedade com Deus (desfeita na ocasião do pecado de Adão e Eva), habilitando-se a se beneficiar das promessas divinas. Assim, pagar o dízimo e dar ofertas são duas das principais formas pelas quais o crente pode provar sua fé. (...) Além do dízimo - previsto na Bíblia e obrigação dos fiéis - há ainda os desafios financeiros, ou sacrifícios propostos pelos pastores. Tais desafios consistem numa doação maior, chegando ao valor de automóveis, imóveis e pertences de luxo. Dessa maneira o fiel demonstra sua fé, já que esta se mede pelo tamanho do risco que se assume no ato da doação⁶³.

Na Bíblia Sagrada é possível encontrar alguns estratos ou fazendo menção do dízimo e ofertas em 2 Coríntios 9:7 – *"cada um dê conforme determinou em seu coração, não com pesar ou obrigação, pois, Deus ama quem dá com alegria"*; Marcos 12:41-44 – *"afirmo que esta pobre viúva colocou na caixa de ofertas mais do que todos os outros (...)"*; Levítico 27:30 – *"todos dízimos da terra – seja dos cereais, seja das frutas – pertencem ao senhor (...)"*; Lucas 6:38 – *"Dêem e será dado a vocês (...)"* provérbios 3:9-10 – *"honre o senhor com todos recursos e com os primeiros frutos (...)"* e Deuteronómio 10:22 – *"separam o dizimo de tudo o que a terra produzir anualmente"*.

Caso para dizer que o dízimo, ofertas e doações são as principais fontes de renda das igrejas. Na realidade moçambicana, para algumas igrejas, as ofertas são diversificadas, podendo assumir o papel de sacrifício, aposta para prosperidade, desafios financeiros e outros desafios.

⁶² Publicada no Diário da República, Nº 143, de 22 de Junho de 2001.

⁶³ MATTOS, Rosa Maria e ROCHA, Everardo. *Consumo dos fiéis da igreja universal do reino de Deus*. DCS – departamento de comunicação social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2010. p. 5.

Breve resumo dos princípios da Laicidade e Liberdade Religiosa

a) Laicidade

Nos termos do n.º 1 e 2 do art.º 12 da Constituição da República, a República de Moçambique é um Estado laico, assentando tal laicidade, na separação entre o Estado e as entidades e associações religiosas. Assim, a laicidade do Estado moçambicano significa neutralidade do mesmo, isto é, “*neutralidade religiosa do poder político*”⁶⁴, implicando “*não assunção de tarefas religiosas pelo Estado e neutralidade, sem impedir o reconhecimento do papel da religião e dos diversos cultos*”⁶⁵.

Do princípio da laicidade decorre “*não só a ausência de uma religião oficial do Estado como a impossibilidade de as instâncias políticas interferirem nas decisões do foro religioso, sendo a vice-versa igualmente verdadeira*”⁶⁶. Assim, o princípio da laicidade comporta dois sub-princípios basilares, o *da neutralidade religiosa do Estado*, no sentido de que o Estado não adopta nenhuma religião, daí que não se confunde com nenhuma delas e; o *do pluralismo religioso*, no sentido de que o Estado convive com quaisquer religiões, nenhuma podendo desconsiderar, desde que conformem-se “*com as leis do Estado*”⁶⁷.

Nesta lógica, a laicidade comporta uma tripla proibição⁶⁸: (i) proibição do Estado em intervir na organização das igrejas; (ii) proibição de discriminação estadual entre igrejas; (iii) proibição de intervenção das igrejas no Estado.

Entretanto, a separação entre o Estado e as entidades e associações religiões (a sobredita neutralidade) não significa desconhecimento da existência das entidades e associações e das suas actividades por parte do Estado, até porque, “*nada impede mesmo que se firmem laços de cooperação delas com o Estado em diversos domínios*”⁶⁹.

Diferentemente do que sucedia na vigência da Constituição de 1975, Constituição da Primeira República, em que se previa que “*A República de Moçambique é um Estado laico, nela existindo uma separação absoluta entre o Estado e as instituições religiosas*” (sublinhado nosso) (Cfr. n.º 1 do art.º 19 da Constituição da República Popular de Moçambique de 1975,

⁶⁴ GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Direito Constitucional de Moçambique*, Maputo, 2015, p. 234

⁶⁵ MIRANDA, Jorge, *Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade*, Revista do Ministério Público do Rio de Janeiro n.º 60, Abril/Junho, 2016, p. 192.

⁶⁶ GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Angola e a Liberdade de Religião*, Revista do Direito de Língua Portuguesa, n.º 7 (Janeiro/Junho de 16): 131-140, pág. 133; GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Direito ...*, *op cit*, p. 238.

⁶⁷ Cfr. n.º 3 do art.º 12 da CRM

⁶⁸ ROCHA, Joaquim Freitas da e BARBOSA, Andreia, *Equívocos a propósito da laicidade do Estado (perspectiva jurídico-constitucional)*, Revista Jurídica Portucalense / Portucalense Law Journal N.º 30, 2021, p. 143.

⁶⁹ MIRANDA, Jorge, *Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade*, ..., *op cit*, Pág. 191

publicada no BR, I Série, N° 1, 25 de Junho de 1975), na actual estrutura constitucional adopta-se um “*modelo da separação cooperativa* entre o poder político e o fenómeno religioso⁷⁰”, conforme se extrai da interpretação do artigo 12 da Constituição, porquanto, **o Estado colabora com as actividades desenvolvidas pelas entidades e associações religiosas, conforme também resulta do art.º 7 da Proposta de Lei em análise.**

b) Liberdade religiosa

A liberdade religiosa engloba, no seu âmbito normativo, “*direitos individuais de liberdade religiosa e direitos colectivos de liberdade religiosa*”⁷¹. Os *direitos individuais de liberdade religiosa*, correspondendo a uma dimensão negativa, implicam os direitos de ter, não ter, deixar de ter religião, escolher, manter ou abandonar a religião e, por sua vez, os *direitos colectivos de liberdade religiosa*, de que são titulares as entidades e associações religiosas institucionalmente consideradas, incluem o direito à auto-organização, o direito à organização do culto e à assistência religiosa dos crentes.

Ademais, a liberdade religiosa, além de implicar que o Estado a ninguém imponha qualquer religião ou a ninguém impeça de professar determinada crença, implica também que o Estado deve permitir ou propiciar a quem professar determinada religião ou crença os deveres que dela decorrem em termos razoáveis, pois, “*se o Estado, apesar de conceder aos cidadãos o direito de terem uma religião, se puser em condições que os impeçam de a praticar, aí não haverá liberdade religiosa*”⁷².

BREVE ENQUADRAMENTO JURÍDICO DO TRIBUTO NO GERAL

O tributo *imposto* é o único que a Constituição da República de Moçambique (CRM) estabelece um regime de garantia da sua criação e estabelece a base da sua incidência, da taxa tributável, dos seus benefícios e garantias, impedindo assim o alargamento e agravamento da base de incidência nos termos dos números 2 e 3 do artigo 127 da CRM. Ao contrário do que acontece com o tributo imposto, quanto aos demais tributos legalmente previstos (imposto, taxa, contribuições especiais ou contribuições financeiras) a CRM é silenciosa, não se vislumbrando nenhuma garantias constitucionais, quer da base da sua incidência, quer da

⁷⁰ GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Direito ...*, *op cit*, pág. 240

⁷¹ CANOTILHO, J. J. Gomes, e MOREIRA, Moreira, *Constituição da República Portuguesa Anotada*, Volume I, 4.ª edição, revista, reimpressão, Coimbra, Coimbra Editora, 2014, p. 152.

⁷² MIRANDA, *op cit*, p. 409.

limitação do seu alargamento ou agravação, pelo menos de forma expressa, o que pode se traduz numa fragilidade para a segurança da confiança contributiva, pois, os contribuintes estarão adstritos às vontades do regulador municipal ou governamental que oscila de ciclo eleitoral para outro.

Quanto ao regime jurídico-legal dos tributos no ordenamento jurídico moçambicano, este acha-se previsto no artigo 3, da Lei n.º 2/2006 de 22 de Março, Lei que estabelece os princípios e normas gerais do ordenamento jurídico tributário moçambicano (LGT – Lei Geral Tributária).

a) O conceito e classificação do tributo.

Descaracterizando o tributo, Carvalho⁷³ apresenta seis acepções jurídicas como: a) quantia em dinheiro; b) prestação correspondente ao dever jurídico do sujeito passivo; c) direito subjectivo de que é titular o sujeito activo; d) sinónimo de relação jurídica tributária; e) norma jurídica tributária matriz que importa as regras criadoras do tributo; e f) norma, facto e relação jurídica, ao mesmo tempo.

Agora, o que vem a ser o tributo? O sistema jurídico moçambicano enquadra o tributo na vertente pecuniária, dentro da actividade financeira do Estado e define-o como:

a receita derivada instituída pelas entidades de direito público, compreendendo os impostos, as taxas e contribuições nos termos da constituição e das leis vigentes em matéria financeira, destinando-se o seu produto ao custeio de actividades gerais ou específicas exercidas por essas entidades.⁷⁴

A doutrina ocupou-se também na definição. Iniciamos a nossa busca do conceito analisando a posição da Costa⁷⁵ que define o tributo como uma:

relação jurídica existente entre o Estado e contribuinte, uma vez implementada determinada situação fáctica prevista na lei como autorizadora dessa exigência, cujo objecto consiste na prestação pecuniária,

⁷³ CARVALHO, Paulo de Barros Carvalho. *Curso de direito tributário*. 22ª Edição, São Paulo: Saraiva, 2010, p. 19.

⁷⁴ Crf: Artigo 9 da Lei Nº 4.320, de 17 Março de 1964, Lei que Estatui Normas Gerais de Direito Financeiro para elaboração e controle dos orçamentos (...).

⁷⁵ COSTA, Regina Helena. *Curso do Direito Tributário: Constituição e Código Tributário Nacional*. São Paulo, Saraiva. 2009. p. 105.

não revestida de carácter sancionatório, e disciplinada por regime jurídico próprio.

Do conceito acima há que ressaltar a nossa concordância com os sujeitos da relação tributária previstos (*Estado e o contribuinte, que por regra é particular*), não obstante, a limitação do tributo à implementação de uma situação fáctica pode não abarcar as situações específicas e até atípicas de figuras que compõem o tributo no ordenamento jurídico nacional, o exemplo das contribuições especiais e as demais contribuições.

Na sua discussão sobre a Teoria do Imposto, Waty⁷⁶ conceituado doutrinário tributário pátrio, define o tributo como uma "prestação patrimonial definitiva, publicada por Lei, em sentido lato, a favor de uma entidade pública para satisfação de necessidades públicas, sem carácter de sanção e independência de vínculos anteriores".

Como se nota, Waty foi cauteloso na produção do seu conceito, possibilitando uma abrangência maior e criando condições para tributação de qualquer espécie, tal definida como tributo, sem importar a ligação com realidade fáctica anterior. Aqui a prestação é devida e exigível sempre que prevista e vencida. Somos de alinhar com este conceito.

Na classificação dos tributos⁷⁷ encontra-se o imposto, a taxa, as contribuições especiais e as demais contribuições.

"ARTIGO 3

(Classificação dos tributos).

1. São tributos, para efeitos desta Lei:
 - a) os **impostos** nacionais e autárquicos;
 - b) as **taxas**, nacionais e autárquicas;
 - c) as **contribuições especiais**, nacionais e autárquicas; e,
 - d) as **demais contribuições financeiras** estabelecidas por lei a favor de entidades públicas, desde que a gestão das mesmas seja da competência da administração tributária".

Identificados os tributos com previsão legal, importa agora encontrar o enquadramento jurídico tributário do tributo a ser obtido dos rendimentos das igrejas.

TRIBUTAÇÃO DOS RENDIMENTOS DAS ACTIVIDADES DAS ENTIDADES E ASSOCIAÇÕES RELIGIOSAS.

⁷⁶ WATY, Teodoro Andrade. *Direito Tributário*. Editora W&W Editora. Maputo, 2013, p.249.

⁷⁷ Crf: No n.º 1 do artigo 3 da Lei n.º 2/2006 de 22 de Março-Lei que estabelece os princípios e normas gerais do ordenamento jurídico tributário moçambicano (LOTM) e alíneas e) e g) dos n.º 1 dos artigos 17 e 51 da Lei 1/2008 de 16 de Janeiro que aprova o regime financeiro, orçamental e patrimonial das autarquias locais e Sistema Tributário Autárquico (RFA).

De antemão a questão que se coloca relativamente ao regime jurídico fiscal das actividades religiosas é se as entidades e associações religiosas podem ser sujeito passivo duma obrigação tributária (obrigação de imposto), isto é, se elas têm personalidade tributária passiva?

A personalidade tributária implicando a susceptibilidade de ser sujeito de relações jurídicas tributárias (Cfr. n.º 1 do art.º 15 da Lei n.º 2/2006 de 22 de Março-LBSTM), a personalidade tributária passiva traduz-se na susceptibilidade de ser sujeito passivo da relação jurídica tributária. Ocorre que, em princípio, só pode ser devedor da obrigação de imposto quem sobre o qual se verifiquem os pressupostos tributários, conforme se extrai do art.º 40 da LBSTM ao estabelecer que *“Os direitos e deveres resultantes da relação jurídica tributária nascem com o preenchimento dos pressupostos da legislação tributária”*.

Neste sentido, Teodoro Waty⁷⁸ ensina que

A pessoa relativamente à qual se verificarem os pressupostos tributários, ou o facto tributário, é necessariamente titular de uma situação jurídica-tributária. Aquele sobre quem recai o dever de prestar não pode deixar de ser também uma pessoa relativamente à qual se verificam os pressupostos tributários, com cuja verificação essa mesma pessoa passou a ser titular de uma situação jurídico-tributária.

Relativamente às entidades e associações religiosas e demais pessoas, singulares e colectivas, uma análise do sistema fiscal moçambicano permite concluir que a **sujeição ao imposto é o princípio geral**, ocorrendo desvio através de normas que instituem isenções fiscais ou normas negativas de incidência. Assim, vigora como regra a sujeição das entidades e associações religiosas em relação a todos os impostos para os quais se verifiquem os pressupostos legais, havendo, em certos domínios, isenções (afastamento da tributação prevista na norma de incidência), não havendo, que se saiba imunidades tributárias (afastamento da incidência).

Em sentido paralelo, é a própria lei que preconiza que:

os benefícios fiscais são medidas de carácter excepcional e tendencialmente temporário, que impedem ou reduzem a tributação de manifestações da capacidade contributiva e prosseguem objectivos extrafiscais,

⁷⁸ WATY, Teodoro Andrade, *op. cit.* 2013, p. 208

nomeadamente de orientação da economia, considerandos de interesse público relevante, segundo a legislação tributária. (Cfr. n.º 1 do art.º 9 da Lei n.º 2/2006 de 22 de Março – LBSTM).

Portanto, quando sobre certa actividade desenvolvida por uma confissão religiosa ou o património desta verificarem-se os pressupostos de que a lei condiciona o nascimento da obrigação de imposto (o que naturalmente será sempre em actividades ou património que não se destinam a qualquer finalidade religiosa), não há razão para as entidades e associações religiosas não pagar imposto.

Da proposta da lei de liberdade religiosa e de culto

Às entidades e associações religiosas, nos termos da Proposta podem fazer a angariação de fundos, sem estarem sujeitos a “qualquer imposição fiscal” (artigo 45 da Proposta). Outrossim, nos termos do n.º 1 do artigo 46 da Proposta, “*as pessoas colectivas religiosas legalmente reconhecidas estão isentas de imposto predial autárquico, sobre*” o património imóvel destinado a finalidades religiosas ou conexas a essa finalidade. Bem, acham-se “*isentas do imposto de Sisa e sobre as sucessões e doações, quanto às aquisições de bens para fins religiosos e a actos de constituição de fundações (...)*” (Cfr. n.º 2 do art.º 46 da Proposta).

Este regime que se pretende adoptar, tem diversas similaridades com a lei da liberdade religiosa portuguesa de 2001, (Lei n.º 16/2001, de 22 de Junho⁷⁹), a respeito da qual Jorge Bacelar Gouveia dizia que tinha estabelecido

um regime de benefício fiscal apenas no tocante ao rendimento ou ao património relacionado com a actividade religiosa ou com esta acessoriamente conexo. O facto de se estar perante uma confissão religiosa – mormente a Igreja Católica, depois daquela alteração – deixou de ser subjectivamente fundamento para a atribuição de um benefício fiscal, o qual, sendo concedido, funda-se agora na natureza da actividade, não na natureza da entidade que leva a cabo essa mesma actividade⁸⁰.

⁷⁹ Publicada no Diário da República, N.º 143, de 22 de Junho de 2001.

⁸⁰ GOUVEIA, Jorge Bacelar, *O Enquadramento Jurídico-Fiscal das Receitas de Ingresso no Santuário do Cristo-Rei à Luz do Direito da Religião*, **Revista de Direito Público**, Ano II, N.º 3, Janeiro/Junho de 2010, p. 273-274.

Portanto, o regime de benefícios fiscais que se propõe na sobredita proposta, assenta no critério da materialidade das actividades realizadas pelas entidades e associações religiosas, sendo que, quando o rendimento ou património está relacionado com a actividade religiosa ou com esta acessoriamente conexo, cai na malha dos benefícios fiscais, mas quando o rendimento ou património, apesar de ser ou decorrer da actividade de uma confissão religiosa, prosseguir um fim lucrativo ou ser alheio à actividade religiosa, será tributado, desde que se verifiquem os pressupostos que a lei faz depender a emergência da obrigação de pagar imposto.

Natureza jurídica do suposto tributo resultante dos rendimentos das igrejas.

Buscamos aqui identificar o estatuto jurídico tributário dos rendimentos obtidos pelas igrejas em Moçambique, onde é imperioso saber se são enquadráveis aos tributos com previsão legal no artigo anterior (imposto, taxa, contribuições especiais ou contribuições financeiras) e a que título serão devidos e cobrados. Este exercício apenas será possível com a compreensão dos conceitos e características legais e doutrinários dos tributos acima previstos na lei por forma a identificar elementos de conexão entre os rendimentos objectos de estudos e as figuras tributárias. As definições legais destas figuras encontram-se previstas na LOJTM.

"ARTIGO 3

(Classificação dos tributos).

1. (...).
2. Os **Impostos** são as prestações obrigatórias, avaliáveis em dinheiro, exigidas por uma entidade pública, para a prossecução de fins públicos, sem contraprestação individualizada, e cujo facto tributário assenta em manifestações de capacidade contributiva, devendo estar previstos na lei.
3. As **taxas** são prestações avaliáveis em dinheiro, exigidas por uma entidade pública, como contrapartida individualizada pela utilização de um bem do domínio público, ou de um serviço público, ou pela remoção de um limite jurídico à actividade dos particulares, desde que previstas na lei.
4. São **contribuições especiais** as prestações efectuadas como contrapartida de benefícios ou aumento do valor dos bens do sujeito passivo, que resultem de obras públicas ou da criação ou ampliação de serviços públicos, ou devidas em razão do especial desgaste de bens públicos ocasionados pelo exercício de uma actividade, desde que previstas na lei.
5. (...)"

a) Rendimento das igrejas como imposto no sentido stricto sensu ou taxa ou ainda contribuições especiais.

Nos ocuparemos aqui em buscar elementos que possam enquadrar ou não a aqueles rendimentos num dos tributos legalmente previstos, tendo em conta o conceito e classificação legal acima avançado e associado às contribuições doutrinárias. Partimos de um levantamento sistemático das características em uma tabela para ilustrarmos as aproximações e distanciamentos entre as figuras.

Figura: 1 Fonte: autor Quadro comparativo de elementos distintivos das figuras da taxa, tarifa e imposto segundo os doutrinários Waty e Sabbag⁸¹		
<i>Taxa</i>	<i>Contribuições especiais</i>	<i>Imposto</i>
É um tributo	É um tributo	É um tributo
Sem autonomia de vontade	Com autonomia de vontade	Sem autonomia de vontade
Decorre de lei	Decorre de lei	Decorre de lei
Obrigação ex lege	Obrigação ex voluntate	Obrigação ex lege
Obrigação sinalagmática/bilateral	Obrigação unilateral	Obrigação unilateral
Obedece aos princípios de direito tributário	Obedece aos princípios de direito tributário	Obedece aos princípios de direito tributário
Regime jurídico de direito público Regime	Regime jurídico de direito público Regime	Regime jurídico de direito público Regime
Exigida por pessoas jurídicas de direito público ao utente de serviço	Exigida por pessoas jurídicas de direito público ao particular beneficiário de melhorias extraordinárias resultante do empreendimento de uma obra pública	Exigida por pessoas jurídicas de direito público à qualquer pessoa com capacidade contributiva

⁸¹ SABBAG, Eduardo. *Ibidid.*. 2017. P.508 e 607; WATY, Teodoro Andrade. *Ibidid.* 2013, p.251 e 252.

	ou que causou encargo público com o seu serviço particular	
Respeito do princípio de responsabilidade do poluidor/utilizador	Respeito do princípio da capacidade contributiva	Respeito do princípio da capacidade contributiva
Cobrança não proporcional ao uso	Progressivo dependendo dos rendimentos	Progressivo dependendo dos rendimentos

A nossa doutrina consolidada conceitua o tributo imposto como uma:

prestação coactiva, patrimonial, positiva, definitiva, não sinalagmática, sem carácter de sanção, estabelecida por Lei, a favor duma entidade pública ou com funções públicas, para a satisfação de necessidades públicas e redistribuição de riqueza, independente de qualquer vínculo anterior⁸².

Quanto ao tributo taxa Waty⁸³ define-o como *"uma prestação concreta de um serviço público, ou remoção de um obstáculo jurídico ao comportamento dos particulares"*. Acrescenta que trata-se de um *"tributo bilateral, com origem sintagmática e, uma utilidade individualizada e correspondente a uma contraprestação específica"*. Para rematar, Waty clarifica que a dita *"contraprestação não deve corresponder unicamente entender-se benefício, vantagem ou utilidade ou passagem por serviços executados"*.

Iniciamos a nossa análise com a legalidade como uma característica transversal à todos os tributos, pelo menos na ordem jurídica nacional. Ora se os tributos impostos, taxas, contribuições especiais e financeiros podem ser criadas pela Assembleia da República por maioria da razão, pelo Conselho de Ministros tendo em conta a Constituição económica moçambicana⁸⁴, e pela Assembleia Municipal o âmbito do exercício do poder regulamentar local⁸⁵, até a data, não há previsão legal sobre a tributação dos rendimentos das igrejas. Existe sim, um Projecto-Lei na fase de aprovação a nível da Assembleia da República que resultará

⁸² WATY, Teodoro Andrade. *op. cit.* 2013, p.250.

⁸³ WATY, Teodoro Andrade. *Ibidim.* 2013, p.256.

⁸⁴ Cfr: al. Artigo 178, f) do n.º 1 do artigo 203 da Constituição da República de Moçambique.

⁸⁵ Artigo 11 e alínea p) do n.º 3 do artigo 45 da 2/97 de 28 de Maio, Lei de implantação das Autarquias Locais.

no preenchimento do requisito obrigatório para cobrança do tributo que passa pelo pré-estabelecimento de uma norma anterior nos termos do artigo 4 da LOJTM.

A importância da obrigação da previsibilidade legal prevista nos conceitos legais dos tributos imposto e taxa, quer da criação e quer da fixação das formas de cobrança, entre outras, prende-se em criar linha de orientação para a própria Administração Pública seguir e assim, assegurar-se que a mesma (AP), ao seu alvedrio e iniciativas e/ou interesses estranhos, não possa promover actos de criação ou cobranças de tributos ilegais, evitando assim, causar prejuízos na esfera jurídica dos privados interessados.

Tal característica da pré-existência de uma norma que cria e fixa o imposto e a taxa como imperativo legal e a necessidade de preparar os administrados e sujeitos activos destas figuras da importância do seu cumprimento é também suportado por Gama⁸⁶ ao defender que esta figura jurídica deve ser caracterizada pela *"exigência constitucional de previsão legal de vinculação entre materialização do antecedente normativo e uma actividade estatal referida ao contribuinte"*. Pode se dizer que este requisito não constitui barreira, na medida em que, a ser exigido o dito tributo, certamente terá que ver com a entrada em vigor de uma Lei que o preveja.

Quanto ao tributo imposto, naturalmente marcado pela *unilateralidade*, que segundo Waty⁸⁷ vai significar, por um lado que, a prestação devida pelo sujeito passivo *"não lhe corresponde qualquer assento numa relação jurídica do tipo do ut des"* e por outro, a inexistência de qualquer *"contraprestação específica, individual imediata e directa"* vai importar analisar a legitimidade da sua tribulação. Na mesma página, o autor sugere também a *"ausência do vínculo anterior"* como marca dos impostos ou seja, *"a inexistência de circunstância pré-existente que determina o pagamento de imposto"* quer anterior, quer futura como outro elemento preponderante.

No trabalho sobre a tributação, discutindo a legitimidade para comparanção do tributo imposto, Melo⁸⁸, ensina que o imposto deve ser considerado como *"um tipo de tributo que tem como elemento fundamental um ato, negócio ou situação jurídica respaldada em substrato económico, pertinente a uma pessoa privada, sem qualquer participação directa e imediata do Poder Público"*.

A tese do Melo sobre a legitimidade vai ao encontro do legislador pátrio que defende na interpretação das normas tributárias que *"persistindo a dúvida sobre o sentido das normas*

⁸⁶ GAMA, Tácio Lacerda. *Contribuição no Domínio Económico*. São Paulo. Quarter 2003. p. 116.

⁸⁷ WATY, Teodoro Andrade. *Ibidem*. 2013, p.251.

⁸⁸ MELO, José Eduardo Soares de. *Curso de direito tributário*. 8ª Edição, São Paulo: Dialéctica, 2008. p. 55.

de incidência a aplicar, deve-se atender a substância económica dos factos tributários"⁸⁹. A mesma Lei dispõe que "*ficam isentas entidades de bem público, social e cultural quando estas não tenham por objecto actividade comerciais, industriais ou agrícolas*", artigo 59, n1 sobre as isenções da LBSTM.

Por um lado, podia-se entender que não seria pelo tributo imposto (*strictu sensu*) que incidiria a tributação sobre os rendimentos das entidades e associações religiosas nas actividades eminentemente religiosas ou com fim religioso por lhes faltar o carácter de substrato económico. Por outro, tributar aqueles rendimentos na parte que eminentemente identificar-se com as actividades religiosas implicaria a alteração das bases fundamentais dos sobre a incidência do imposto sobre os rendimentos de pessoas colectivas e sobre a interpretação das normas tributarias previstas nos artigos 5 e 59, artigo 11 e artigo 4, da Lei de Bases do Sistema Tributário moçambicano (LBSTM), do Código do Imposto sobre o Rendimento das Pessoas Colectivas (CIRPC), aprovado pela Lei n.º 34/2007, de 31 de Dezembro e do Regulamento do Imposto Sobre o Rendimento das Pessoas Colectivas, aprovado pelo Decreto n.º 9/2008, de 16 de Abril, respectivamente.

Quanto aos conceitos acima sobre o tributo taxa, embora escritos em palavras diferentes, os dois conceitos são convergentes quanto às características de bilateralidade, legalidade, singularidade, divergindo quanto ao conteúdo e âmbito da terceira, a *contraprestação*. A Lei e maior parte da doutrina entende que a contrapartida deve ser *directa e individualizada*, o que implica benefício directo entre as partes.

A singularidade e a contrapartida individualizada da obrigação que marcam o tributo taxa traduzem-se na ideia de que apenas o beneficiário do serviço deve suportar o pagamento da taxa. Um dos defensores doutrinários da contrapartida directa é Schmehl, citado por Nabais⁹⁰, Justifica a sua essencialidade explicando que as taxas têm como suas causas específicas as prestações públicas essenciais e a necessidade colectiva cujo custo deve ser suportado pelos destinatários das mesmas e não pelo universo dos contribuintes, recomendando a observância de um certo equilíbrio entre essas prestações públicas e as contraprestações de que os beneficiários são exigidos.

Por sua vez, Fernandez alerta que não se pode confundir o necessário e justo equilíbrio da decisão e do benefício, e a obrigação de pagar e de prestar à realidade mercantil, ao afirmar

⁸⁹ Cfr: N.º 3 do artigo 5 da Lei n.º 15/2002, de 26 de Junho, Lei de Base do Sistema Tributário Moçambicano.

⁹⁰ SCHMEHL *apud* NABAIS, José Casalta. *Sobre o Regime jurídico de Taxas*. In CABRAL, Nazaré Costa, SALEMA, Inês e outro. *Taxas e contribuições financeiras a favor das entidades públicas e contribuições para a segurança social*. Centro de Estudos Judiciário. Lisboa, Dezembro, 2015. p. 25.

que *"entre a taxa e a sua sinalagmática contrapartida não tem necessariamente de existir uma equivalência económica, bastando-se aquele sinalagma com a mera equivalência jurídica"*⁹¹. Enquanto isso, Schmehl citado por Nabais explica que a referida equivalência jurídica acima, deve ser aferida recorrendo-se ao *"princípio da compensação pelos benefícios específicos para o contribuinte"* ou com o recurso ao *"princípio da cobertura dos custos com a provocação de específicos custos deste serviço a comunidade"*⁹².

O conceito avançado pelo Professor Waty, ao nosso ver, não esclarece o conteúdo ou tipo da *contraprestação* que o particular pagador da taxa deve esperar, limitando-se a deixar claro que tal pode não se reflectir em benefício, vantagem ou utilidade ou ainda passagem por serviços públicos. Fica por se responder quais outras vantagens o pagador da taxa deve ou pode esperar? O autor apresenta um exemplo dos (emolumentos pagos aos serviços de registo e notariado) para justificar a sua tese de ausência de benefício nos moldes acima. Entendemos que no exemplo apresentado denota-se algumas fragilidades, pois, entendemos que os registos e notariados oferecem trabalhos que beneficiam (*com a fé pública*) aos utentes. Os efeitos e valor de uma assinatura da entidade pública e carimbo do Estado em documento particular autenticado ou documento autêntico fazem-se reflectir na prática e representa uma contrapartida directa (benefício) de um serviço.

Não obstante o nosso repto acima, os conceitos avançados na verdade se complementam e para a realidade actual desejada, num contexto de cumprimento das obrigações recíprocas, o conceito legal se mostra bem trabalhado, mas, visto à lupa a realidade vivida na relação entre os Conselhos Municipais e os Municípios, o conceito apresentado pelo Professor Waty encontra conforto para situações anormais, mas reais.

A verdade é que não se vislumbra nos rendimentos das igrejas, nenhum benefício, ainda que indirecto, sobre qualquer serviço público, nem há espaço para falar-se de utilização de um bem do domínio público, ou mesmo, de benefício pela remoção de um limite jurídico à actividade das igrejas no caso vertente, não se mostrando preenchida esta característica.

A bilateralidade fundamenta a necessidade de existência de direitos e obrigações recíprocas, sendo uma das partes obrigada a prestar um determinado serviço e lhe recaiando o direito de receber o pagamento, e a outra obrigada a pagar pela prestação que tenha recebido ou beneficiado, isto é, prestação efectuada que importa uma contraprestação específica, individual, imediata e directa.

⁹¹ FERNANDEZ, Fernandez. *O novo custo do acesso à justiça*. Ordem dos Advogados de Portugal. p. 4.

⁹² SCHMEHL *apud* NABAIS, José Casalta. *Ibid.* 2015. p. 25-26.

A reciprocidade de obrigações e deveres remete em termos de classificação doutrinária aos contratos sinalagmáticos, que segundo a jurisprudência do Tribunal de Relação de Lisboa como são aqueles cuja:

[...] ideia de interdependência entre as obrigações que deles reciprocamente emergem para ambas as partes, impondo a justiça comutativa que o devedor de cada uma dessas obrigações só possa ser compelido a executá-la se o devedor da outra também cumprir. Nos contratos sinalagmáticos estabelecer-se-á uma relação de interdependência entre as obrigações principais assumidas por cada um dos contraentes⁹³.

Como visto, bilateralidade implica a reciprocidade de obrigações e deveres entre as partes, sendo o caso do estudo, uma característica estranha, pois, sobre os rendimentos das entidades e associações religiosas não se pode falar de ligação jurídica obrigacional com o Estado ou ente público pelo que não se pode preencher este requisito.

Visto e analisado os requisitos acima, existe legitimidade para esta pesquisa concluir na inadequabilidade e desconforto legal de qualquer tentativa em transformar o tributo da proposta da lei objecto de análise em tributo taxa.

Quanto às contribuições especiais, para além de exigirem uma contrapartida de benefícios que segundo Waty⁹⁴ *"podem provir de melhoria ou de causas de despesas acrescidas pelos particulares às entidades públicas"*. Segundo o autor, estaremos perante melhorias quando a propriedade ou direitos do particular *"valorizam-se sem que os seus proprietários nada tivessem feito para usufruir de eventuais benefícios extraordinários"*, para além de aproveitamento indirecto de uma operação pública. Continuando, esclarece que falaremos de *"contribuição especial por um encargo público"* sempre que com a sua actividade, o particular *"cause desgaste maior"* aos bens públicos.

Ora, não se pode dizer que com a cobrança do dízimo, recepção das ofertas e doações as entidades e associações religiosas provoquem desgaste de qualquer bem ou serviço público, muito menos que observam melhorias ou se favoreçam de benefícios extraordinários, por isso, não vemos preenchido requisitos para enquadrar-se aquele tributo como contribuição especial.

Nota-se que a Lei é silenciosa quanto ao conceito das contribuições financeiras, o que traduz-se numa fragilidade legal. mas, Novais⁹⁵ afirma que tais contribuições financeiras

⁹³Cfr: Acórdão do Tribunal da Relação de Lisboa n.º 903/08.4TVLSB.L1-8 - Lisboa, datado de 01-03-2012.

⁹⁴ WATY, Teodoro Andrade. *Ibidim*. 2013, p.251.pg 257

⁹⁵ NOVAIS, Rafael. *Direito Tributário. Facilitando*. 3ª Edição revista, actualizada e ampliada. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: MÉTODO. 2018.

equiparam-se aos *"regimes previdenciário dos servidores públicos ou trabalhadores privados, será custeado pelo respectivo ente político em que estiver vinculado"*. Caso para dizer que em nada se pode chamar este regime, por inadequação técnica e legal.

Conclusões

Da nossa exposição decorre que a laicidade e a liberdade religiosa são dois valores constitucionalmente consagrados. A primeira preconiza a separação entre o Estado e as entidades e associações religiosas e a segunda traduz-se na liberdade de qualquer um ter, não ter, deixar de ter religião, escolher, manter ou abandonar a religião, bem como a liberdade de auto-organização, o direito à organização do culto e à assistência religiosa dos crentes por parte das entidades e associações religiosas.

Mais ainda, da nossa exposição resulta que a sujeição ao imposto dos sujeitos sobre os quais se verificam os pressupostos legais para o seu pagamento é a regra, porquanto, os benefícios incorporam-se nas medidas excepcionais. Tendo em conta isto, considerando o critério da materialidade das actividades realizadas pelas entidades e associações religiosas, contempla-se na Proposta de Lei da Liberdade Religiosa e de culto um conjunto de benefícios fiscais para o rendimento ou património relacionado com a actividade religiosa ou com esta acessoriamente conexo, designadamente isenções no pagamento do Imposto Predial Autárquico, Sisa e Imposto sobre sucessões e doações.

Desta forma, em nada a laicidade ou liberdade religiosa fica coarctada, pois, não se pretende tributar a actividade religiosa em si ou actividades a ela directamente conexionadas, limitam-se apenas os benefícios fiscais a fim de que quando se verifiquem os pressupostos dos demais impostos em vigor em Moçambique por uma confissão religiosa, a mesma não o faça pelo simples facto de ser confissão religiosa, mesmo que nesta hipotética situação tenha obtido ganhos em circunstâncias similares as das entidades que prosseguem o lucro.

Não nos parece enquadráveis os tributos taxa e contribuições especiais no hipotético tributo sobre os rendimentos das entidades e associações religiosas por lhe faltar os requisitos legais. Quanto ao tributo imposto, entendemos haver espaço para a sua implementação, mostra-se necessário e imperioso algumas reformas pontuais ao sistema jurídico tributário para acomodar os novos desafios conforme sugeridos acima.

Um bom exemplo é o regime previsto na Lei de liberdade religiosa portuguesa onde fixa de forma clara os limites e fins de uma actividade religiosa e excluem desse fim, entre outras actividades realizadas pelas entidades religiosas, as de assistência e de beneficência, de

educação e de cultura, além dos comerciais e de lucro, estas que ficam sujeitas ao regime jurídico e, em especial, ao regime fiscal desse género de actividades.

Referências

Obras de referências

CARVALHO, Paulo de Barros Carvalho. *Curso de direito tributário*. 22ª Edição, São Paulo: Saraiva, 2010.

CANOTILHO, J. J. Gomes, e MOREIRA, Moreira, *Constituição da República Portuguesa Anotada*, Volume I, 4.ª edição, revista, reimpressão, Coimbra, Coimbra Editora, 2014.

COSTA, Regina Helena. *Curso do Direito Tributário: Constituição e Código Tributário Nacional*. São Paulo, Saraiva. 2009.

GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Direito Constitucional de Moçambique*, Maputo, 2015.

GAMA, Tácio Lacerda. *Contribuição no Domínio Económico*. São Paulo. Quarter 2003.

MARCONI, Marina de Andrade, LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de Metodologia Científica*. 5ª Edição São Paulo: Atlas, São Paulo, 2003, p. 98-99 e 104-105;174-213.

MATTOS, Rosa Maria e ROCHA, Everardo. *Consumo dos fiéis da igreja universal do reino de Deus*. DCS – departamento de comunicação social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2010. p. 5.

MELO, José Eduardo Soares de. *Curso de direito tributário*. 8ª Edição, São Paulo: Dialética, 2008.

NOVAIS, Rafael. *Direito Tributário. Facilitando*. 3ª Edição revista, actualizada e ampliada. Rio de Janeiro: Forense; São Paulo: MÉTODO. 2018. Disponível em: <https://acljur.org.br/wp-content/uploads/2018/07/Direito-Tribut%C3%A1rio-Facilitado-Rafael-Novais-2018.pdf>. Acessado no dia 10 de Junho de 2022.

RICHARDSON, Roberto Jerry. *Pesquisa social: Métodos e Técnica*. 3ª Edição. Revista e Ampliada. São Paulo: Atlas. 1999. p. 190-193.

SABBAG, Eduardo. *Manual do Direito Tributário*. 9ª Edição. São Paulo. 2017. Disponível em:

https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/68528204/Manual_de_Direito_Tributario_2017_Eduardo_Sabbag.pdf?1627960824=&response-content-disposition=attachment%3B+filename%3DManual_de_Direito_Tributario_2017_Eduard.pdf&Expires=1652961449&Signature=R5wq3jYI1aDtehUPHdu4Ga1WApoMXTfO9XN0fc-yNHd4RU7whvG5UBKz1isbjHTACd11Cy6UR8inmE3XcXG7UV7pFI6ZHCdNI24BXS2emcxo1PsDgSjd3h9BhXmB-D-bH-vUeDoN5veDe7jNf3nvtIrYcU0MoRZ2DQMjiSrIFa4L4jqjVS1Re5oED9BSz3xoVP8TEqWdssGuMiYg6ZvL~3s3AS23TFzheso-

dUozyKWbR9y6zvRFZc6tcnJqJ9pFh4RMVT5hYMRNwxY9FySVoNtvBuinFe5n8Hg8m4eWGJTIPLoqgw7ZsdG94cZBJ0ENafP8Eedw0-xdfPrU0aNrag__&Key-Pair-Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA. Acessado no dia 20 de Janeiro de 2022.

WATY, Teodoro Andrade. *Direito Tributário*. Editora W&W Editora. Maputo, 2013.

Legislação

Constituição da República de Moçambique de 2004, BR n.º 115, I série, 2º Suplemento.

Código do Imposto sobre o Rendimento das Pessoas Colectivas (CIRPC), aprovado pela Lei n.º 34/2007, de 31 de Dezembro.

Lei 1/2008 de 16 de Janeiro, Lei que aprova o regime financeiro, orçamental e patrimonial das autarquias locais e Sistema Tributário Autárquico, BR n.º 3, I Série.

Lei n.º 2/2006 de 22 de Março-Lei que estabelece os princípios e normas gerais do ordenamento jurídico tributário moçambicano, BR n.º 12, I Série.

Lei n.º 15/2002, de 26 de Junho, Lei de Base do Sistema Tributário Moçambicano.

Lei n.º 16/2001, de 22 de Junho, Lei da liberdade religiosa portuguesa de 2001, Publicada no Diário da República, N.º 143, de 22 de Junho de 2001.

Lei n.º 4/1971 de 21 de Agosto, Lei que aprova as bases relativas à liberdade religiosa.

Decreto n.º 9/2008, de 16 de Abril, que aprova o Regulamento do Imposto Sobre o Rendimento das Pessoas Colectivas.

Casos e Jurisprudência

Acórdão do Tribunal da Relação de Lisboa n.º 903/08.4TVLSB.L1-8 - Lisboa, datado de 01-03-2012.

Estudos e Artigos científicos das Publicações Periódicas de referência (Revistas e Jornais).

FERNANDEZ, Fernandez. *O novo custo do acesso à justiça*. Ordem dos Advogados de Portugal. Acesso no dia 30/09/2021. Disponível em <http://www.oa.pt/upl/%7Ba0df1151-6999-4cfc-b4e6-e1a61a8fd84e%7D.pdf>. Acessado no dia 13 de Maio de 2022.

GOUVEIA, Jorge Bacelar, *Angola e a Liberdade de Religião*, Revista do Direito de Língua Portuguesa, n.º 7 (Janeiro/Junho de 16). Disponível em: https://www.academia.edu/43453397/Angola_e_a_liberdade_religiosa. Acessado no dia 7 de Junho de 2022.

GOUVEIA, Jorge Bacelar, *O Enquadramento Jurídico-Fiscal das Receitas de Ingresso no Santuário do Cristo-Rei à Luz do Direito da Religião*, in **Revista de Direito Público**, Ano II, N.º 3, Janeiro/Junho de 2010. Disponível em:

https://run.unl.pt/bitstream/10362/115965/1/JBG_Cristo_Rei_ReDiP_3_paper_1_.pdf.
Acessado no dia 7 de Junho de 2022.

MATTOS, Rosa Maria e ROCHA, Everardo. *Consumo dos fiéis da igreja universal do reino de Deus*. DCS – departamento de comunicação social da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2010. P. 5. Disponível em: https://www.puc-rio.br/ensinopesq/ccpg/pibic/relatorio_resumo2010/relatorios/ccs/com/COM-Rosa%20Maria%20Mattos1-Everaldo%20Rocha2.pdf. Acessado no dia 7 de Junho de 2022.

1. MIRANDA, Jorge, *Estado, Liberdade Religiosa e Laicidade*, Revista do Ministério Público do Rio de Janeiro nº 60, Abril/Junho, 2016. Disponível em: https://www.mprj.mp.br/documents/20184/1272607/Jorge_Miranda.pdf. Acessado no dia 20 de Maio de 2022.

NABAIS, José Casalta. *Sobre o Regime jurídico de Taxas*. In CABRAL, Nazaré Costa, SALEMA, Inês e outro. *Taxas e contribuições financeiras a favor das entidades públicas e contribuições para a segurança social*. Centro de Estudos Judiciário. Lisboa, Dezembro, 2015. Acessado no dia 03 de Outubro de 2021, disponível em http://www.cej.mj.pt/cej/recursos/ebooks/Administrativo_fiscal/eb_Taxas_contribuicoes_financeiras.pdf.

SALLES, Walter. *A Hermenêutica textual de Paul Ricoeur: Aportes à compreensão da identidade cristã*. Revista do Dpto, de Teologia da PUC/Brasil. ISSN 1676-3742. Agosto/2012. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21665/21665.PDF>. Acessado no dia 15 de Janeiro de 2022.

ROCHA, Joaquim Freitas da e BARBOSA, Andreia, *Equívocos a propósito da laicidade do Estado (perspectiva jurídico-constitucional)*, Revista Jurídica Portucalense / Portucalense Law Journal N.º 30, 2021. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/599541>. Acessado no dia 20 de Maio de 2022.

SALLES, Walter. *A Hermenêutica textual de Paul Ricoeur: Aportes à compreensão da identidade cristã*. Revista do Dpto, de Teologia da PUC/Brasil. ISSN 1676-3742. Agosto/2012. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21665/21665.PDF>. Acessado no dia 15 de Janeiro de 2022.

Outras fontes (Teses, Dissertações e doutoramentos e documentos).

Extracto do Discurso do Lázaro Mabunda, porta-voz das Igrejas Unidas de Moçambique durante o encontro realizado no dia na cidade da Beira, Província de Sofala, que juntou mais de 150 pastores de várias congregações religiosas. Parcialmente publicado no dia 27 de Maio de 2022, no jornal Carta de Moçambique. Disponível em: <https://cartamz.com/index.php/sociedade/item/10789-igrejas-contestam-projecto-lei-que-as-obriga-a-pagar-imposto-ao-estado>. Acessado no dia 5 de Junho de 2022

Capítulo VII

DOI 10.5281/zenodo.7734830

A INQUISIÇÃO E INTERAÇÃO ENTRE PODERES: Séculos XVI e XVII no Brasil

Helen Ulhôa Pimentel

Introdução

157

Este estudo foi feito com base em documentação compulsada em busca de entender a repressão às práticas mágicas, apresentando, portanto, um viés específico, mas que serve de indicador para a atuação inquisitorial sobre os demais delitos sob sua alçada.

A proposta é analisar a interação entre os poderes que atuaram na colonização do Brasil, no que diz respeito à ação do Santo Ofício, nos dois primeiros séculos, e que pode ser percebida na análise de documentos que remetem a situações surgidas, às soluções encontradas e à relação da prática com os conteúdos dos códigos civil, eclesiástico e inquisitorial. Percebe-se que, mesmo para uma Monarquia Corporativa de Antigo Regime, habituada a negociações entre instâncias, as dificuldades de lidar com um território tão extenso, com intensa mescla étnica, muito distante da Metrópole, levaram à busca de soluções não previstas nos códigos legais de cada uma. A pequena e dispersa malha administrativa, eclesiástica e inquisitorial, existente na colônia nos séculos XVI e XVII, portanto, exigia a formação de redes de relações que se estabeleciam em prol do sistema colonial, mas também era responsável por inúmeros conflitos resultantes dessa íntima interação.

As relações entre Inquisição, Igreja e Estado, apesar de muito estudadas, têm sido abordadas levando em consideração todo o período de atuação do Tribunal do Santo Ofício nas terras brasileiras. Esse trabalho traz a especificidade de trabalhar apenas com os séculos XVI e XVII. A justificativa para a análise em separado dos dois primeiros séculos, sem adentrar o terceiro, é de que no século XVIII as redes eclesiástica, inquisitorial e administrativa se expandiram muito, tornando algumas das análises feitas para os primeiros séculos, inadequadas.

O estudo que exigiu observar as relações entre esses três poderes, recaía sobre as ações de feiticeiros, curandeiros, advinhos, enfim, os que anunciavam serem capazes de alcançar

resultados não possíveis pelos meios conhecidos e aceitos; e as percepções que o clero, os inquisidores e os governantes tinham sobre essas mesmas práticas e seus efeitos, assim como dos mecanismos que mobilizavam para coibi-las e puni-las.

Entender a atuação do Santo Ofício no Brasil implica em conhecer a relação existente entre a coroa portuguesa e o papado, com seus desdobramentos sobre a estrutura eclesiástica e inquisitorial em ação no reino e em seus territórios ultramarinos. A partir de 1452⁹⁶, por uma sequência de bulas papais⁹⁷, Portugal obteve uma série de direitos, privilégios e deveres como patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas nos territórios descobertos e a descobrir. Boxer comenta que “o efeito cumulativo destas bulas papais foi o de dar aos portugueses [...] um beneplácito religioso à atitude de domínio idêntico para todas as raças que estivessem fora do seio da cristandade”.⁹⁸ Em busca de expandir as fronteiras cristãs, o papado concordou em dividir com os reis de Portugal e da Espanha alguns poderes até então exclusivos da Igreja.

A estes privilégios foi dado o nome de padroado e suas raízes históricas remontam ao tempo da reconquista (século XII), com a organização de ordens militares que depois continuaram exercendo papel proeminente nas conquistas portuguesas.⁹⁹

Ao desenvolver essa pesquisa, encontramos que a repressão às práticas mágicas, durante o Antigo Regime português, foi normalizada por uma farta legislação civil, eclesiástica e inquisitorial. A responsabilidade da aplicação dessas normas era dividida entre a Inquisição, a Igreja e o Estado, tanto na Metrópole quanto na colônia. As condições de aplicação da legislação, no que se refere à colônia, porém, eram mais complicadas. Sabemos que entre o que era previsto e o que era possível executar existia uma distância. Na prática, transpor a estrutura administrativa, eclesiástica e inquisitorial da metrópole para um território muito distante, habitado por gente de origens múltiplas e em condições materiais precárias, complicava a atuação.

Surgiu assim um panorama formado pela atuação dos cleros secular e regular, que tinham funções complementares na colonização; pelos enviados inquisitoriais; e pelos administradores enviados pela coroa portuguesa. Esses quadros que compunham a administração colonial, durante os dois primeiros séculos de atuação, eram muito pequenos frente ao tamanho do território a ser controlado, e cresceram muito lentamente no início,

⁹⁶ BOXER, Charles. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, S/D. pp. 99 ss.

⁹⁷ *Idem*. *O Império Marítimo Português*, 1969. p. 38. Segundo ele, as bulas foram: 18 de julho de 1452- *Dum Diversas*; 8 de janeiro de 1455 - *Romanus Pontifex*; 13 de março de 1456- *Inter Coetera*.

⁹⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 40.

⁹⁹ SALGADO, Graça. *Fiscais e Meirinhos. A administração no Brasil Colonial*, 1985, p. 113.

acelerando apenas em fins do século XVII, de forma que no século XVIII suas estruturas se encontravam muito mais fortalecidas.

ORGANIZAÇÃO ECLESIASTICA

A presença portuguesa no início da colonização do Brasil era muito pequena para resolver todos os problemas colocados por um empreendimento de tal monta. A soma de esforços propiciada pelo Padroado Régio foi fundamental para que a empresa se tornasse possível. O direito dos reis portugueses e espanhóis de administrar os recursos destinados à fé, foi uma fonte financeira importante para a implementação do expansionismo ibérico. Além dos recursos, era fundamental poder contar com uma colaboração inter-institucional orquestrada pelo próprio rei, responsável ao mesmo tempo pelo poder temporal e espiritual, pelas armas e pela fé.

Paiva diz que a Igreja e o Estado eram esferas com intenso intercruzamento também na metrópole, e que na colônia o direito de padroado dava à coroa várias competências que interferiam na ação da Igreja.

[...] a erecção de igrejas e sua preservação, a dotação de todos os templos e mosteiros com os objetos necessários ao culto, a nomeação e provimento do sustento dos eclesiásticos que nelas desempenhariam funções, a cobrança de dízimos, a composição dos cabidos das sés, eram tudo assuntos da sua alçada. E esse mútuo apoio entre a Igreja e o Estado era visto como algo essencial, quer para a acção evangelizadora, quer para a própria dominação e preservação política dessas áreas por parte da coroa.¹⁰⁰

Na prática essa concessão significou um aumento da autoridade real em detrimento da papal sobre a Igreja nas terras conquistadas, o que explica a participação ativa do rei nas atividades do clero colonial. Foi concedido ao monarca o direito de escolher as pessoas que deveriam ocupar altos cargos eclesiásticos, o que propiciava à coroa o controle dos bispados e arcebispados do Reino e ultramar.

Analisando as relações entre bispos e Inquisição, Paiva atribui o êxito da cooperação entre eles ao papel desempenhado pelo rei que controlava diretamente a nomeação do inquisidor-geral e dos bispos. Ele salienta que isso significava ter a intervenção real um

¹⁰⁰ PAIVA, José Pedro. Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613). In *Lusitania Sacra*, 2ª série, XV (2003), pp. 73-74.

peso muito grande para a prevalência da sintonia, pois era de seu interesse o bom funcionamento das duas instâncias. A outra razão apontada para o êxito da interação decorria da mobilidade entre indivíduos da instância inquisitorial e prelatícia, afirmação que ele enriquece apontando uma série de situações em que pessoas ocuparam em momentos diferentes ou mesmo concomitantemente cargos eclesiásticos e inquisitoriais.¹⁰¹

Assim como na metrópole, na colônia os reis indicavam pessoas de sua confiança para ocuparem determinados cargos eclesiásticos e estes muito frequentemente os auxiliavam em assuntos inquisitoriais e do Estado, tendo chegado a assumir governos interinos. Apesar da expansão física do poder eclesiástico ter sido menor do que se fazia necessário em um território tão amplo, foi ele o apoio efetivo, sem o qual o Estado e a Inquisição não teriam conseguido atuar nestas plagas.

A distância da metrópole, as dificuldades de viver em um local de clima, vegetação e estrutura completamente diferentes, habitado por “selvagens”, sem nenhum conforto e repleto de perigos desestimulava a vinda de muitos para o Brasil. Também devido a isso, a organização eclesiástica se fez muito lentamente, pois os bispos portugueses nomeados em Lisboa muitas vezes não resistiam às condições existentes nos trópicos e deixavam frequentemente vagas as sedes episcopais.¹⁰² A dificuldade de substituição gerava longos períodos de sede vacante, preenchida pelo cabido da Sé. O clero, inicialmente todo metropolitano, foi aos poucos sendo engrossado por nativos, normalmente mestiços, que recebiam instrução nos colégios das ordens religiosas, principalmente dos jesuítas. Não eram muitos os que podiam ser considerados muito doutos dentre os aqui formados.¹⁰³

CLERO SECULAR

¹⁰¹ *Idem Ibidem*, p. 73-74.

¹⁰² AZZI, Rioldo. A Instituição Eclesiástica Durante a Primeira Época Colonial. In HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Ensaio de Interpretação a partir do Povo. Primeira Época. Petrópolis: Vozes, 1977, pp. 173-174. Segundo ele, as vacâncias entre os primeiros bispos da Bahia são de três a quatro anos, sendo que após D. Marcos Teixeira foi de dez anos. Após 1649, com dois meses de exceção, a Bahia só volta a ter bispo em 1683. No século XVIII o Maranhão ficou com sede vacante durante 63 anos (não contínuos). No Pará as vacâncias foram menores, ainda assim, durante o século XVIII somaram 24 anos. Informações sobre as vacâncias em Minas podem ser encontradas em BOSCHI, Caio C. As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7 nº 14, pp. 151-184, mar./ago. 1987, pp. 153-154, p. 160. Se excetuarmos o período de 1640 a 1668, quando nenhuma Diocese do Reino foi provida por Roma devido à questão do reconhecimento da legitimidade do poder de D. João IV, fica assim mesmo válida a peculiaridade colonial de longos e frequentes períodos de vacância nas dioceses da América Portuguesa.

¹⁰³ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 1938, Tomo I, p. 86. Ele diz que “a necessidade dispensava maiores estudos, bastando um pouco de moral”

Um dos recursos de controle indicado pelo Concílio de Trento seria a realização pelos bispos, de visitas pastorais por meio das quais poderia-se verificar as condições da fé dos cristãos, a administração da confissão, as condições de funcionamento das igrejas e confrarias e a instrução dos fiéis. A documentação resultante dessas visitas episcopais é importante para conhecermos um pouco mais as condições de vida dos colonos e a forma pela qual o clero estava cumprindo seu papel. Como todo documento é produzido conforme a finalidade a que se destina, esses deveriam por um lado levar ao conhecimento da Igreja a situação das consciências nos locais visitados, e por outro mapear os problemas da administração da fé fora da sede episcopal. As visitas diocesanas que deveriam fiscalizar a ação do clero nos locais mais distantes dos bispados nem sempre puderam ser realizadas, mas quando aconteciam, as reclamações que ouviam sobre procedimentos inconvenientes dos padres eram constantes.

Amancebamento, solicitação no confessionário, sodomia, cobranças de taxas irregulares, não cumprimento das obrigações sacerdotais, exercer as funções tendo sido suspenso delas, desconhecimento da doutrina, contrabando, apostasia, bebedeiras, vadiagem e truculência eram algumas das frequentes denúncias contra muitos padres.¹⁰⁴

Jesuítas denunciavam repetidamente a situação de comportamentos moralmente impróprios do clero e pediam que fossem enviados sacerdotes de vida exemplar para servirem de modelo para os colonos e os índios.¹⁰⁵ Cartas denunciavam a forma relapsa com que os prelados exerciam suas funções, sem se empenhar em corrigir o comportamento de seus fiéis.¹⁰⁶

Em carta datada de 1551, Nóbrega escreve ao padre Simão Rodrigues em Lisboa dizendo que estava na Capitania de Pernambuco, que era bastante povoada, mas onde as pessoas viviam em “grandes males e pecados”. Ele diz que ali havia muitos filhos de cristãos que andavam pelos sertões “perdidos entre os gentios”, vivendo, apesar de serem cristãos, seus costumes bestiais. Sobre os clérigos enviados para o Brasil comenta que “têm mais ofício de demônios que de clérigos: porque além de seu mau exemplo e costumes, querem contrariar a doutrina de Cristo, e dizem publicamente aos homens que é lícito estar em pecado com suas negras, pois são suas escravas [...]”. A situação relatada era tão desesperadora que ele diz que

¹⁰⁴ ARAÚJO, Emanuel. *Teatro dos Vícios*. Transgressão e transigência na Sociedade Urbana Colonial. 1993, p. 247.

¹⁰⁵ LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58, vol. II, p. 77 (1554).

¹⁰⁶ Algumas dessas cartas podem ser encontradas em LEITE, Serafim. *Ibidem* e também nos cadernos do promotor, e foram enviadas ao Santo Ofício por promotores, clérigos sediados no Brasil e viajantes de passagem e administradores coloniais. Ex: IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Cad. Prom. Livro nº 228 (início do livro: sem numeração). Cad. Promotor. Livro nº 251, fl. 236. Cad. Promotor. Livro nº 250, fls. 166-198.

“nenhum demônio temos aqui que nos persiga senão estes” que “querem-nos mal porque somos contrários aos seus maus-costumes”. Ele fecha a questão elogiando o governador e os principais da terra que os protegiam e esperando que a prometida vinda do bispo pudesse solucionar estes problemas pelo “temor, pois nós não pudemos por amor”.¹⁰⁷

As esperanças depositadas por Nóbrega na vinda do bispo se desvaneceram rapidamente, após os primeiros problemas surgidos na relação com D. Pero Fernandes Sardinha, pois em carta datada de julho de 1552 ao mesmo P. Simão Rodrigues, ele relata que “os padres que o bispo trouxe não edificam nada este povo” e que ele mesmo já havia mandado prender o vigário da Bahia, o cabido, duas dignidades e um cônego por terem sido desobedientes. Nóbrega aproveita para observar que parte da culpa cabia ao próprio bispo que não sabia evitar ocasião de desobediência, mas aprova a atitude repressora adotada “para que o temam os seculares quando virem que assim castiga os seus”.¹⁰⁸

Os conflitos com esse bispo, porém, não se restringiram às relações com os seus subordinados seculares, se estenderam também aos jesuítas, aos quais reprovava praticamente todas as ações, e ao poder civil. Durante todo o período em que o bispo D. Pero Fernandes Sardinha esteve no Brasil, os Jesuítas concentraram seus esforços na capitania de São Vicente¹⁰⁹, só retornando à Bahia após o bispo ter sido chamado ao reino para se explicar, tendo entretanto naufragado ainda nas costas brasileiras e sido devorado pelos índios Caetés.¹¹⁰

As relações entre clero regular e secular eram muitas vezes bastante conflituosas. Amostras desses conflitos podemos encontrar nas farpas trocadas entre eles e que aparecem amiúde na documentação. Nas correspondências apresentadas ao longo deste capítulo surgem denúncias que ao tentar informar as autoridades metropolitanas do que acontecia na colônia, também denigrem a imagem do outro. Os confrontos e as oposições que marcaram a vida religiosa colonial foram principalmente suscitados por questões relativas à afirmação de poder por parte de um dos lados envolvidos. Dentre todos os religiosos que atuaram na América portuguesa, foram os jesuítas que produziram e conservaram mais documentos, o que faz com que conheçamos melhor sua atuação e suas críticas que as dos demais.

¹⁰⁷ NÓBREGA, Manoel da (Padre). In LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, 1956, v. I, pp. 269-270. As cartas podem ser encontradas ainda em LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58, vol. II, p. 77 (1554). E também nos cadernos do promotor. Ex: IAN/TT. Inquisição de Lisboa. Cad. Prom. Livro nº 228 (início do livro: sem numeração). Cad. Promotor. Livro nº 251, fl. 236. Cad. Promotor. Livro nº 250, fls. 166-198.

¹⁰⁸ *Idem Ibidem*, pp. 372-373.

¹⁰⁹ ABREU, J. Capistrano de. *Capítulos de História Colonial*. 1500-1800, 1998, p. 57.

¹¹⁰ LEITE, Serafim. *História... Op Cit.* Tomo II, p. 57.

Enquadrar os padres dentro das normas da Igreja não era tarefa fácil na própria Europa, onde era possível encontrar tantas pessoas dotas capazes de doutrinar com eficácia, muito menos no Brasil onde a distância dos centros de decisão tornava a obediência muito menos rigorosa e a capacitação nem sempre viável. A consciência do papel que deveriam exercer nem sempre existia entre as pessoas do clero. Violante Carneiro confessou ter dito as palavras da consagração na boca do cônego Bartolomeu de Vasco Gonçalves, do qual “está prenhe de sete ou oito meses,” durante o ato sexual. Este depoimento foi dado durante a primeira visitação da Inquisição ao Brasil (1592). A ré havia sido denunciada por vários homens que consideraram seu comportamento inadequado e julgaram ser de sua obrigação relatar o ocorrido aos inquisidores. Como o cônego não depôs contra ela, deixa supor ter sido ele menos obediente às regras da Igreja que os laicos que o fizeram. Ele incorria em dois erros: não denunciar a magia amatória de que havia sido vítima e não respeitar o celibato a que era obrigado.¹¹¹

Um padre é acusado pelos fiéis (1593) de pregar do púlpito erros de fé como a predestinação, além de rezar missa depois de beber. Este processo nos oferece dimensões interessantes para análise: por um lado podemos entendê-lo como fruto do estado de alerta em que se encontrava parte da população, apta a discutir alguns pontos da doutrina; do empenho de alguns em preservar a pureza da fé; da indignação para com os deslizes cometidos por quem deveria preservar e ensinar o cristianismo; mas também como fruto dos possíveis atritos e jogos de interesse que essa denúncia podia estar camuflando, considerando a possibilidade do padre ser inocente com relação às acusações que sofreu.¹¹²

Parece que alguns eclesiásticos eram menos exigentes que os membros da Companhia de Jesus. Podemos perceber esse contraste no processo de Luiz do Rosário, natural de Porto, 22 anos, abandonado no Brasil, ainda muito jovem, pelo pai, mercador do Porto, e acomodado numa sacristia onde aprendeu com os padres o latim e um pouco de doutrina. Ele confessou ter conseguido com um vigário geral no Brasil licença para pregar. Foi advertido que o fizesse apenas nas aldeias, pois nas vilas os padres da Companhia se queixavam.¹¹³

Vida escandalosa, devassidão e mau procedimento não eram privilégios do clero, essas denúncias eram feitas também contra os habitantes da colônia e muitas vezes chegavam ao rei, acrescidas de informações sobre o pouco empenho do clero no sentido de salvar essas almas. Em algumas situações o rei pedia solução, como o fez ao escrever ao Inquisidor Geral

¹¹¹ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. Proc. nº 12925.

¹¹² Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. Proc. nº 10888.

¹¹³ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. Proc. nº 2733.

solicitando a averiguação de determinados casos que não estavam recebendo a atenção necessária. Este emite um parecer datado de 1645,¹¹⁴ encarregando o provincial da Companhia de nomear pessoas da sua confiança para proceder às investigações, alegando que o bispo credenciado pelo Santo Ofício se mantinha omissa e dissimulada a respeito dos denunciados. Os inquisidores recorriam então inicialmente aos previamente autorizados pelo Tribunal da Inquisição, mas nem sempre eles eram dedicados o suficiente à causa, sendo necessário recorrer a outros que se mostrassem mais cooperadores. Não podemos perder de vista que Portugal havia colocado como motor de sua expansão ultramarina a sua missão evangelizadora e atribuído aos seus reis o papel de defensores da fé católica.

Muitas autoridades eclesiásticas que deveriam manter a ordem moral e religiosa, e que deveriam também ser parceiras dos inquisidores, pois ambos defendiam a fé católica, eram acusadas de não se interessarem pelos desvios que ocorriam sob a sua jurisdição.¹¹⁵ Quando a situação era grave, os inquisidores costumavam recorrer ao rei em busca de decisão sobre as providências cabíveis em determinados casos. Em uma resposta do rei ao Inquisidor Geral D. Fernão Mascarenhas, a respeito da denúncia deste “do muito que vão lavrando nesse Reino os pecados de sodomia, e feitiços”, ele diz que essas ofensas contra Deus ameaçam maiores males e que o remédio mais eficiente seria o castigo público nos culpados para servir de exemplo a outros, visando preservá-los além de “extirpar, de todo desse Reino, vícios tão prejudiciais”.¹¹⁶ Frei Bernardino das Entradas escreveu ao Santo Ofício dando conta de que casos de feitiçaria estavam se alastrando pelo Norte do Brasil e que iria iniciar uma longa viagem de visita à região e que precisava éditos da fé. A carta que recebeu encaminhando os éditos da fé, nos apresenta o Santo Ofício encarregando um membro do clero regular, um franciscano, de averiguar questões de sua alçada.¹¹⁷ Esse documento é indicador da colaboração entre instâncias. Poderes pouco autônomos, jurisdições muitas vezes indistintas, permanente trânsito de pessoas entre as instituições,¹¹⁸ indicações de caráter pessoal feitas pelo rei, para funções eclesiásticas e inquisitoriais, enfim imbricamento entre os poderes. A organização do reino português apoiava-se em uma “complexa rede de relações de interdependência e interferência” em cujo bojo o poder régio era solicitado inclusive “para a

¹¹⁴ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 228 (A numeração começa apenas a partir do sumário das testemunhas).

¹¹⁵ *Idem Ibidem*. fl não numerado.

¹¹⁶ Cf. IAN/TT. CGSO. *Cartas Del Rei de Portugal e Ordens do Governo*. 1584-1632. Livro nº 88, fl. 116. Carta de 03 de novembro de 1620.

¹¹⁷ Cf. IAN/TT. Inq. De Lisboa. *Correspondências expedidas*. Livro n. 19, fl. 286. Carta datada de 20 de março de 1692.

¹¹⁸ PAIVA, J. Pedro. *Os Bispos e a Inquisição Portuguesa*. Op. Cit. pp. 46-47.

resolução de conflitos no interior da Igreja”.¹¹⁹ Como vimos, com relação à colônia, também encontramos o rei, mesmo distante, articulando soluções.

Cooperação entre os Poderes

Clero Secular

Os bispos, em suas atividades ordinárias, tinham em suas mãos, como instrumento de contenção do seu rebanho, as visitas pastorais, que deveriam ser realizadas em todas as paróquias pertencentes a cada Diocese. Por meio delas, deveriam recolher as denúncias de liberdades de costumes, das atitudes dos clérigos e também dos comportamentos que pudessem solapar a integridade da fé. Quando os crimes encontrados fossem de heresia, a situação poderia se complicar um pouco, pois inicialmente eles eram entendidos como de foro misto. Paiva diz que na prática tenderam a se tornar exclusivos da Inquisição¹²⁰, mas como todas as constituições diocesanas continham um artigo que solicitava a denúncia desses delitos, alguns bispos se achavam no direito de tomar conhecimento deles e de providenciarem a sua punição. Apesar disso, a prática mais comum era encaminhar a denúncia ao Santo Ofício.

Um caso ocorrido durante uma visita do Bispo D. Fr. Manoel da Cruz à freguesia de São Bartolomeu, em 1753, pode ser tomado como exemplo. Nesta ocasião, não conseguindo averiguar ao certo uma denúncia de bigamia, optou por remeter os autos ao Tribunal do Santo Ofício por ser questão de sua jurisdição.¹²¹ O comportamento a seguir neste caso parecia bastante claro, pois as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) no título sobre heresias diziam claramente que estas deveriam ser encaminhadas ao Tribunal da fé¹²², coisa não tão bem definida em suas congêneres anteriores (de Lisboa)¹²³ que solicitavam que todos os hereges e desviantes fossem denunciados aos bispos ou inquisidores, deixando a questão em aberto.

O entrelaçamento das duas instâncias não podia ser percebido apenas nas constituições diocesanas. Não podemos nos esquecer de que também os regimentos da Inquisição previam a participação do Ordinário em muitos casos e que nas visitas inquisitoriais, membros do

¹¹⁹ PAIVA, J. Pedro. A Igreja e o Poder. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. 2000, vol. II, p. 142.

¹²⁰ PAIVA, J. Pedro. Os Bispos... *Op. Cit.* p. 7.

¹²¹ Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana - *Livro de Termos de Devassas da visita empreendida por D.Fr. Manoel da Cruz, em 1753* (prateleira Z, códice 6, fl 11). Apud BOSCHI, Caio C. As Visitas Diocesanas e a Inquisição na Colônia. *Op. Cit.*, pp. 153-154.

¹²² VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Livro V, Título I. 1853.

¹²³ IAN/TT. CGSO 2944. Constituições Sinodais de Lisboa 1656. Livro I. Tít. III. Dec. III.

poder eclesiástico deveriam participar da mesa, pois vinham do Reino apenas um inquisidor visitador, um escrivão e um meirinho. Com Heitor Furtado de Mendonça foram enviados ao Brasil o notário João Francisco e o meirinho Francisco de Gouveia, sendo todos os outros membros da mesa recrutados dentre os eclesiásticos seculares ou membros de ordens religiosas. A escolha recaía sobre os mais conceituados do local, normalmente o bispo ou seu representante e reitores de colégios das religiões ali estabelecidas. Fora dos períodos de visitas, alguns eclesiásticos eram recrutados para determinadas ações que eram minuciosamente descritas na autorização para agir que recebiam. Estas delimitavam e restringiam seu raio de interferência a questões pontuais, sem delegar poderes permanentes. Como exemplo podemos citar o caso de diligências sobre Antonio Gomes, solicitadas pelo Santo Ofício, pois este teria proferido afirmações heréticas na Bahia, em 1656, sobre a Santíssima Trindade e sobre a alma dos gentios e animais irem ao céu.¹²⁴

Apesar das queixas sobre um grande número de eclesiásticos, não faltaram bispos ou clérigos empenhados em implantar os ideais tridentinos na colônia e em tornar operante o aparelho eclesiástico, sem muito sucesso ao final, pois a religiosidade na colônia, ainda mais que na Europa, se enveredava por caminhos distantes da ortodoxia desejada.

São lembrados como exemplos de bons cristãos e modelos de vida clerical os bispos D. Pedro Leitão, D. Constantino Barradas, D. Marcos Teixeira, D. Frei Manuel da Ressurreição, D. João Franco de Oliveira e D. Sebastião Monteiro da Vide; cada um à sua maneira contribuiu, para o engrandecimento da fé católica com seu zelo pastoral.¹²⁵ Tais nomes fizeram parte de um universo bastante restrito daqueles que uniam sabedoria a uma prática exemplar, tendo sido também, de acordo com seus ideais cristãos, colaboradores do projeto do Império português de cristianização da colônia que envolvia o poder eclesiástico, o Tribunal da Inquisição e o poder temporal.

D. Pedro da Silva, Bispo do Brasil, escreveu uma carta ao Santo Ofício em 18 de fevereiro de 1639, manifestando dúvida acerca da questão de foro sobre “curar com palavras ou com ensalmos”, dizendo que não estava claro a quem competia. Suas dúvidas não paravam por aí. Continuou dizendo que deveria ser dada ordem para proceder sem prévia autorização em algumas causas, não sendo relativas a hereges, mouros ou de judaísmo, como era o caso das matérias dos negros de Angola muito supersticiosos que são chamados de feiticeiros. Diz que deveria ser autorizado o trabalho “do prelado com seu vigário geral ou provisor e com dois ou três dos superiores do colégio e da Companhia que aqui há muito doutos, e os da seita

¹²⁴ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 244, fls. 524-530.

¹²⁵ AZZI, Riolando. *Op. Cit.* p. 176.

do Carmo e de São Bento de que também nesta cidade há conventos ou mosteiros”, nestas questões. Justifica dizendo que eles “matam com peçonha ou outro modo a outros negros e fugindo com grande facilidade, e se me não engano tanto se tem por mais grandiosos e levantados, quanto mais tem mortos, e em verdade não duvido que alguns tratem com o Diabo, mas também não o afirmo”. Pede autorização para averiguar suas culpas e em seguida envia-las à Inquisição em “forma probandi”, pois “eles não poderão ir comodamente presos que são cativos e andam nus com um pano diante”. Ele encaminha a carta pedindo resposta “tendo que sempre será justo o que ela contiver, e que a isto obedecerei eu como em tudo ao Santo Ofício.”¹²⁶

Nos documentos que envia junto com a carta ele prova que realmente obedecia, apesar das dúvidas, pois encarregado de inquirir sobre feitiçarias atende ao pedido realizando conscienciosamente as tarefas de que havia sido encarregado entre 1634 e 1639. Ele encarregou também o vigário de Ilhéus de publicar o édito sobre feiticeiros em sua paróquia e este recebeu em resposta uma série de cartas contendo muitas denúncias e ainda argumentou que devido às dificuldades encontradas não conseguiu localizar outras contra as quais também havia indícios. Este material foi enviado ao bispo que o reenviou à Inquisição juntamente com as denúncias que ele próprio havia recolhido em Salvador. Ambos cumpriram assim as tarefas a eles encomendadas com êxito, e o grande número de denunciados por práticas variadas encontrados, permite perceber a razão pela qual essa averiguação interessava à Inquisição.¹²⁷

A carta do bispo nos revela que os religiosos, como qualquer outra pessoa à época, percebiam a feitiçaria como uma séria ameaça à vida e também por isso colaboravam com a Inquisição mantendo essas atividades sob vigilância e denunciando quando parecia conveniente ou necessário. Assim também podemos analisar as denúncias do padre licenciado Francisco Ferreira da Costa em Pernambuco (final do século XVII) como atividade de zelo religioso e cuidado com a vida, principalmente dos fiéis. Ele denunciou Pedro Alvares Manso por ter matado com suas feitiçarias três negros em breve tempo na vila Formosa do Serinhaém; e Tereza Figueira, mulata forra, casada, que era senhora de uma negra Maria que tinha fama de feiticeira e já tinha sido apanhada com uma criança recém-nascida que tinha furtado de sua mãe.¹²⁸

Maria Gonçalves Caiada, de alcunha Arde-lhe-o-rabo, famosa feiticeira do final do século XVI, denunciada por muitos que a conheceram, antes de ser penitenciada pelo Santo

¹²⁶ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 219, fls. 299 e 299 v.

¹²⁷ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 219, fls 299-324

¹²⁸ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 263, fl. 282.

Ofício, o foi pelo poder eclesiástico. Consta de seu processo que ela e mais três mulheres estiveram à porta da Igreja da matriz em Olinda num domingo durante a missa por lhe ser achada uma carta de tocar.¹²⁹ O castigo público havia sido decretado pelo vigário, cumprindo o disposto na Constituição Sinodal que o autorizava a proceder nestes casos.¹³⁰

A preocupação manifestada pelo Arcebispo da Bahia em 1699 com a situação em que vivia o povo da colônia, também pode ser vista como prova de colaboração do eclesiástico com a Inquisição, pois ele declara que o Estado do Brasil não chega a ter a felicidade de nele haver Inquisição e que “parecia-lhe útil mandar fazer uma visita”.¹³¹ Ele percebia a necessidade de reforço, pois a estrutura eclesiástica não possuía a força e autoridade alcançadas pelo Santo Ofício.

Em carta à Inquisição, acompanhando o traslado das culpas da mulata Maria Barbosa, o bispo D. Constantino Barradas expõe o conflito deflagrado entre ele e o governador D. Diogo de Menezes. Ele relata que a ré tinha sido indiciada em graves culpas na visitação que fez à cidade de Salvador por ocasião da quaresma e que para não ser presa se escondeu na casa do governador que a favoreceu, impedindo o castigo e estimulando a que perseverasse nos erros.¹³² Continua a carta expondo todas as circunstâncias do caso e demonstrando sua indignação pela forma desrespeitosa com que o governador agiu para com ele e a Igreja. Conta que após ter excomungado pela terceira vez a ré, que demonstrando o pouco apreço que tinha pela fé, não buscou remediar sua situação, ele enfim conseguiu colocá-la como relapsa nas mesmas culpas antigas de que não estava livre e em outras que pertenciam também ao Santo Ofício e prendê-la, pois tinha sido informado de que ela iria fugir. Queixa-se então de que nem assim o governador, que ele chama de adversário da Igreja e de seus representantes, deixou de trabalhar, e persuadir aos desembargadores de mandar que a tirassem da prisão sem aceitar nenhuma argumentação.¹³³ O apelo ao Santo Ofício é acompanhado de uma advertência

É pois a ocasião, não hei de deixar de lembrar a vs. ms., que é bem não me desautorizar, com mandar fazer diligências do Santo Ofício (sendo tanto de minha obrigação) a religiosos, nem outras pessoas, que o não hão de fazer melhor que eu, nem há mais fundamento para se lhe cometerem [...]

Deus guarde vs. ms.

Bahia de Todos os Santos, 23 de julho de 1612.¹³⁴

¹²⁹ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Proc.* nº 10748. (1591).

¹³⁰ IAN/TT. CGSO 2944. *Constituições Sinodais de Lisboa* 1656. Op. Cit. Livro V. Tít. III. §1

¹³¹ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Livro* nº 922, fls. 462-3.

¹³² Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 207, fl.535-536.

¹³³ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 207, fl 535 v.

¹³⁴ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 207, fl. 536.

O vigário da Sé da Bahia, Manoel Temudo, em conhecido relatório datado de 1632, acusa o governador de receber dádvas dos cristãos-novos que desta forma procuram tê-lo em suas mãos. Disse que denunciava imbuído de zelo ao Santo Ofício, por considerar muito necessário que o Santo Ofício fosse estabelecido no Brasil, referência mais uma vez à autoridade incontestada que emanava dos inquisidores.¹³⁵

O conflito entre D. Duarte da Costa e o bispo D. Pedro Fernandes Sardinha é também muito conhecido, apesar de ambos terem sido escolhidos por mérito em trabalhos anteriores, se envolveram em um episódio que levou o rei a chamar de volta ao reino o bispo para explicar a situação.¹³⁶ Mas apesar desses conflitos, foram muitos os governadores extremamente religiosos que tudo fizeram pela Igreja no Brasil e vice-versa. Um exemplo de relações complementares entre as duas instâncias pode ser encontrado no conteúdo de uma carta escrita pelo padre Manoel com a finalidade de encaminhar as diligências a respeito de feitiçarias, feitas por ele a pedido do Santo Ofício. Nela ele afirma que só lhe foi possível realizá-las por ter contado com a ajuda do governador Antonio Telles, o qual colocou à sua disposição um oficial da milícia que, com grande zelo (por ser grande cristão e também familiar do Santo Ofício), fazia ir prestar depoimento todos os que ele chamava. Ele chama a atenção para a necessidade de detenção do poder coativo pelas pessoas que fossem encarregadas de funções tão delicadas para que pudessem intimidar as pessoas a irem depor.¹³⁷

Clero regular

A ação das ordens religiosas se destaca no cenário colonial. O número de jesuítas que exerceram atividades no Brasil foi muito grande e havia ainda outras ordens, como as dos franciscanos, capuchinhos, carmelitas, mercedários e beneditinos que também tiveram papel importante na fase de colonização.¹³⁸

No início da colonização, apesar dessa estar ainda circunscrita ao litoral, o trabalho exigia mais do que era possível disponibilizar. Cioso de seu papel missionário, o rei escreveu ao governador Tomé de Sousa indagando se em todas as capitanias havia padres, ao que Nóbrega informou que os padres da Companhia já haviam visitado todas e que todas estavam providas, com exceção daquela (Pernambuco) onde ele estava. Sobre ela afirma que era a

¹³⁵ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 216, fl. 52 (O relatório ocupa os fls. 44-64).

¹³⁶ LEITE, Serafim. *História... Op. Cit.* Tomo II, p. 147.

¹³⁷ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 228, fl. 102.

¹³⁸ HOONAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil Colônia*, 1994, p. 30.

“principal e mais povoada, e onde mais aberta está a porta,” tendo ficado no entanto sem qualquer atendimento até então, por falta de embarcação e porque eram poucos religiosos para a tarefa.¹³⁹

Na falta de párocos, coisa muito frequente na fase inicial da colonização e que mais para o interior prevaleceu por muito tempo, os religiosos assumiam seus ministérios¹⁴⁰, porém apenas aos seculares cabia o trabalho com a população já cristianizada. Para supri-los durante vacância do cargo, os regulares necessitavam licença episcopal. Quando as conseguiam faziam visitas missionárias, iam às pequenas vilas e mesmo aos engenhos de açúcar e realizavam muitas atividades junto aos brancos e escravos. Estas missões, importantes “no ensino e no controle religioso da população; não só urbana, mas também das menores aglomerações e da vastíssima zona rural”, de acordo com Feitler, são ainda pouco conhecidas.¹⁴¹

Frei Gabriel do Espírito Santo, da Ordem dos franciscanos capuchos, que voltou do Brasil em 1648, relatou que lhe parecia que as coisas estavam mal para a fé católica nesta colônia. Ele foi o portador de uma carta de Simão do Porto (que estava na Bahia com ordem de visitar os navios) na qual dizia que o bispo estava muito velho e não conseguia por termo à situação e que na Bahia não se castigavam superstições, feitiçarias, etc.¹⁴² Outro padre que regressava do Brasil, Luís Passos da Companhia de Jesus, foi chamado para relatar sobre a situação em que estava o local e disse que era necessário enviar para o Brasil, pelo menos de três em três anos, uma visita do Santo Ofício.¹⁴³

Frei Bernardino das Entradas, confessor, leitor de teologia, qualificador do Santo Ofício, missionário apostólico e religioso professo de São Francisco, demonstra seu grande interesse em colaborar com o Santo Ofício, escrevendo uma carta em 28 de junho de 1691, solicitando o envio de editais para que pudesse divulgar as matérias tocantes ao Santo Ofício. Recebe outra em resposta à sua, datada de 20 de março de 1692 informando o envio dos editais da fé para que ele mandasse publicar onde achasse conveniente e dizendo que no caso das feitiçarias das quais ele falara, que tomasse algumas denúncias não só desta matéria, mas de qualquer outra que tocasse ao Santo Ofício e remetesse à mesa.¹⁴⁴ Pelo que tudo indica ele era muito atento às suas obrigações, pois enviou uma grande série de denúncias de feitiçarias

¹³⁹ NÓBREGA, Manoel da (padre). In LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae, Op. Cit.*, 1956, Vol. I, pp. 269-270

¹⁴⁰ LEITE, Serafim. *História... Op. Cit.* Tomo I, p. 215.

¹⁴¹ FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Consciência*. Igreja e Inquisição no Brasil. 2007, p. 58.

¹⁴² Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 231, fls. 234-236.

¹⁴³ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 231, fl. 239 v.

¹⁴⁴ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Correspondências expedidas*. Livro nº 19, fl. 286.

recolhidas durante três anos entre o Ceará e o Grão Pará, em diversas paróquias, engenhos de açúcar e até em barco, que se encontram preservadas nos cadernos do promotor.¹⁴⁵ Como ele agia no norte e nordeste da colônia, a maior parte de suas denúncias envolve índios e mestiços. As variadas magias amatórias e os procedimentos de cura descritos com detalhes em mais de 30 denúncias enviadas por ele evidenciam um olhar atento e uma tentativa de chamar a atenção para a situação em que vivia a população colonial.

Apesar de encontrarmos muito mais queixas sobre os seculares, alguns documentos revelam também erros de regulares. No Maranhão, o padre Frei Joseph de Moura, religioso de Nossa Senhora do Carmo denunciou seu colega Frei Manoel de Santa Catarina, morador no Pará, porque viu que este “meteu por duas ou três vezes dizendo missa uns papeizinhos debaixo do corporal e depois da comunhão os mandava tirar pelo ajudante”. Disse não saber se tais papéis tinham alguma virtude nem para que os colocou debaixo do corporal.¹⁴⁶ Apesar do denunciante afirmar não conhecer as superstições que giravam em torno de objetos consagrados durante a missa, não hesitou em levar o episódio ao conhecimento do Santo Ofício, demonstrando de que sabia que havia algo proibido naquela prática. O comportamento de seu companheiro demonstra que ele acreditava nas virtudes desses papéis.

Pelo mesmo procedimento acima, o padre D. Plácido Salgado foi denunciado em 1676 pelo administrador do Rio de Janeiro. Ele realizou inquirições para comprovar que o padre tinha colocado “debaixo da pedra de ara do altar mor de Nossa Senhora da Conceição [...] uma moeda de cinco tostões e uma bolsa de baixo de um castiçal, a qual tinha dentro um papo de almíscar e outras coisas supersticiosas”. O padre confessou serem suas e “algumas testemunhas julgaram ser coisas de feitiçarias acrescentando a esta presunção o ser o delato um homem de muito má e escandalosa vida e público amancebado [...]”.¹⁴⁷ D. Plácido era religioso “de certa religião na França” e em sua confissão em Lisboa disse que tinha cartas de apresentação que foram aceitas, e por isso podia dizer missa. Sua explicação para o ocorrido foi de que, favorecendo os cristãos velhos, passou a ser ameaçado pelos cristãos-novos e por estar com medo desses, lhe ensinaram como remédio, usar consigo uma moeda sobre a qual tivesse sido dito missa e que ele assim o fez para tentar proteger sua vida.¹⁴⁸

Com relação aos índios, a farta documentação jesuítica é fundamental. Nela, apesar de não se destacarem as mazelas e sim os feitos importantes, alguns religiosos são acusados de

¹⁴⁵ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 263, fls. 261-292.

¹⁴⁶ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 267, fl. 211.

¹⁴⁷ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 250, fls. 166-213.

¹⁴⁸ Cf. IAN/TT. Inq. de Lisboa. *Cadernos do Promotor*, Livro nº 250, fls. 166-213.

abusarem do poder que tinham. A queixa mais grave relatada por Serafim Leite foi contra Pedro Leitão, superior de uma aldeia que foi acusado, em 1592, de bater nos índios e ter matado um delinquente durante o cumprimento da pena de açoite.¹⁴⁹ Serafim Leite reconhecia que o trabalho na colônia implicava em algumas dificuldades extras e que exigia procedimentos diferentes a serem implementados para com os colonos de origem europeia e para com os índios que não possuíam nenhum conhecimento acerca do cristianismo. Ele dizia que “para os brancos havia o regímen metropolitano: párocos. Cultivo de vinha, transplantada, para que desse frutos e não estiolasse”¹⁵⁰, reconhecendo a semelhança entre as ações empreendidas no Reino e as que deveriam ser efetuadas nas colônias, mas, com relação aos índios disse que, “para se transformarem em vinha do Senhor, era preciso começar de raiz.”¹⁵¹ Considerava que havia uma situação nova a demandar procedimentos adequados, que era a catequese dos índios, da qual se ocuparam principalmente os Jesuítas.

Os aldeamentos, nos quais eram reunidos índios de várias nações, ficavam sob a jurisdição dos jesuítas que exerciam ali o governo temporal. Por influência de Nóbrega, Mem de Sá deu às aldeias regalias quase municipais. Este foi um assunto bastante controverso, pois subtraía os índios da influência dos colonos e provocava forte reação.¹⁵² Era o início da luta contra a escravização dos índios, que apesar de tantas leis favoráveis obtidas, e apesar da entrada em massa de escravos negros, já em fins do século XVI, foram tão frequentemente ignoradas ou burladas. D. Constantino Barradas também saiu em defesa dos jesuítas e da continuidade de sua autoridade sobre as aldeias, reconhecendo que ninguém mais faria melhor que eles este trabalho, dentro das condições em que estavam.¹⁵³

Os escravos foram pouco beneficiados pela ação missionária jesuítica, pois, empenhada nas atividades missionárias desde as primeiras expedições à África, a Companhia de Jesus se debatia entre interpretações diferentes do papel do evangelizador nas regiões descobertas, habitadas por infiéis. As opiniões favoráveis à escravização tomavam como referência a bula *Romanus pontifex* de 1455, segundo a qual deveria ser tolerada a escravidão porque ela facilitava a catequese.¹⁵⁴ A salvação das almas justificava o cativo do corpo. Entendiam que só poderiam cristianizar indígenas e africanos se fosse empreendida a dessocialização. Em seu ambiente natural o clero não conseguiria torná-los permeáveis à

¹⁴⁹ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. cit., Tomo II, p. 80.

¹⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 4.

¹⁵¹ *Idem, ibidem*, p. 4.

¹⁵² *Idem, ibidem*, p. 62.

¹⁵³ *Idem, ibidem*, p. 69.

¹⁵⁴ ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O Trato dos Viventes*. Formação do Brasil no atlântico Sul, 2000, p. 159.

atividade missionária.¹⁵⁵ Esse imperativo da evangelização vai ser doravante defendido por muitos nomes ilustres, dentre eles o padre Antonio Vieira. O intenso tráfico negreiro é defendido por este como o grande milagre pelo qual tantos infiéis eram salvos da África e transportados para o trabalho redentor nas lavouras açucareiras do Brasil. Segundo ele, o que poderia parecer desterro, cativo e desgraça era pelo contrário, um grande milagre.¹⁵⁶ Mas apesar da dessocialização dos africanos ser empreendida de forma corrente e cada vez mais intensa, o trabalho com os escravos era prejudicado em decorrência das ocupações que deveriam assumir e de sua dispersão nas propriedades senhoriais, não restando tempo nem condição para a catequese intensiva.¹⁵⁷

O regimento dos governadores gerais, código legal feito especialmente para o Brasil, trazia de maneira muito clara, como, aliás, também todos os outros documentos relativos às conquistas ultramarinas portuguesas, o objetivo de servir a Deus e de levar a fé católica a todos os povos. Tomé de Souza teria trazido a recomendação expressa do rei de se aconselhar com os jesuítas nas coisas de importância relativas aos índios, pois era fundamental cuidar da catequese destes.¹⁵⁸ Chegaram juntos, o primeiro governador e os seis primeiros jesuítas enviados a esta terra. Os padres da Companhia de Jesus vinham muito recomendados e o rei apostava em sua seriedade e competência na catequese dos índios. Mem de Sá é elogiado sempre nas cartas jesuíticas como defensor da fé e da Companhia. Se Duarte da Costa teve muitos conflitos com o clero secular, Manuel Teles Barreto fez um governo considerado muito bom, mas suas relações com os jesuítas foram difíceis. Serafim Leite considera que ele tinha má vontade com os padres e não se dispunha a pagar as redízimas que o rei havia estabelecido, dentre outros desentendimentos.¹⁵⁹

Durante a luta pela expulsão dos franceses do Maranhão, o governador e o general da armada, Alexandre de Moura que tinha partido para lá em 5 de Outubro de 1615 pediram que fossem enviados padres da Companhia porque eram “mais poderosas quatro palavras dos padres da Companhia para com o gentio que estava pela parte dos franceses, que todas as suas armas [...]”.¹⁶⁰

Em uma carta datada de 2 de julho de 1621, o padre Manuel Gomes conta que ele e o padre Diogo Nunes foram os enviados pelo provincial para aquela missão. Os dois padres

¹⁵⁵ GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz*. 2004, p. 169.

¹⁵⁶ VIEIRA, Antonio. *Sermões*, 1993. Sermão XIV, v. IV, pp. 733-769.

¹⁵⁷ LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Op. cit., Tomo II, p. 355.

¹⁵⁸ *Idem*, *ibidem*, p. 143.

¹⁵⁹ *Idem*, *ibidem*, p. 155-169.

¹⁶⁰ BNL. MSS 29 n° 31. *Notícias da armada para expulsão dos franceses do Maranhão*, fl. 1 v.

eram “línguas do Brasil” e levaram 300 índios exercitados nas armas, que cantavam os ofícios divinos e tocavam órgão, flautas, charamelas (conforme Aurélio Buarque de Holanda, eram antigos instrumentos de sopro, precursores da atual clarineta) e outros instrumentos, representavam diálogos, faziam danças e folias “para que vendo os gentios tudo feito por índios, de nossas doutrinas, se afeiçoassem a receber nossa santa fé e entendesse, que o mesmo faríamos ensinando seus filhos”.¹⁶¹ Sobre as atividades que exerciam na armada, disse que “nós éramos os enfermeiros, os médicos, os párocos e pregadores”. Queixa-se de que os portugueses matavam e aprisionavam índios com os quais tinham feito as pazes em nome do rei e acusava:

[...] culpa disto tem Sua Majestade e seus conselheiros em dispensarem os cárceres de homens facinorosos e mandá-los para aquelas partes, porque se em Portugal não podiam com eles nem as justiças os podiam fazer bons, que fará onde não há quem os castigue e os que têm o mando, com o ruim exemplo os movem a ser piores. Leis tem Sua Majestade Felipe Terceiro passado, mui proveitosas, mas não as guardam [...]¹⁶²

Esses padres ficaram três anos e meio auxiliando a armada e por aí se vê a grande cooperação que se estabelecia entre os governantes e os religiosos na difícil obra de colonização de uma terra tão extensa e tão distante da metrópole.

Tentáculos do Santo Ofício

Como se processava a presença do Santo Ofício no Brasil? Não foi instalado nenhum Tribunal do Santo Ofício na América portuguesa. A Inquisição se fazia presente na colônia por meio de seus éditos e de agentes como comissários e familiares, pela cooperação de eclesiásticos e religiosos, além de em três momentos (comprovados por documentação) ter recebido visitas inquisitoriais.

Os principais tipos de éditos inquisitoriais eram os da graça e os da fé. Os da graça no Brasil foram utilizados apenas nos momentos das visitas, pois o poder de absolvição pertencia exclusivamente aos inquisidores e nunca a outro funcionário qualquer do Santo Ofício. Os éditos da fé foram os instrumentos inquisitoriais destinados a suscitar denúncias e confissões. Eles descreviam os delitos da alçada inquisitorial que mais preocupavam o Tribunal naquele momento, eram portanto modificados de acordo com a situação e com o local ao qual eram destinados

¹⁶¹ BNL. MSS 29 n° 31. *Notícias da armada para expulsão dos franceses do Maranhão*, fl. 2.

¹⁶² BNL. MSS 29 n° 31, *Notícias da armada para expulsão dos franceses do Maranhão*, fl. 5 v.

Sobre as visitasões do Santo Ofício, Bethencourt diz que “funcionam como um instrumento de acumulação rápida de um capital de informações que permite desencadear as primeiras perseguições, mas elas funcionam também como a apresentação do Tribunal, a expressão simbólica de um novo poder”.¹⁶³ Os livros de confissões e denúncias das visitasões inquisitoriais ao Brasil que foram preservados – a de 1591, a de 1618 e a de 1763, trazem em suas páginas de abertura a descrição das cerimônias de instalação dessas visitasões. O mecanismo de representação simbólica de poder fica muito latente a partir do que o escrivão reproduz. O luxo e a pompa presentes, nos indicam que tanto quanto os autos da fé, elas se constituíam em palco onde a Inquisição se mostrava.

Um número muito grande de pessoas se dirigiu à mesa visitadora para confessar ou denunciar, o que indica que realmente a visibilidade alcançada surtia efeitos. Fora das visitasões o processo era mais lento, existiam confissões e principalmente delações, mas na maior parte das vezes os processos eram iniciados por representantes do Santo Ofício, ou por colaboradores, pertencentes ao poder eclesiástico e não por iniciativa dos colonos.

Na introdução às confissões da Bahia de 1591, Capistrano de Abreu diz que o inquisidor visitador, Heitor Furtado de Mendonça, dispunha do monitório de 1536, formulado por D. Diogo da Silva, inquisidor mor e do regimento de 1552, promulgado pelo cardeal infante Dom Henrique Inquisidor-geral, para orientar suas ações, e esclarece que, como a visitação se daria em local tão distante, o visitador recebeu do cardeal Alberto, arquiduque e inquisidor geral, a autoridade para prender os culpados e sentenciá-los em final, tudo de acordo com o regimento em vigor e a instrução que recebia. O regimento de 1552, no entanto, tinha sofrido 23 adições em 1564, além de outras modificações introduzidas pelo cardeal Alberto, das quais não se conhece o teor, não se podendo, portanto, saber exatamente o que dizia respeito à visitação em questão.¹⁶⁴ O que fica claro a partir da análise dos processos desse período é que realmente, praticamente todos foram instruídos pelo próprio visitador, escapando à sua autonomia apenas aqueles relativos aos cristãos-novos, pois apenas estes foram enviados para Lisboa.

Tudo indica que mais que punir, o objetivo era intimidar. Não temos dados para avaliar os efeitos das visitasões no comportamento dos colonos no período imediatamente posterior a elas, mas a reincidência encontrada de pessoas indiciadas várias vezes tanto em processos

¹⁶³ BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália*. Séculos XV-XIX, 2000. p. 217.

¹⁶⁴ ABREU, Capistrano. Introdução. Parte 2. In MENDONÇA, Heitor Furtado de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. Confissões da Bahia, 1935, p. 13.

eclesiásticos quanto inquisitoriais, indica que a vida na colônia voltava ao seu curso normal, e que as punições surtiavam um efeito muito limitado. Essa limitação não se referia apenas à forma pela qual atingiam as consciências, mas também ao território que abrangiam, pois atingiam apenas as populações dos locais onde se instalavam e das suas adjacências.

Se a instalação de uma malha eclesiástica foi difícil no Brasil, não podemos esperar que a nomeação de funcionários do Santo Ofício tenha sido rápida e fácil. Apesar do regimento de 1613 trazer um título sobre o cargo de comissário para terras de além-mar, as nomeações não foram automáticas. Para Pernambuco, Bruno Feitler afirma que apenas em 1692 foi efetivamente nomeado um comissário oficial do Santo Ofício.¹⁶⁵ Na Bahia e Rio de Janeiro, porém, já atuavam comissários bem antes, mas, o trabalho era feito principalmente em colaboração com o poder eclesiástico.¹⁶⁶

Apesar da importância da rede de agentes do Santo Ofício, pode-se perceber que ela não foi grandemente ampliada nos séculos XVI e XVII. A explicação para isso é difícil, pois não podemos colocar em questão o interesse da instituição em se fazer representar e estar presente em todos os recantos do Reino português. Uma explicação possível é a de que era viável o funcionamento do Santo Ofício com uma máquina mais leve, menos onerosa, pois a atuação do rei como mediador entre as instâncias de poder facilitava a existência de uma colaboração profunda entre a Inquisição e o poder eclesiástico. A presença de membros efetivos daria à instituição maior visibilidade, e por isso eram nomeados alguns deles para atuarem na colônia, mas as atividades do tribunal nunca ficaram restritas apenas às possibilidades abertas por eles.

Seu papel principal seria dar ideia de um corpo organizado e forte, “lembranças vivas” do tribunal, ou seja, seus símbolos. A necessidade dos comissários ou familiares não era apenas para cumprir a função de prender ou inquirir alguém, o que poderia ser feito por delegação passada a um eclesiástico capaz, mas para lembrar à população a existência, mesmo distante, do tribunal.¹⁶⁷ Assim, os funcionários do Santo Ofício no Brasil exerceriam também o papel de representação prevista nos regulamentos inquisitoriais.

Apesar da existência de funcionários, são fartamente encontradas nos livros de correspondência dos inquisidores, delegações de autoridade para que pessoas não pertencentes à instituição realizassem inquirições ou prisões em nome do Santo Ofício. Essa ação conjunta era mais eficaz nas vilas maiores, onde existiam bispados, paróquias e colégios das ordens

¹⁶⁵ FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Consciência. Op. Cit.* p. 119.

¹⁶⁶ PAIVA, J. Pedro. *Os Bispos... Op. Cit.* p. 25.

¹⁶⁷ FEITLER, Bruno. *Nas malhas ... Op. Cit.* p. 138-139.

religiosas. No interior, no sertão brasileiro, nas pequenas vilas e na zona rural a situação era mais complicada. Tais agentes, fossem eles ordinários ou extraordinários, enviados para resolver determinadas questões, eram muito mais raros e as possibilidades de agir sobre as consciências dos fiéis eram muito menores. O estado de soltura tão frequentemente relatado era uma realidade nestes locais. A insuficiência da malha eclesiástica e inquisitorial abria grandes clareiras onde os comportamentos considerados desviantes proliferavam.

A inter-relação entre os poderes era característica do Antigo Regime português, mas podemos perceber que essas relações se tornavam muito mais necessárias no além-mar, pois as dificuldades de administrar territórios distantes – mais ainda no caso do Brasil que incluía maiores distâncias em terra – exigia maior cooperação, mas também muitos conflitos.

Fontes Manuscritas do Arquivo Nacional da Torre do Tombo

Conselho Geral do Santo Ofício:

Cartas Del Rei de Portugal e Ordens do Governo. 1584-1632. Livro nº 88.

Constituições Sinodais de Lisboa 1656. Livro nº 2953

Inquisição de Lisboa

a) Cadernos do Promotor

Livros nº: 207; 216; 219; 228; 231; 244; 250; 251; 263; 267;

b) Processos

Proc. nº 12925; 10888; 2733; 10748;

c) Diversos

Correspondências expedidas Livro nº 19

Correspondências recebidas de comissários, 1683-1710. Livro nº 922.

Fontes Manuscritas da Biblioteca Nacional de Lisboa

Mss 29 nº 31.

Fontes Impressas

- ABREU, J. Capistrano de. Introdução. Parte 2. In MENDONÇA, Heitor Furtado de. *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil*. Confissões da Bahia. 1591 – 1592. Rio de Janeiro: F. Briguet, 1935,
- GANDAVO, Pero de Magalhães. *História da Província de Santa Cruz*. Rio de Janeiro: Anuário do Brasil, 1924.
- LEITE, Serafim. *Cartas dos Primeiros Jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV centenário da Cidade de São Paulo, 1956-58, vol. II, (1554).
- _____. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I, Lisboa: Portugália; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- NÓBREGA, Manoel da (Padre). In LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae*, Roma: Monumenta Histórica Soc. 1956.
- VIDE, D. Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*. Sínodo Diocesano de 1707. 3ª edição. São Paulo: 1853.
- VIEIRA, Antonio. *Sermões*. Porto: 1993. Sermão XIV, v. IV, pp. 733-769

Referências

- ABREU, J. Capistrano de. ***Capítulos de História Colonial. 1500-1800***. Brasília: Senado Federal, 1998.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. ***O Trato dos Viventes. Formação do Brasil no atlântico Sul***, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ARAÚJO, Emanuel. ***Teatro dos Vícios. Transgressão e transigência na Sociedade Urbana Colonial***. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1993.
- AZZI, Riolando. A Instituição Eclesiástica Durante a Primeira Época Colonial. In HOORNAERT, Eduardo. ***História da Igreja no Brasil. Ensaio de Interpretação a partir do Povo. Primeira Época***. Petrópolis: Vozes, 1977.
- BETHENCOURT, Francisco. ***História das Inquisições. Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX***. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOSCHI, Caio C. As Visitas **Diocesanas e a Inquisição na Colônia**. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 7 nº 14, pp. 151-184, mar./ago. 1987.
- BOXER, Charles. ***A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)***. Lisboa: Edições 70, S/D.
_____. ***O Império Marítimo Português***. Lisboa, edições 70, 1969.
- HOORNAERT, Eduardo. ***A Igreja no Brasil Colônia. (1550 – 1800)***. 3ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1994.

FEITLER, Bruno. *Nas Malhas da Consciência. Igreja e Inquisição no Brasil. Nordeste 1640 – 1750*. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007

PAIVA, José Pedro. **Os bispos e a Inquisição portuguesa (1536-1613)**. In *Lusitania Sacra*, 2º série, XV (2003), pp. 73-74.

_____. A Igreja e o Poder. In AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir). *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, vol. II, p. 135-185.

SALGADO, Graça. *Fiscais e Meirinhos. A administração no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Brasília: INL, 1985.

Capítulo VIII

DOI 10.5281/zenodo.7734843

UMBANDA(S): práticas, representações culturais e aprendizagens em movimento

Cairo Mohamad Ibrahim Katrib
Tadeu Pereira dos Santos

180

Introdução

Esse artigo tem como proposta refletir sobre a linguagem cifrada que movimenta o aprender-ensinar na Umbanda. Percorre a tentativa de compreensão de como as práticas umbandistas podem ser relidas pela ótica dos modos e formas de apropriação. Elegemos aqui a Umbanda como prática representativa dessas dimensões simbólicas.

A baliza teórico-metodológica aplicada na análise interpretativa proposta está delineada no campo da História Cultural¹⁶⁸, por entendermos que as transformações do terreno religioso são fecundadas na realidade sociocultural dos indivíduos e inserida nos estudos da Religião e das Religiosidades. Observamos assim, tratar-se de uma prática mesclada por diferentes saberes, oriundos das mais diversas culturas religiosas. Dentre vários outros, interagem saberes africanos, ameríndios, orientais, católicos e espíritas, conferindo significados a essa manifestação religiosa.

Esta bricolagem de práticas e representações faz da Umbanda uma religião multifacetada, o que permite o seu constante refazer. É justamente esse movimento que impulsiona a sua aproximação com as diversas camadas sociais. Logo, ao serem recriadas na intersecção de diferentes culturas – localizadas no tempo e no espaço –, tornam-se mais inteligíveis aos sujeitos, permitindo a sua disseminação no Brasil e para fora dele.

Do ponto de vista intelectual a construção cognoscível da Umbanda percorre outros caminhos. Conforme destaca Isaia (2002), o nascimento institucional da Umbanda se assenta

¹⁶⁸ Neste trabalho assumimos o tratamento da *cultura*, em conformidade com o campo das *História Cultural* definido por Roger Chartier (1998) como sendo composto por práticas sociais que, no seu fazer-se, produzem representações.

sobre um embate entre a normatização e as múltiplas práticas, características do próprio campo:

Uma das características mais marcantes da constituição da Umbanda no Brasil é a formação de um segmento intelectual, imbuído de um projeto normatizador, querendo impor-se às práticas multifacetadas que caracterizaram e caracterizam a religião. A formação deste segmento é particularmente importante para compreendermos as tensões existentes na Umbanda entre a norma e a realidade empírica; entre o projeto letrado e a espontaneidade cotidiana; entre o ideado e o vivido. (ISAIA, 2012, p. 1).

De outro lado, o autor também destaca que “[...] os intelectuais da Umbanda pensavam em uma religião tipicamente nacional e capaz de sintetizar a representação miscigenada então propalada por parte da ‘intelligentsia’ brasileira e pelo Estado”. (ISAIA, 2012, p. 2). Entretanto, ao contrário da normatização culta, aprofunda-se no fazer cotidiano da Umbanda a sua predisposição à reinvenção. Humanizando suas entidades, reelaborando seus preceitos, recriando seus rituais, a religião continuou e continua se reinventando, na contramão do ordenamento intelectual e também da memória histórica que oficializou a narrativa do surgimento dela no Brasil.

Pensar a Umbanda sobre o tecido urbano das diversas cidades onde ela se materializa, nos permite inseri-la num *palimpsesto* de práticas e representações, conforme o sentido conferido por Pesavento (2004): vestígios de uma realidade que, impressa sobre outra, nos incita um “ver além”. As interpretações, sentidos, elaborações, presenças, ausências, mirongas e segredos, são indícios deixados na tessitura religiosa, não raro rastros também de um confronto nem sempre velado entre a norma e a prática, entre os interditos e as insistências. Desse ponto de vista, são igualmente resistências e, enquanto tal, permitem ver ou dar a ler além daquilo que é exibido, seja como forma ou escrito, onde os diferentes fios “retramam” significâncias.

Assemelhada a um palimpsesto, a prática ritual umbandista se revela como um corpo único e, ao mesmo tempo múltiplo, que se concretiza por meio de ações, interações e imagens. Superpostas e camufladas, se ocultam umas sobre as outras, produzindo quadros de significações sagradas que se reelaboram de acordo com as necessidades daqueles que trilham seus caminhos em busca de superação das agruras cotidianas, se edificando e assumindo especificidades regionais e locais em consonância com sua necessidade de recriação.

Sob este prisma, observamos que a história oficializada da Umbanda tentou elidir justamente essas múltiplas interações as quais, por sua vez, rompiam com o padrão que se procurava impor à religião. Não obstante, foi sua capacidade de recriação que permitiu a esse

campo religioso a liberdade de se manifestar e se apresentar intercambiando com as realidades culturais nas quais se inseriu.

Vale destacar que entrever pelas práticas e representações da religiosidade afro-brasileira, especialmente da Umbanda, nos oportuniza compreendê-la em sua construção processual e dialética. Essa religião se constituiu e permanece se constituindo mediante a reelaboração interativa das diferenças, alteridades e modos de ser e agir dos sujeitos sociais que a praticam, mediados por jogos de interesses que se inscrevem na realidade e se constituem ao longo do tempo como uma prática do fazer-apre(e)nder cujas representações simbólicas, rituais e culturais se encontram em constante movimento.

O fazer-apre(e)nder na Umbanda

A Umbanda absorve muito da vivência dos seus praticantes. Em seus rituais, é perceptível a inserção de elementos da geografia dos lugares de sua edificação. Os rituais ditam o tom dos fazeres religiosos praticados em cada casa religiosa. É justamente essa capacidade de se reinventar que fez dela uma religião sem apegos a dogmas únicos, facilitando seu trânsito religioso por diferentes crenças e práticas.

Por outro lado, compreendemos que, como espaço religioso, cada terreiro possui sua dinâmica de conexão com o sagrado e o plano material. Na efetivação das ações religiosas - rituais, ocorre uma verdadeira bricolagem de saberes e práticas, conferindo sentido e vivacidade ao cotidiano do terreiro e as manifestações ali explicitadas.

O sentido conceitual de bricolagem é aqui posicionado à luz da interdisciplinaridade, compreendido conceitualmente como um processo de seleção e síntese de uma dada cultura, ou como aponta Certeau (1994), pensado como a junção de vários elementos culturais que resultam em algo novo. Podemos (re) ler o conceito também como um processo de investigação que dá visibilidade interpretativa a diversas formas de entendimento acerca de um dado fenômeno, por meio de diferentes olhares (KINCHELOE, 2007).

Se considerarmos que as práticas, os fazeres e os saberes, são representações culturais¹⁶⁹ que envolvem o aprender-ensinar nos terreiros, perceberemos que essas práticas não estão presas a modelos pré-estabelecidos; recriam-se por meio das interações e inter-

¹⁶⁹ Para Stuart Hall, a representação é parte essencial do processo pelo qual o significado é produzido e intercambiado entre os membros de uma cultura, ou seja, representar é produzir significados por meio da linguagem. Ver: HALL, S. The work of representation. In: HALL, S. (org.) **Representation: cultural representation and cultural signifying practices**. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage/Open University, 1997.

relações estabelecidas pelos sujeitos que vivenciam esses lugares de fé. Para Goffman (1985), as inter-relações culturais representam o que cada sujeito ou grupo social fazem de si mesmos e uns dos outros.

Desse modo, a Umbanda se refaz na bricolagem de sentidos e significados absorvidos e recriados de outras práticas religiosas, não podendo ser relida à luz de uma única conceituação devido a sua complexidade ritual. Morin (2002), analisando os processos de bricolagem, estabelece que esse enredamento de interligações é alimentado pelos discursos contraditórios que tentam delimitar fronteiras conceituais de uma sobre a outra. O exercício da construção-reconstrução dos saberes no chão do terreiro segue um princípio básico que é o da dinâmica cultural própria da logística do fazer pertencente, entendida como um processo que procura fortalecer as tradições herdadas e, ao mesmo tempo, provocar a transformação, a fim de adequá-las, muitas vezes, ao cotidiano vivido e praticado sem perder de vista seu valor simbólico e de pertencimento.

Ao respeitarmos esses diversos olhares e essas experiências, sem tentarmos impor uma chancela de conhecimento científico, de uma verdade ou de questionamentos conceituais sobre a conexão estabelecida com o sagrado à luz dos discursos hegemônicos, entenderemos que o fazer religioso, dentro do terreiro, não só movimenta as interações com o mundo religioso como também presentifica o passado, traz à tona os conhecimentos herdados dos mais velhos, define o papel e o sentido da hierarquia religiosa como processo de conhecimento e vivência, aspectos centrais para as interpretações dessa realidade.

Como em qualquer outra prática religiosa de Matrizes Africana, a hierarquia na Umbanda é valorizada não pelo grau de conhecimento escolar/acadêmico, mas sim pelo tempo de experiência e vivência no terreiro que independe da condição social, econômica, educacional ou idade. O que vale é o experimentar religioso e o amadurecimento como portador de um saber delegado de acordo com seu pertencimento, dedicação e merecimento.

Do mesmo modo que esse saber não se apegava a uma condição epistemológica, ele, pelo contrário, é adquirido na observação, na vivência diária ou absorvido por meio da palavra falada transmitida pelos mais velhos aos mais novos de terreiro. Não há um regime condicionante ou sistemático desse aprender ou receber o saber religioso, já que é inerente ao empenho e à capacidade de absorção e compreensão de cada sujeito ao vivenciar a Umbanda dentro da sua dinamicidade de elementos e possibilidades. A Umbanda constrói suas “pedagogias” de acordo com suas necessidades, sem a preocupação com um processo formal, enrijecido pelas doutrinas de sustentação.

Nesse contexto, a educação existe como princípio de vida, como seiva humanizadora da transmissão de saberes que ocorre entre gerações. A educação experimentada como condição humana vai além dos muros da escola, já que esta é um lugar provisório onde a educação pode ocorrer (BRANDÃO, 2002).

O ensino formal se concretiza reduzindo a educação a uma proposta pedagógica, base teórica que se prende a métodos, a regras e define os tempos do aprender e do ensinar (BRANDÃO, 2002). Na Umbanda, esse momento é fluido, independe de uma cronologia, de um espaço, de um momento para acontecer. Ele se concretiza nos silêncios, nos olhares, na palavra falada, na subjetividade dos sentidos e significados simbólicos, nos gestos, validando a importância do ser-estar-praticar os reencontros com o sagrado.

Em outras palavras, nenhum conhecimento produzido ou ressignificado no chão do terreiro se constrói na individualidade, na imposição de uns sobre os outros. Ele se erige na mediação das múltiplas vozes que ecoam transmitindo e recebendo conhecimentos. Experimentar o fazer religioso não desencadeia uma recusa, mas abre possibilidades de reflexão, reorganização, remodelação do viver o sagrado e suas manifestações. Faz emergir, na maioria das vezes, novas formas de reler o cotidiano religioso, na tentativa de aproximá-lo da vida diária, modificando a forma de interação com o social, tornando as agruras cotidianas mais fluidas, pois, “para preservar, as vezes, é necessário mudar” (PEREIRA; GOMES, 2002, p. 15). E essa mudança não é restrita à prática religiosa do terreiro, mas extensiva a toda a vida.

A riqueza de diversidades que envolvem essas práticas religiosas afro-brasileiras não se configura simplesmente como um bem cultural que exprime fragmentos de uma dada cultura. Ela se refaz na-pela oralidade, no contar e recontar histórias, força motriz da sua manutenção. O assumir práticas religiosas destoantes desse universo judaico-cristão imposto por uma colonização dominante ou pelo evangelismo de vertente neopentecostal, que tomou conta da esfera religiosa brasileira, faz das religiões de Matrizes Africana território de contínua luta por reconhecimento e visibilidade contra as diversas formas de subjugação pelas quais essas religiões passam no campo de disputas religiosas. Medo, preconceito e falta de informação ainda imperam e produzem visões distorcidas dessas práticas religiosas relidas pelo olhar da discriminação. Contudo, elas são parte da cultura brasileira, rica de sentidos e polissemias que exprimem a diversidade étnica e racial que construíram e (re)constroem a nossa identidade cultural.

Na visão de Caputo (2012), uma educação que cerceia a compreensão de uma prática religiosa em detrimento de outra e subverte a laicidade do ensino público – que impõe a base

religiosa cristã a alunos cujas pertenças religiosas são afro-brasileiras – nega, silencia, incita o preconceito, a discriminação e o acirramento de processos de invisibilização e silenciamento desses saberes na escola, de forma a manter a hegemonia de conhecimentos eurocêntricos, ao invés de promover a dimensão dialógica do fazer educativo, papel ao qual ela deveria se ater.

Na educação formal, se ainda há reticências quanto ao ensinar-aprender sobre e com as religiões de Matrizes Africana – que lidam com o mundo sobrenatural, com as energias vitais, com a ancestralidade –, nos terreiros, o ato de apre(e)nder-ensinar porais complexo que sejam, ressignificam aprendizados que ocorrem no calor das emoções, no contato com as energias e vibrações mediúnicas, no interpretar dos sentimentos, pois são muitas as formas de reler o sagrado e de relação que com ele estabelecemos nessa prática religiosa.

Neste sentido, a educação que ocorre no terreiro procura valorizar o vivenciar e o experimentar o sagrado e se volta para a ressignificação da conexão física e espiritual, redimensionando o exercício da pertença, da humanização, ressignificando posturas e atitudes pessoais. Os saberes construídos no terreiro movimentam a dinâmica do ensinar-apre(e)nder como instrumentos de luta no combate ao racismo, ao preconceito e à discriminação social, porém não perdendo de vista seu valor étnico e racial.

Na Umbanda percebemos a presença de uma orientação qualificada como uma metodologia ritual e lúdica diversificada pela/na ação-interação da construção e transmissão das práticas e dos saberes herdados constitutivos do universo simbólico e mágico, visibilizado, especialmente, nas intervenções públicas no interior do terreiro. Guias, patuás, águas bentas, plantas, pontos riscados, pontos cantados, vestimentas, incorporações e transes são alguns dos elementos simbólicos que dão vida ao sagrado na religiosidade afro-brasileira e são responsáveis por sua contínua reelaboração.

Como religião brasileira, a Umbanda construiu sua lógica sagrada tendo na experiência falada o seu diferencial. Ao transmitir um saber herdado e guardado nas lembranças e memórias de quem contou e ouviu contar, efetiva-se o apre(e)nder-ensinar. Ao serem transmitidas, as narrativas imprimem ao grupo social uma identidade que é incorporada como pertencimento coletivo, tradição, um baú de saberes, que se ressignificam no recontar ou narrar histórias vividas e nas práticas edificadas no fazer religioso que no Brasil foi assumindo contornos tão específicos.

Fica evidente que nas religiões de Matrizes Africana, a palavra é emancipadora, não é particular dos educadores, dos letrados. No terreiro ela é ferramenta de transformação social, política e emancipatória, uma vez que não se dissocia da responsabilidade da guarda, da transmissão, do compromisso, da ética e do direito à memória ancestral. A palavra é

ferramenta no processo educativo efetivado dentro do terreiro: ela determina os caminhos e até onde cada um pode chegar nesse espaço e define os limites do segredo e do silêncio, envolvendo o saber espiritual. Ela pode ser libertadora quando prega um ideal de sociedade e de relação entre os praticantes e o mundo externo.

Amor, caridade, união são alguns dos princípios umbandísticos contra a opressão de qualquer ordem. Como instrumento de disseminação do saber, na Umbanda, a palavra se aproxima muito daquilo que Freire (1967) apregoava quando afirmava que a educação nos chega embebida de intencionalidades. É por isso que devemos exercitar a criticidade para que possamos identificar as imposições dominantes e superar a realidade injusta (STRECK; REDIN; ZITKOSKI, 2010).

Ao se firmar como uma religião livre de dogmas, a Umbanda se torna uma prática libertária, sem amarras. Como crença que prega o exercício do saber ouvir, do observar e do compreender o outro, balizado nas suas individualidades e potencialidades, promove a autocritica e a criticidade dos adeptos.

O sagrado, o cotidiano e o fazer religioso na Umbanda

Os saberes ressignificados nos terreiros se alicerçam na oralidade, na tradição, na manutenção do axé e das heranças ancestrais herdadas. Esses saberes, quando relidos à luz da epistemologia decolonial, nos permite perceber que vivência e prática sustentam a manutenção de uma identidade do sagrado que é plural e múltipla, base de todo o conhecimento de saberes ali produzidos.

A Umbanda com a qual aqui dialogamos se insere dentro dessa lógica, pois estabelece sua própria forma de transmissão de valores e crenças que nos permitem interpretá-la sob diversos aspectos. Aqui optamos em refletir a transmissão dos saberes, entendida como o processo de receber-ensinar ligado ao observar fazer, ao experimentar cotidiano das práticas do terreiro, seja em relação ao sagrado ou às filosofias de vida que a religião prega aos seus adeptos. O que é ensinado nos terreiros não segue descrições pormenorizadas de manuais ou livros sobre a temática, como bem referenda Mota Neto (2008). Não existe uma “pedagogia” que imprima à Umbanda uma normatização, um modelo que estabeleça uma diretriz aos rituais, um padrão formalizado. É nesse sentido que entendemos que ela não se enquadra em um modelo formativo legitimador de uma única cultura, pois não rejeita nenhuma inserção ancestral/cultural em seus ritos religiosos.

Embora haja uma base conceitual que busque definir o que vem a ser “Pedagogia do Terreiro”¹⁷⁰, atribuindo-lhe o estatuto de processo de reencontro com a ancestralidade ou processo identitário, entendemos que, em uma perspectiva decolonial, o saber-aprender nos terreiros vai além, pois não visa referendar uma padronização, uma unificação. Existe sim um processo educativo dentro dos terreiros, mas que preza por uma vivência do aprender-ensinar, resguardado pelo exercício da oralidade, da observação e da manutenção dos valores afro-brasileiros, para além de um sentido único e de um tempo pré-determinado para sua conclusão.

Ela, a experiência do viver o chão do terreiro, se constitui no plural, na ação-interação de seus praticantes, na relação estabelecida com o sagrado, sem a presunção de um sobreposicionamento doutrinário. O que se preza, nessa experiência, é a transformação humana e religiosa a partir da prática do amor, do respeito e da caridade. Cada Casa possui sua rotina religiosa e estabelece suas formas de transmissão de saberes, o que dá a ela uma dinâmica própria, posto que cada terreiro constrói sua ritualística de acordo com a percepção mediúnica de seu dirigente, considerando as especificidades locais e regionais e a bagagem religiosa herdada de sua vivência religiosa.

Esse processo do aprender-ensinar na Umbanda independe de um método, de uma sistematização formal. Compreende, como bem referenda Silveira (2004), uma conexão de escutas, em que a aprendizagem se liga ao ouvir e ao falar dos sujeitos e suas cargas de experiências, gerando um processo de troca criador, comprometido com a transformação individual e coletiva dos envolvidos.

A ideia formal de pedagogia se confronta com a proposição do fazer educativo no terreiro, haja vista que, nos espaços de axé, valoriza-se o que cada ator social tem a contribuir e a ofertar. Essa condição se pauta na valorização do ser humano e nas pertencas individuais de cada sujeito, por isso não há certo ou errado, o que há é o direito e o respeito às escolhas e aos pontos de vista de cada um. A Umbanda procura mostrar, a seus praticantes, caminhos para a melhoria de qualidade de vida física e espiritual, deixando claro que as escolhas e os passos a serem dados são pessoais, pois o livre arbítrio é uma filosofia permanente na Umbanda. Desse modo, não há como ocorrer, no terreiro, transmissão de conhecimentos cimentada pela lógica das práticas de escolarização. São lógicas distintas que não se

¹⁷⁰ Sobre o conceito ver: CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros**: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012; CONCEIÇÃO, L. A. da. **A pedagogia do candomblé**: aprendizagens, ritos e conflitos. 2006. 128 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2006; MOTA NETO, J. C. da. **A educação no cotidiano do terreiro**: saberes e práticas culturais do tambor de mina na Amazônia. 2008. 196 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

equiparam e não reclamam o mesmo *status* social, por se configurarem processos diferentes em relação às suas razões de existir.

Os terreiros são espaços representativos do jeito negro de ser brasileiro, mesmo que seus praticantes não sejam fenotipicamente pretos em sua maioria. O que não diminui os enfrentamentos na luta pela sobrevivência e pela defesa da religião em um país que nega as diferenças e as transforma em desigualdade. Os terreiros são também lugares de memórias¹⁷¹ (NORA, 1993). Ali, histórias são vividas, partilhadas, silenciadas ou tornam-se segredos para alimentar o axé da Casa.

Esses espaços não devem ser modulados por perspectivas religiosas que visam enquadrá-los à luz de um imaginário que os desqualificam. Se os terreiros são dados a ver em uma sociedade que ignora o direito constitucional de culto, o que se busca é o reconhecimento de sua existência como expressão dos modos de vida da negritude, como parte viva do campo religioso e cultural do brasileiro. É um território em disputa, cuja natureza, pela perspectiva negra, instaura o campo relacional, em que se luta contra uma lógica que situa os terreiros às margens, pela ausência de respeito, de empatia e reconhecimento da alteridade.

O terreiro, por sua estrutura de “cal e pedra”, torna pública outra lógica cultural que vivifica o existir dos sujeitos como atores de suas histórias, situando-os no centro dessa cultura, em que as disputas por valores fazem da ação-interação dos atores sociais objeto de transformação social. Assim sendo, enunciam suas tradições, suas culturas, suas ancestralidades, premissas essas que dão vida às práticas que orientam atos. Isso é educar; isso é aprendido. Nessa teia, o existir, o resistir, o negociar, o fazer no espaço do outro qualificam as pedagogias do sagrado no seu atuar para sobreviver.

O ensinar-apre(e)nder no campo do Sagrado, qualifica o processo de ensino educacional pelo veio relacional ao fazer do terreiro local de interlocução contínua com o espaço público. Assim, sua lógica se inscreve na complexidade do ato de educar, não o reduzindo ao caráter das práticas de escolarização.

São muitas as formas de reler a importância do sagrado e a relação que estabelecemos com ele, já que o ligar-se ao terreiro tem plurais sentidos. As pessoas que buscam a Umbanda as fazem por uma série de razões. Assim, nas miríades de experiências entrecruzam-se trajetórias distintas, cujas histórias e memórias passam a configurar múltiplas formas de conceber o sagrado à luz da religião.

¹⁷¹ Os lugares de memória são, antes de mais nada, restos. [...] São rituais de uma sociedade sem ritual, sacralidades passageiras em uma sociedade que dessacraliza, ilusões de eternidade (NORA, 1993, p. 13).

Nesse campo de saberes dinâmico em que a Umbanda se insere, um aspecto significativo do aprender-ensinar se alicerça nos sentidos simbólicos da sua ritualística. Sua simbologia e suas formas de perceber o sagrado foram sendo, cada vez mais, reelaboradas a fim de aproximá-la dos seus adeptos, pois, além dos Orixás cultuados e dos Pretos Velhos ancestrais presentes nas giras, Boiadeiros, Baianos, Marinheiros e Exus foram constituindo o arcabouço espiritual dos terreiros, corporificando a memória ágrafa em gestos, louvações e rituais, na contramão daquilo que almejavam muitos intelectuais da Umbanda, o que faz dela uma religião em palimpsesto.

Nessa perspectiva, os caminhos trilhados pela Umbanda e as formas de apropriação dos rituais pelos seus praticantes permitem-nos pensar o processo de humanização dos guias e das entidades como um mecanismo dinâmico desse ensinar-aprender dialógico, algo que explicita o fluir de uma pedagogia despida de dogmas e imposições, cuja metodologia se efetiva por meio de consultas, aconselhamentos, passes, o que muito contribui para o estreitamento das relações entre entidades e consulentes, fazendo com que essa metodologia alcance seu objetivo primordial que é o da aproximação.

Salientamos que essas consultas, aconselhamentos e o próprio passe – práticas da Umbanda mediadas pelo transe – contribuem, na sua complexidade, para a mobilidade e para a aproximação dos frequentadores com o plano astral, tendo a figura do médium como o interlocutor entre esse plano e os desejos humanos. Esse momento que ocorre durante as giras – processo que liga o Orum (Céu) ao Aiê (Terra) – vale-se de elementos simbólicos para propiciar, a quem participa de fora e também a quem está dentro, a compreensão da conexão com o astral e as forças ali evocadas. Na análise de Bastide (1978), percebemos a influência de um processo lúdico e plástico que referenda o sentido teatral do transe e as formas de moldá-lo, pois, para esse autor, elementos como a dança torna-se uma “ópera fabulosa” e, quando, por acaso,

elementos patológicos surgem para perturbar o clima da festa – gestos alucados, gritaria, agressividade –, o babalorixá ou a ialorixá acalmam imediatamente, por meio de ritos apropriados, a fúria do cavalo que corcoveia, a fim de que possa dançar na harmonia musical, inscrevendo-se assim seu êxtase no conjunto do cerimonial. (BASTIDE, 1978, p. 201).

Na Umbanda, para além das interpretações apontadas acima, o transe é compreendido como forma de contato direto com o astral – com o “mundo dos espíritos” – nas sessões de trabalho e atendimentos. É algo visível, porém de difícil definição, uma vez que é um processo único, vivenciado, sentido e partilhado entre o médium e a espiritualidade. É claro que essa

conexão se encontra associada aos elementos ritualísticos de cada momento da gira nas casas ou terreiros de Umbanda. Esses elementos demonstram a reconstrução de muitos rituais sagrados do Candomblé, do Kardecismo e da própria Igreja Católica, assim como evidenciam a pajelança indígena e os conhecimentos Indus e orientais. Porém, esses rituais não silenciam os sentidos e os significados da prática umbandista, somam-se a ela para auxiliar na compreensão das manifestações espirituais ali concretizadas.

A incorporação é a personificação do contato do médium com as energias do astral, cujas sensações (in)visíveis são dadas a ler para além das expressões corporais presentes no gestual, no visual e na linguagem comunicacional utilizada pelo médium para caracterizar a espiritualidade em campo no momento do transe ou da incorporação (GABRIEL, 1985). Esse processo é constantemente ressignificado pela inserção de valores e experiências mediúnicas dos zeladores ou chefes dos terreiros, adquiridos a partir do contato com outros cultos ou extraídos dos ensinamentos emanados da espiritualidade, o que nos permite afirmar que a Umbanda é uma religião híbrida, sem base doutrinária rígida e sem organização padronizada (ORTIZ, 1999; ROHDE, 2009; PINHEIRO, 2012).

O diálogo do médium com as entidades na Umbanda se estabelece em uma lógica que visa à valorização identitária e arquetípica representada pelo guia espiritual ou pelo contexto espaço-temporal e histórico. Os Caboclos, por exemplo, assumem o arquétipo dos espíritos das primeiras civilizações ou de indígenas que aqui viveram durante o período colonial, referendando uma preocupação com a afirmação de uma identidade nacional para o próprio culto. São espíritos muito esclarecidos e caridosos (SARACENI, 2006). Outro exemplo são os Pretos-Velhos, entidades que, em outras vidas, podem ter sido índios, cientistas, sábios, magos, professores. A função espiritual desses espíritos, na Umbanda, é a de auxiliar enfermos, cujas dores ou doenças sejam físicas ou espirituais, proporcionando-lhes a cura.

Da mesma maneira, presenciamos a manifestação das divindades africanas nos terreiros, como Xangô, Ogum, Iemanjá, dentre outros. Há, também, os espíritos que representam o lado sertanejo e regional dos brasileiros, como boiadeiros e baianos. No caso dos Exus, personagens emblemáticos no contexto da Umbanda, sua imagem é a que mais sofre com a visão religiosa judaico-cristã, pois sua figura é demonizada e sua trajetória sempre associada ao mal.

Compreendemos que, nas giras, aplica-se uma Pedagogia do Sagrado, percebida como o conjunto de práticas rituais, pautado nos saberes e nas experiências adquiridas no chão do terreiro. A Umbanda formata os rituais, sua ludicidade, e estabelece parâmetros de introspecção religiosa entre os praticantes e as entidades e entre as entidades e os consulentes,

oportunizando um entendimento da lógica espiritual ali concretizada. Para melhor entendimento, é possível exemplificarmos que, em toda gira ou trabalho mediúnico – seja ele aberto ao público ou apenas aos iniciados –, existe toda uma pedagogia carregada de ludicidade e de elementos simbólicos identitários que referendam a energia ali processada. Ao incorporar¹⁷² uma entidade, o médium assume características que possibilitam aos consulentes identificar quem são as entidades em terra naquele momento. Um exemplo da ludicidade e simbologia que destacamos são os Pretos Velhos. Essas entidades portam cachimbos e cajados, andam com corpos curvados, expressando dificuldades de locomoção, assumindo a caracterização de pessoas mais idosas.

Todo esse procedimento expressa uma formatação lúdica e simbólica que identifica a entidade. Porém, cada um desses elementos mostrados assume uma função no ritual desenvolvido. O cachimbo, ao emanar a fumaça da queima do fumo, funciona como um volatizador de energias; o cajado serve como elemento de limpeza astral utilizado pela entidade durante os passes, que são os momentos de contato espiritual entre as energias das entidades e os frequentadores. É importante destacar que esses elementos lúdicos não possuem apenas caráter identificatório, eles são ferramentas do trabalho mediúnico do mesmo modo que as defumações, as rezas e outras práticas realizadas no interior de cada terreiro durante os trabalhos religiosos.

Em qualquer município brasileiro, ao visitarmos uma casa religiosa que pratica a Umbanda, nos depararemos com um espaço constituído por formas distintas. Alguns trazem imagens de santos católicos ao lado de imagens de Orixás; outros, símbolos e pontos riscados estampados nas paredes; outros, ainda, apresentam um pequeno altar com a imagem de Jesus ou algum outro santo de devoção. Em todos, porém, as rezas, as defumações, as incorporações, os cheiros, as velas e a simplicidade dos lugares chamam a atenção. A imersão no sagrado estabelece a conexão entre os praticantes e o acreditar. A musicalidade emanada dos atabaques e dos pontos cantados ditam o ritmo do fazer religioso praticado. Todos cantam, rodopiam, se misturam, compartilham das mesmas energias experimentadas distintamente. Do contato com essa realidade, os atores sociais poderão perceber a existência da ludicidade presente na Pedagogia dos Terreiros. Ali, fios de contas, cores e cheiros, vestimentas e adornos revelam e desvelam curiosidades e encantamentos. Expressam o lúdico, a estética do sagrado, trazem a mística e a mágica para o lugar, fazendo aflorar a potência e o sentimento de força que referendam o papel dinâmico da Umbanda na vida de seus praticantes, posto que:

¹⁷² A incorporação pode ser entendida como o processo de conexão das forças espirituais ancestrais manifestadas no corpo do médium por meio do transe.

A aprendizagem tem relação direta com a escuta, um ouvir que tem a ver com o “outro”, com os outros membros do grupo, com seu *ethos*, com a memória ancestral. A atitude da escuta que só o ato de silenciar possibilita é criadora de vínculos e de comprometimentos. (MACEDO; MAIA; SANTOS, 2019, p. 16).

Para os despreparados, vivenciar tudo isso gera estranheza, mas independente da visão que se tem, o corpo é incitado a movimentar-se ao ritmo das palmas, dos atabaques e dos pontos cantados. Para viver a Umbanda plenamente é preciso senti-la para além das sensações corpóreas. Tanto visitantes como praticantes se envolvem nesse universo inebriante de sensações e ritmos. O som, a voz, os cheiros referendam a marca religiosa da Umbanda.

É por meio da experiência partilhada no chão do terreiro que iniciados, graduados, consulentes e visitantes experimentam o sagrado de distintas formas, mantendo uma relação de reciprocidade com as entidades ancestrais, com os seres divinizados, num processo contínuo de atualização da memória coletiva. Descontrói-se a linearidade temporal do viver, do experimentar e do absorver cotidiano, uma vez que, no terreiro, o tempo cronológico nem sempre mensura o tempo dos rituais ali desenvolvidos. Esse tempo foge da lógica cartesiana de contar segundos, minutos e horas... o que conta o tempo é a manifestação do sagrado.

Algumas considerações

O ensinar-apre(e)nder na Umbanda se faz na pluralidade das ações-mediações à luz das significações, dos sentidos e das sensibilidades inerentes a quem lhes dá forma, possibilitando constituir-se e reconstituir-se no e sobre o tempo. Elas não se refazem amalgamadas a dogmas e preceitos de uma religião padrão, pelo contrário, se concretizam a partir da intuição, dos saberes herdados e emanados do astral segundo aqueles que as colocam em prática. É claro que sofrem interferências como todo conhecimento, entretanto são capazes de se remodelarem, a fim de atenderem às especificidades do sagrado.

Neste sentido, o fazer religioso na Umbanda é vivo, assim como sua pedagogia, calçada no fazer intuitivo e na experimentação da materialização do sagrado, independente de uma ligação geográfica, espacial, metodológica entre os terreiros. Um fazer religioso que se edificou e se difundiu alicerçado na concretização dos terreiros como lugares de memórias, na manutenção da tradição, na preservação da oralidade e na construção da materialização dessas práticas, haja vista sua luta para não se tornar uma vaga lembrança em meio às demais

religiões. Assume, assim, na diversidade, significações sociais, culturais e religiosas partilhadas, podendo referenciar ou experienciar inúmeras práticas.

Até mesmo os terreiros que sobrevivem isoladamente são capazes de (re)fazerem-se no silêncio – elemento de sobrevivência e resistência –, uma vez que esses espaços se recriam remodelando práticas e rituais, exprimindo uma identidade que procura mostrar uma brasilidade, uma regionalidade ou a África distante, alimentando o conhecimento afro-brasileiro e o fazer religioso na Umbanda.

Essas pedagogias – são possibilidades para pensarmos a dinâmica dos terreiros – são, para nós, uma gramática viva, cuja base formativa está contida na linguagem oral, muitas vezes utilizada para expressar, fora dos espaços religiosos, interpretações culturais e religiosas, como ocorre nos carnavais e em outras festas brasileiras. Para alguns, são tentativas de reler, de reapresentar, de sensibilizar pelo ver. Para outros, essas reinterpretações do cotidiano sagrado são apropriações visuais e estéticas da cultura brasileira.

As Pedagogias praticadas nos terreiros são, enfim, essa arte do subverter-se para sobreviver, cuja operacionalidade de suas lutas se faz no silêncio. O silêncio é a chave e a pedra de toque do povo negro. Silenciar não corresponde a negligenciar, esconder, conformar, negar; ao contrário, tem a ver com estar sempre vigilante para atuar em seu próprio espaço, apesar das tentativas de usurpação em prol da intolerância e da não aceitação.

Por isso, as Pedagogias dos Terreiros, em suas eternas vigilâncias, visam quebrar as barreiras da incompreensão, se faz pública, constrói o diálogo e, acima de tudo, se (re)faz sempre. São referência viva para os seus praticantes e para todos aqueles que precisam de um refúgio.

Referências

BASTIDE, R. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Nacional, 1978.

BRANDÃO, C. R. **A educação como cultura**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

CAPUTO, S. G. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CHARTIER, Roger. **Cultura: entre práticas e representações**. Lisboa/Rio de Janeiro. Difel/Bertrand Brasil, 1998.

CONCEIÇÃO, L. A. da. **A pedagogia do candomblé: aprendizagens, ritos e conflitos**. 2006. 128 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2006.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano I: as artes do fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

GABRIEL, C. E. **Comunicações dos espíritos: umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico**. São Paulo: Loyola, 1985.

GOFFMAN, E. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985.

HALL, S. The work of representation. In: HALL, S. (org.) **Representation: cultural representation and cultural signifying practices**. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage/Open University, 1997.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**. Vol. 9 Ano IX, n. 3. Set./ Out./ Nov./ Dez., 2012.

KINCHELOE, J. L. Redefinindo e interpretando o objeto de estudo. In: KINCHELOE, J. L.; BERRY, K. S. **Pesquisa em educação: conceituando a bricolagem**. Tradução de Roberto Cataldo Costa. Porto Alegre: Artmed, 2007. p. 101-122.

MACEDO, Y. M.; MAIA, C. B.; SANTOS, M. F. dos. Pedagogia de terreiro: pela decolonização dos saberes escolares. **Vivências**, Erechim, v. 15, n. 29, p. 13-25, jul./dez. 2019. Doi: <https://doi.org/10.31512/vivencias.v15i29.50>.

MORIN, E. **Educação e complexidade: os sete saberes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, 2002.

MOTA NETO, J. C. da. **A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do tambor de mina na Amazônia**. 2008. 196 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências Sociais e Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.

NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares [1984]. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, v. 10, p. 7-28, dez. 1993.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PEREIRA, E. de A.; GOMES, N. P. **Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PESAVENTO, Sandra J. Com os olhos no passado: a cidade como palimpsesto. **Esboços: Revista do Programa de Pós-Graduação em História, Departamento de História, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina**. Vol. 11, n. 11, 2004, p. 25-30.

PINHEIRO, A. de O. Revista espiritual de umbanda: representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In: ISAIA, A. C.; MANOEL, I. A. (org.). **Espiritismo e religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Editora UNESP, 2012, p.

ROHDE, B. F. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 77-89, mar. 2009.

SARACENI, R. **A magia divina dos elementais**, São Paulo: Madras, 2006.

STRECK, D. R.; REDIN, E.; ZITKOSKI, J. J. (org.). **Dicionário Paulo Freire**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SILVEIRA, E. A. da. **A importância da afetividade na aprendizagem escolar**: o afeto na relação aluno-professor. 2014. Disponível em: <https://psicologado.com.br/atuacao/psicologia-escolar/a-importancia-da-afetividade-na-aprendizagem-escolar-o-afeto-na-relacao-aluno-professor>. Acesso em: 20 março, 2022.

Capítulo IX

DOI 10.5281/zenodo.7734855

PASSOS DE ANCHIETA: um caminho de peregrinação como manifestação histórico-cultural do Estado do Espírito Santo

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

196

Introdução

É possível encontrar as raízes do fenômeno da peregrinação nos princípios da humanidade, contudo, a sua definição mais conhecida, como o ato de viajar a lugares santos, ganhou maior destaque na Idade Média, principalmente no que concerne às viagens realizadas aos santos sepulcros localizadas em Roma, Compostela e Jerusalém. Nesse sentido, o historiador Jacques Le Goff considerava que todos os habitantes à época do medievo eram peregrinos, seja por realizarem efetivamente as viagens ou por possuírem o potencial de fazê-las (1989, p. 13).

Ao realizar breve análise, é possível perceber que, em muitas religiões, tal elemento de peregrinação se encontrou presente em algum momento de sua história, objetivando na maioria das vezes alcançar templos ou cidades de extrema relevância para a sua fé. Entende-se que a motivação tradicional do peregrino seria a busca pelo eterno, pelas benesses espirituais, numa noção de materialização do sagrado e da preservação de itens de valor religioso-cultural (MOURA FILHO, 2019, p. 394).

Entre os cristãos, as peregrinações costumeiramente são voltadas à veneração aos locais santos e ao culto dos próprios santos e de suas relíquias. Tal panorama pode ser observado nos deslocamentos dessa categoria realizados no Brasil, vez que o país possui antiga tradição cristã, sendo ainda considerado aquele com maior número de católicos no mundo. Ademais, observa-se que existem diversos destinos de peregrinação localizados ao longo do território brasileiro, com menção a: Aparecida do Norte em São Paulo, cujo Santuário recebe cerca de 12 milhões de peregrinos anualmente; Juazeiro do Norte no Ceará, cuja maior celebração é a Romaria de Finados, que ocorre todos os anos em 02 de novembro; o Círio de Nazaré em Belém/PA, festa que reúne aproximadamente 1,5 milhões de pessoas; e

os Passos de Anchieta, celebração essa tratada no presente trabalho, a qual consiste no primeiro roteiro cristão das Américas.

Importante destacar, contudo, que a partir dos últimos anos tais viagens sagradas adotaram nova roupagem, somando-se ao caráter religioso e espiritual a importância dos aspectos ecológicos, históricos e culturais do trajeto percorrido (SOUZA; CUNHA JÚNIOR, 2021, p. 143). Em suma, as peregrinações funcionam, atualmente, como instrumento que possibilita aos seus peregrinos, sejam turistas ou moradores locais, a oportunidade de conhecer e aprender mais sobre as características do seu entorno.

Identifica-se essa nova ferramenta de conhecer e vivenciar os lugares sacros no evento religioso dos Passos de Anchieta. Tal roteiro se iniciou em 1998, com inspiração na tradicional peregrinação cristã de Santiago de Compostela, na Espanha, tendo plano de fundo a reconstituição do trajeto realizado pelo Padre Anchieta quinzenalmente entre as antigas Vila de Rerigitiba e Vila de Nossa Senhora da Vitória, hoje, respectivamente, Município de Anchieta e de Vitória.

Nessa perspectiva, mais do que a oportunidade de vivenciar a experiência do sagrado, a rota percorrida nos Passos de Anchieta atravessa os cenários do solo capixaba, passando por praias, por quadros da natureza da região costeira, possibilitando uma vivência concreta da cultura espírito-santense e de seus habitantes. Sendo assim, trata-se de um evento importante da comunidade capixaba, sendo poderoso instrumento e valioso elemento da identidade local, e servindo como recurso que projeta o Estado do Espírito Santo, bem como suas tradições, em âmbito nacional e até mundial.

As peregrinações espirituais no contexto contemporâneo: a convergência entre a religiosidade e do turismo em manifestações histórico-culturais

Aponta-se, em um primeiro momento, que o turismo não consiste em uma mera evasão da rotina dos indivíduos, para romper com a monotonia. Isto é, trata-se de um fator de solidariedade do homem para consigo mesmo, para com o outro e para com o universo, pois envolve diversos processos de hospitalidade ao permitir contatos diretos com a natureza e com variadas culturas, contribuindo, com isso, para a promoção de recursos naturais e culturais (NADAIS, 2010, p. 11).

Por isso, é possível se defender que os produtos das atividades turísticas englobam tudo aquilo que é ofertado ao visitante, desde infraestruturas básicas de acesso, alojamentos e

alimentações até os próprios patrimônios histórico-culturais e naturais que lhe são disponibilizados (CARNEIRO, 2004, p. 74).

Nesse contexto, o turismo deve se desenvolver de forma harmônica tanto com o meio ambiente, quanto com as culturais locais, com respeito às tradições sociais e culturais dos povos. Dessa forma, as suas atividades devem ser conduzidas em observância dos patrimônios naturais e culturais, para que as comunidades visitadas possam compartilhar dos benefícios advindos das interações, inclusive economicamente. Este, pois, é o entendimento sedimentado pela Organização Mundial do Turismo, por meio de seu Código Global de Ética (2001, p. 1-9).

Diante disso, verifica-se que, uma vez garantido o respeito ao meio ambiente e às culturas locais, não há óbice para que as atividades turísticas se desenvolvam sobre o campo da religiosidade, surgindo o próprio turismo religioso quando se realizam viagens para lugares onde se atribui relevância sacra, independentemente da intenção por trás do deslocamento do sujeito (FABREAU, 2019, p. 9). Cuida-se, então, de aproximação das noções de lazer e de fé, as quais, na conjuntura contemporânea, não são mais excludentes, como assevera Emerson J. Sena da Silveira:

Talvez a expressão turismo religioso, ainda que questionável, refira-se a um "rizoma" que entrelaça, em forma randômica, a expressão popular da cultura, o deslocamento turístico e a religião. Esse processo só pode ser entendido a partir da expansão do consumo como forma de sociabilidade da cultura "pós-moderna": Consumo, logo existo, numa paródia à frase de Descartes. Contudo, a partir da expansão desse mercado, e porque a religião perde as coordenadas que a fixavam em determinado arranjo social, surgiu o que alguns autores denominaram como turismo religioso (2007, p. 41).

Consequentemente, as compreensões hodiernas de turismo religioso atingem seis tipos de atrativos sacro-culturais: os santuários de peregrinação, os espaços de grandes significações sacrossantas, encontros e celebrações, festas e comemorações em datas específicas e espetáculos artísticos (DIAS, 2003). Desse modo, não há limitação de atividades somente para os turistas que buscam cumprir promessas ou penitências, mas também se atendem atividades de lazer, alimentação, higiene e consumo (CHRISTOFFOLI; PEREIRA; SILVA, 2012, p. 598).

Nesse sentido, quando se consideram as peregrinações espirituais, especificamente, percebe-se que há uma revitalização de suas abordagens, desvinculando-se de suas noções tradicionais para abraçarem seus aspectos turísticos vinculados às suas compreensões

enquanto patrimônios histórico-culturais. Em termos mais detalhados, não mais se adota o posicionamento nos quais tais viagens somente serviam para demonstrar um sacrifício em nome da religiosidade, em uma postura de “determinação, persistência, humildade e austeridade”, mas sim de um “processo de descoberta de si e de contato com o passado e a memória, presente na paisagem dos caminhos e nos símbolos que vão sendo acessados ao longo do percurso” (STEIL; CARNEIRO, 2008, p. 119)

Traz-se, em razão do exposto, o afloramento da crescente autonomia das peregrinações, em uma percepção de suas realizações como rituais de espiritualidade, sem que se faça indispensável a sua vinculação às instituições religiosas tradicionais, como reforçam Carlos Alberto Steil e Sandra de Sá Carneiro:

É justamente porque a religião se tornou uma experiência mística interior que os seus mediadores já não necessitam de uma investidura sagrada institucional adquirida no âmbito de uma comunidade de crenças e valores partilhados. Cabendo apenas, aos novos mediadores, assegurar e garantir os meios e os recursos simbólicos para que cada um possa fazer seu próprio caminho.

Desta forma, esses novos eventos estão agregando à peregrinação novos sentidos que os associam à experiência interior de um caminho a ser percorrido por cada indivíduo na direção de seu verdadeiro “eu”. Entendemos que é por meio dessas peregrinações reinventadas num contexto de pós-modernidade, que o modelo e os valores das religiões do self se disseminam no campo religioso de forma capilar num processo de contaminação mimética (STEIL; CARNEIRO, 2008, p. 112).

Assim sendo, as peregrinações buscam valorizar a subjetividade dos indivíduos, com o enaltecimento de paisagens e de monumentos histórico-culturais, em um fluxo que “veicula e media o contato com algo externo, sobrenatural, mágico, transcendente, ao mesmo tempo em que permite um encontro consigo mesmo”. Por conta disso, elas permitem as construções de diversas compreensões pessoais em relação ao sagrado, a depender das interpretações dos indivíduos acerca da agregação de “valores tradicionais e modernos, religiosos e turísticos” que lhe são apresentados, em uma espiritualidade livre e criativa (STEIL; CARNEIRO, 2008, p. 121).

No cenário brasileiro, por sua vez, podem ser identificadas cinco principais rotas de peregrinação, quais sejam: Caminho do Sol, Caminho da Fé, Caminho da Luz, Caminho das Missões e Passos de Anchieta, sendo as duas primeiras localizadas no Estado de São Paulo e as demais, respectivamente, nos Estados de Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Espírito Santo. Dentre elas, portanto, destaca-se a última rota peregrinaria, dado ao seu valor enquanto manifestação histórico-cultural da população capixaba e do seu ecossistema local.

Os Passos de Anchieta enquanto expressão da identidade capixaba em todas as suas facetas

Antes de se debruçar sobre os Passos de Anchieta propriamente ditos, faz-se importante tecer algumas considerações acerca da figura que emprega o nome do evento, o Padre José de Anchieta. Nascido em 1534, o padre jesuíta de origem espanhola chegou ao Brasil em 1553, tendo aportado primeiramente em Salvador e, após isso, fixou-se na Capitania de São Vicente, local onde fundou o Colégio Piratininga. Em seguida, desenvolveu durante os anos em que esteve no Brasil a catequização dos índios nativos, utilizando-se para esse fim recursos teatrais, sendo por isso considerado um dos fundadores do teatro brasileiro. Em solo capixaba o Padre Anchieta foi responsável pela fundação das cidades de Rerigtiba e Guaraparim, atualmente Anchieta e Guarapari, bem como a cidade de São Mateus. Dedicou-se ao aprendizado da língua tupi-guarani, tendo escrito a primeira gramática dessa linguagem com o fim de auxiliar o trabalho de evangelização (OS PASSOS..., *online*).

Além disso, participou o Padre Anchieta de importantes conflitos que marcaram o Período Colonial, como a Guerra dos Tamoios (1554-1567) e as Invasões Francesas na época. Nos dez últimos anos de sua vida, fixou residência no solo capixaba, período esse em que percorria quinzenalmente a pé o trecho entre Rerigtiba e o Colégio São Tiago, atualmente denominado Palácio Anchieta, sede do Governo do Estado do Espírito Santo. Foi na época desse trajeto em que começaram a serem feitas as impressões que conferiram ao Padre Anchieta uma figura mítica (OS PASSOS..., *online*).

Nessa perspectiva, os Passos de Anchieta, enquanto recriação do caminho vivenciado pelo Padre, iniciou-se em 1998 (Figura 1), numa rota que integra cerca de 100km da costa capixaba, com duração de 04 (quatro) dias, em jornadas diárias de quatro a sete horas diárias (OS PASSOS..., *online*). O percurso (Figura 2) se inicia na Catedral Metropolitana de Vitória, finalizando-se no Santuário de São José de Anchieta, atravessando diversos pontos turísticos e cidades do estado.



Figura 1. Imagem da Primeira Edição dos Passos de Anchieta em 1998. Fonte: OS PASSOS DE ANCHIETA. Disponível em: <https://ospassosdeanchieta.com/os-passos/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

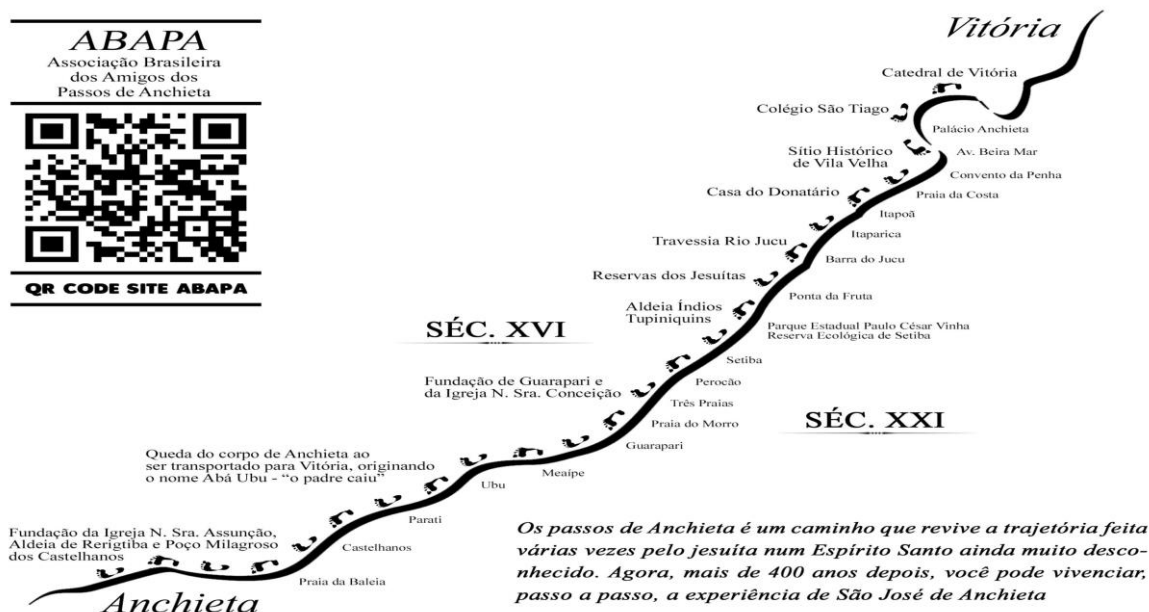


Figura 2. Percurso dos Passos de Anchieta no Século XVI e no Século XXI. Fonte: OS PASSOS DE ANCHIETA. Disponível em: <https://ospassosdeanchieta.com/os-passos/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

No primeiro dia de caminhada percorrem-se 25km (vinte e cinco quilômetros) desde a Catedral Metropolitana de Vitória (Figura 3) até a Praça da Barra do Jucu em Vila Velha. Nesse trecho inicial, já é possível contemplar vários monumentos históricos, como a própria Catedral Metropolitana, construída numa posição estratégica para a defesa da cidade, de

arquitetura gótica, inaugurada em 1933 e tombada em 1984, considerada símbolo da cidade de Vitória.



Figura 3. Catedral Metropolitana de Vitória. Fonte: PREFEITURA DE VITÓRIA. Disponível em: <https://www.vitoria.es.gov.br/cidade/visitar-vitoria>. Acesso em: 27 mar. 2022.

Ainda, outros monumentos importantes da cultura capixaba observados nesse trecho são o Palácio Anchieta (Figura 4), antigo Colégio de São Tiago, destino do trajeto do Padre Anchieta, hoje sede do governo estadual, bem como a Curva do Saldanha, onde está localizado o Forte de São João, vestígio de uma antiga fortificação militar que fazia parte da defesa da cidade de Vitória.



Figura 4. Palácio Anchieta. Fonte: PREFEITURA DE VITÓRIA. Disponível em:

<https://www.vitoria.es.gov.br/cidade/visitar-vitoria>. Acesso em: 27 mar. 2022.

O primeiro dia se encerra (Figura 5) com a chegada dos peregrinos à Vila Velha, passando pelo Convento da Penha (Figura 6), símbolo do Estado do Espírito Santo, finalizando-se na Barra do Jucu, o qual se trata de uma antiga vila de pescadores, bairro caracterizado também pela congada, uma dança tradicional de matriz africana que em sua composição utiliza como instrumentos os tambores, a caixa, as casacas, os chocalhos, coordenados por um apito, sendo o Congo (Figura 7) considerado Patrimônio Imaterial do Estado do Espírito Santo (MUSEU VIVO, *online*).

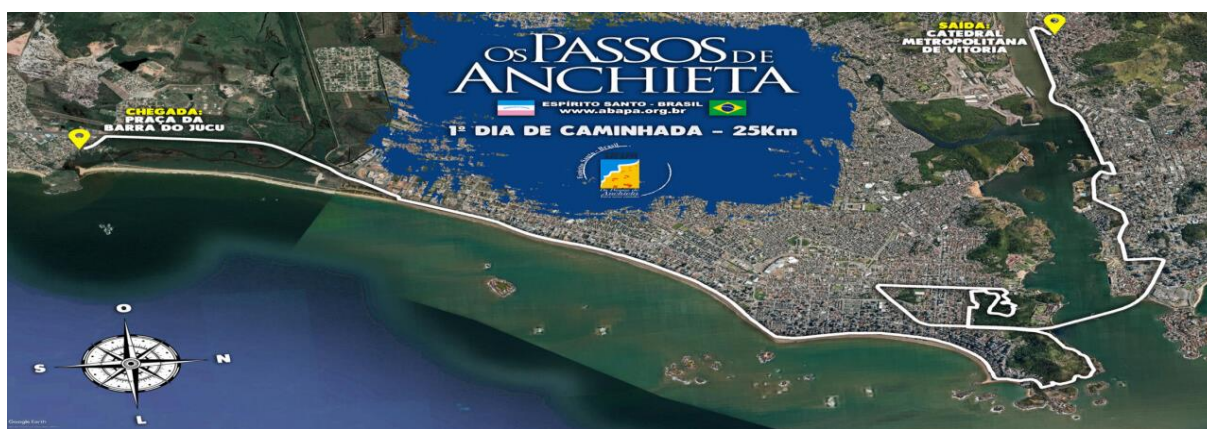


Figura 5. Percurso do Primeiro Dia. Fonte: OS PASSOS DE ANCHIETA. Disponível em: <https://ospassosdeanchieta.com/os-passos/>. Acesso em: 27 mar. 2022.



Figura 6. Convento da Penha. Fonte: CONVENTO DA PENHA. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br/conhecendo-o-convento/>. Acesso em: 26 mar. 2022.



Figura 7. Congo da Barra do Jucu. Fonte: MUSEU VIVO BARRA DO JUCU. Disponível em: <https://museuvivodabarradojucu.com.br/project/historia-do-congo/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

Na sequência, tem-se o segundo dia do trajeto, no qual são cobertos 28km (vinte e oito quilômetros) desde a Barra do Jucu, localizada na cidade de Vila Velha, até a Praia de Setiba, no Município de Guarapari (Figura 8). Esse trecho, por sua vez, é marcado por cenários litorâneos capixabas, sendo que a sua maior parte realizada em caminhada pela areia.



Figura 8. Percurso do Segundo Dia. Fonte: OS PASSOS DE ANCHIETA. Disponível em: <https://ospassosdeanchieta.com/os-passos/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

Por isso, os peregrinos passam, dentre outras mais, pelas praias de Ponta da Fruta (Figura 9), da Fonte (Figura 10), do Morro (Figura 11) até alcançarem o destino final desse segundo dia na Praia de Setiba (Figura 12).



Figura 9. Praia de Ponta da Fruta. Fonte: TERRA CAPIXABA. Disponível em: <http://www.terracapixaba.com/2010/02/balneario-de-ponta-da-fruta-vila-velha.html>. Acesso em: 28 mar. 2022.



Figura 10. Praia da Fonte. Fonte: TERRA CAPIXABA. Disponível em: <http://www.terracapixaba.com/2018/09/praia-da-fonte.html#more>. Acesso em: 28 mar. 2022.



Figura 11. Praia do Morro. Fonte: TERRA CAPIXABA. Disponível em: <http://www.terracapixaba.com/2018/11/praias-do-morro.html>. Acesso em: 28 mar. 2022.



Figura 12. Praia de Setiba. Fonte: TERRA CAPIXABA. Disponível em: <http://www.terracapixaba.com/2009/10/praias-de-setiba-guarapari.html>. Acesso em: 28 mar. 2022.

Após, o terceiro dia de percurso (Figura 13) também abarca muitas praias da costa capixaba, sendo 24km de caminhada entre a Praia de Setiba e a Praia de Meaípe (Figura 14).



Figura 13. Percurso do Terceiro Dia. Fonte: OS PASSOS DE ANCHIETA. Disponível em: <https://ospassosdeanchieta.com/os-passos/>. Acesso em: 27 mar. 2022.



Figura 14. Praia de Meaípe. Fonte: TERRA CAPIXABA. Disponível em: <http://www.terracapixaba.com/2009/10/praiade-setiba-guarapari.html>. Acesso em: 28 mar. 2022.

Por fim, a última etapa da peregrinação são os 23km (vinte e três quilômetros) entre a Praia de Meaípe e o Santuário Nacional de São José de Anchieta (Figura 15).

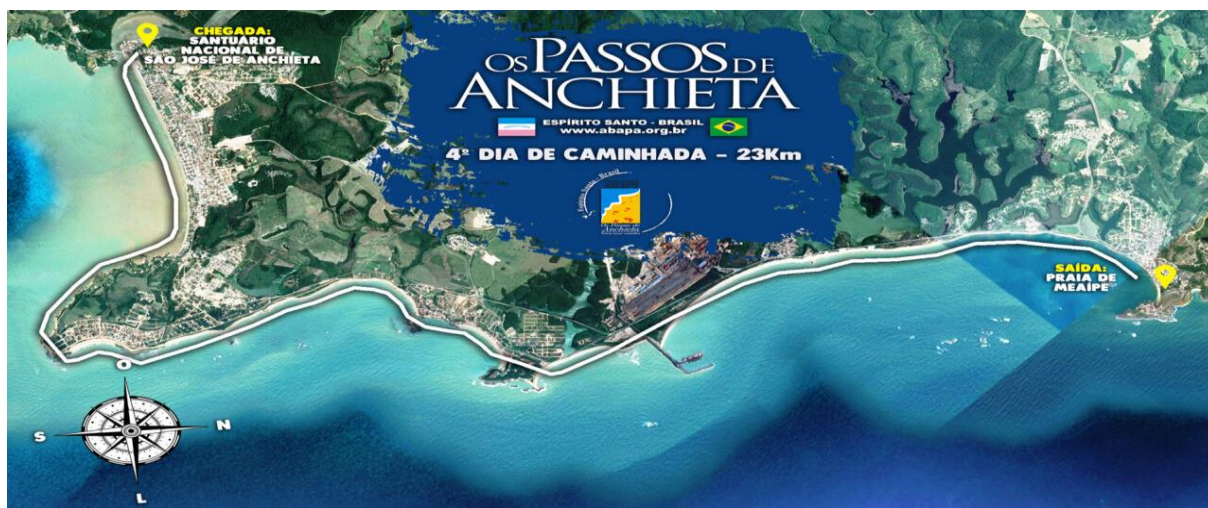


Figura 15. Percurso do Quarto Dia. Fonte: OS PASSOS DE ANCHIETA. Disponível em: <https://ospassosdeanchieta.com/os-passos/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

Nessa parte final do percurso, em algumas estradas, os andarilhos são saudados com pétalas de flores e palmas. Passa-se também por Ubú, uma pequena vila nomeada em decorrência de um acidente envolvendo o caixão mortuário do Padre Anchieta que, ao ser conduzido em procissão por três mil índios desde Rerigtiba até o Colégio São Tiago, tombou naquela localidade, ao passo que os índios começaram a exclamar “Aba Ubú! Aba Ubú”, que significa “o santo caiu, o santo caiu” (Figura 16) (OS PASSOS..., *online*).



Figura 16. Cruz em Homenagem ao Padre Anchieta em Ubú. Fonte: PELO MUNDO COM MANU. Disponível em: <https://www.pelomundocommanu.com/ubu-em-anchieta-es/>. Acesso em: 28 mar. 2022.

Dessa forma, os passos de Anchieta alcançam seu fim na Igreja de Nossa Senhora de Assunção, onde está localizado o Santuário Nacional de São José de Anchieta (Figura 17).



Figura 17. Santuário Nacional de São José de Anchieta. Fonte: SANTUÁRIO DE ANCHIETA. Disponível em: <https://www.santuariodeanchieta.com/430-anos/> Acesso em: 28 mar. 2022.

O evento dos Passos de Anchieta ocorre anualmente, coincidindo com o feriado de Corpus Christi, sendo organizado pela ABAPA - Associação Brasileira dos Amigos dos Passos de Anchieta, responsável também pela manutenção da trilha percorrida (OS PASSOS..., *online*). Ademais, o evento também conta com o apoio do Governo do Estado do Espírito Santo e do Município de Anchieta em sua execução.

Considerando todo o exposto, fica evidente a importância da realização dos Passos de Anchieta, enquanto marco relevante na história do Espírito Santo, vez que, mais do que uma celebração que homenageia a fé dos devotos de São José de Anchieta, trata-se de uma experiência que permite aos peregrinos conhecer um pouco mais da história, da cultura e das paisagens capixabas, sendo também uma forma de promoção da preservação do patrimônio cultural espírito-santense, além de projetar nacional e internacionalmente o Estado.

Considerações finais e apontamentos

Percebe-se, a partir do conteúdo exposto, que o turismo religioso propicia íntima intersecção entre a religiosidade dos indivíduos e as atividades turísticas, na construção de cenário hodierno em que as percepções de fé e de lazer interagem harmonicamente. Por isso,

é possível a apresentação de diversos atrativos sacrossantos em uma concepção atrelada a manifestações histórico-culturais além das fronteiras tradicionais.

Dessa forma, por sua vez, desenvolvem-se as peregrinações espirituais contemporâneas, que não mais se limitam às tradicionais práticas de demonstração de resignação religiosa, abraçando roupagem espiritualizada em que há um contato do indivíduo consigo mesmo e com o ambiente ao seu redor, em manifestações histórico-culturais. Afinal, elas não mais se vinculam estritamente às instituições sacras em razão das quais surgiram, em prol da agregação de valores modernos e tradicionais, religiosos e turísticos.

Desenvolvem-se, pois, caminhos de peregrinação cujo respeito pelo meio ambiente e pelas comunidades locais permitem o conhecimento da identidade cultural do grupo visitado, seja por meio das paisagens apreciadas ao longo do percurso, ou das íntimas manifestações sociais experimentadas.

Nesse contexto, incluem-se os Passos de Anchieta, caminho de peregrinação localizado no Estado do Espírito Santo em representação das rotas de deslocamento utilizadas pelo Padre José de Anchieta ao fim de sua vida. Eles, por si só, viabilizam aos peregrinos que observem, em certo grau de imersão, a religiosidade, o meio ambiente e a cultura do povo capixaba, desde todo o seu percurso entre as cidades de Vitória e Anchieta.

Os Passos de Anchieta, portanto, tratam-se, propriamente, de uma manifestação histórico-cultural em si para o Estado do Espírito Santo, retratando a sua história, a sua cultura e as suas paisagens, enquanto viabiliza, ainda, a proteção de diversos dos seus patrimônios culturais.

Referências

CARNEIRO, Sandra Maria Corrêa de Sá. Novas Peregrinações Brasileiras e suas Interfaces com o Turismo. **Ciencias Sociales y Religión**, Campinas, n. 6, v. 6, p. 71-100, 2004. Disponível em: < <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/csr/article/view/13263> >. Acesso em: 28 mar. 2022.

CHRISTOFFOLI, Angelo Ricardo; PEREIRA, Raquel Fontes do Amaral; SILVA, Yolanda Flores e. O Lazer no Turismo Religioso: uma análise dos discursos no turismo, **Revista de Turismo y Patrimonio Cultural**, v. 10, n. 5, p. 595-603, 2012. Disponível em: < http://www.pasosonline.org/Publicados/10512/PS0512_14.pdf >. Acesso em: 28 mar. 2022.

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

DIAS, Reinaldo. O Turismo Religioso como Segmento do Mercado Turístico. In: DIAS, Reinaldo; SILVEIRA, Emerson J. Sá de Silveira (org.). **Turismo Religioso: ensaios e**

reflexões. Campinas: Alínea, 2003, p. 7-37.

FABREAU, Martín. Cuando el Peregrino Comulga con el Turismo: sobre la inclusión de una dimensión turismológica en la antropología del peregrinar. **Revista Latino-Americana de Turismologia**, n. 5, v. 1 e 2, 2019. Disponível: < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/rlaturismologia/article/view/13956> >. Acesso em: 28 mar. 2022.

LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. 1. ed. Trad. Maria Jorge Vitar de Figueiredo. Lisboa: Presença, 1989.

MOURA FILHO, Raimundo Carvalho. Entre relíquias e peregrinações: ser e estar peregrino na Idade Média. **Revista Mosaico**, Vassouras, v. 12, p. 394-397, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/view/7488/pdf>. Acesso em: 27 mar. 2022.

MUSEU VIVO BARRA DO JUCU. **História do Congo na Barra do Jucu**. [S. l.], [201-]. Disponível em: <https://museuvivodabarradojucu.com.br/project/historia-do-congo/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

NADAIS, Catarina Duarte Fontoura. **O Turismo e os Territórios da Espiritualidade: os caminhos de Santiago de Portugal**. Dissertação (Mestrado) – Lazer, Património e Desenvolvimento, Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2010. Disponível em: < <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/15370> >. Acesso em: 28 mar. 2022.

OS PASSOS DE ANCHIETA. **Os Passos**. [S. l.], [201-]. Disponível em: <https://ospassosdeanchieta.com/os-passos/>. Acesso em: 27 mar. 2022.

SILVEIRA, Emerson J. Sena da. Turismo Religioso no Brasil: uma perspectiva local e global. **Turismo em Análise**, n. 18, v. 1, p. 33-51, 2007. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/rta/article/view/62606> >. Acesso em: 28 mar. 2002.

SOUZA, Márcia Aparecida de; CUNHA JÚNIOR, Henrique. Percurso Caminho da Luz. In: ALMEIDA, Flávio Aparecido de (org.). **Ciência das Religiões: uma análise transdisciplinar**. 1. ed. Guarujá: Científica Digital, 2021. cap. 11, p. 140-155. ISBN 978-65-5360-010-2. Disponível em: https://ihac.ufba.br/wp-content/uploads/2021/11/Livro-Ciencias-das-Religioes-III_compressed.pdf. Acesso em: 27 mar. 2022.

STEIL, Carlos Alberto; CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, Turismo e Nova Era: caminhos de Santiago da Compostela no Brasil, **Religião e Sociedade**, n. 28, v. 1, Rio de Janeiro, p. 105-124, 2008. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/rs/a/8tFNSCDLGN5Y5KcnJnvvm6b/?format=pdf&lang=pt> >. Acesso em: 28 mar. 2022.

UNITED NATIONS WORLD TOURISM ORGANIZATION. **Código de Ética Mundial para o Turismo: por um turismo responsável**. Santiago, Chile: United Nations Publication, 2001. Disponível em: < http://antigo.turismo.gov.br/sites/default/turismo/o_ministerio/publicacoes/downloads_publicacoes/PREVIEW_MTUR_Codigo_de_Etica_Turismo_120_210mm_Portugues.pdf >. Acesso em: 28 mar. 2022.

Capítulo X

DOI 10.5281/zenodo.7734881

O PAPEL SOCIAL DOS FOLIÕES NAS FOLIAS DE SANTOS REIS EM JOÃO PINHEIRO (MG): significados e representações

Maria Célia da Silva Gonçalves

Introdução

212

As manifestações da cultura popular foram muito impactadas pela pandemia da Covid 19 que se manifestou no apagar das luzes de 2019 e foi detectada no Brasil em fevereiro de 2020. Fazendo-se necessário que as autoridades decretassem o isolamento e o distanciamento social. Como as manifestações da cultura popular existem e se realizam de ações de grupos que trabalham em conjunto, ficaram silenciadas por mais dois anos, até que o isolamento social fosse suspenso pelas autoridades sanitárias.

As Falias de Reis de João Pinheiro (MG), enquanto parte viva da cultura popular brasileira, também formam silenciadas e muito impactadas pela pandemia. Pelo fato de ser uma expressão composta majoritariamente por idosos, e pessoas com pouca escolaridade (GONÇALVES, 2011) só um ano depois do início do isolamento social as Falias passaram adotar apresentações virtuais, ou seja, organizarem as lives. Apesar de todo esforços dos envolvidos nos preparos dos eventos virtuais, eles não alcançaram a grande massa da população, quer seja pela falta de acesso às tecnologias de informações necessárias, ou mesmo pela falta de costume desse público com essa nova forma de apresentação.

O raiar do ano de 2022 chegou iluminado pela esperança na contenção da pandemia e à volta da vida à normalidade. Já no dia 06 de janeiro alguns grupos se arriscaram a organizassem a sua Festa de Reis e celebrarem a sua fé. Tudo aconteceu de forma muito tímida, isso se explica porque ainda existia medo da doença e muitos dos foliões e devotos ainda não haviam completado o esquema vacinal. Como mencionando anteriormente grade parcela dos foliões pinheirenses é composta por idosos, e esses formam sem sombra de dúvidas muito castigados pela pandemia. Só a título de ilustração faz se necessário mencionar que as Falias de Reis de João Pinheiro perderam três de seus membros muito atantes para a Covid 19.

O final do ano de 2022 marca um momento de renascimento da cultura popular mundo afora e com as Folias de João Pinheiro não é diferente. Já é possível perceber pela cidade o movimento e a organização desses grupos para a realização da festa de 2023. A motivação, alegria e a esperança são o combustível que movem esses artistas populares, guardiões de muito da história e da identidade local.

Folia de Reis é definida nesse trabalho de acordo com o conceito preconizado por Moreyra (1983, p.135)

As Folias de Reis consistem em grupos de cantores e instrumentistas que, por ocasião da festa de Reis, saem em peregrinação devota por boa parte do interior do Brasil. O ritual é complexo e guarda ligações (muitas vezes, tênues) com a tradição europeia de Reis e com o teatro, música e dança vindos com os descobridores[...]Folia de Reis, hoje, é a penosa sobrevivência de um belo ritual, de um sistema coral curioso, de uma organização hierárquica sólida, de repentistas e instrumentistas habilidosos, da tradição de bem hospedar e, acima de tudo, da fé nos Santos Reis.

Partindo dessas observações é que presente capítulo tem por objetivo investigar os significados da performance dos foliões participantes de grupos de Folia de Reis do município de João Pinheiro-MG. Partindo-se do princípio de que atores e instituições tornam-se visíveis em uma sociedade por intermédio de suas performances, esta investigação ocorre no âmbito de uma espécie de movimento de “revitalização da memória”. Esta “revitalização da memória”, como tema de estudos ou em relação à construção de políticas culturais, aparece novamente marcada por conceitos como identidades, alteridades, cultura, direitos civis e inclusão social, quase sempre inseridos no amplo espectro dos estudos históricos e culturais¹⁷³.

A memória coletiva é uma das bases da identidade e pode ser traduzida em consciência histórica da própria cultura, não só em termos abstratos, mas também como cultura material, como afirmou Connerton:

A memória colectiva não é só chamamento à permanência de conteúdos factuais ou existenciais [...]. Ela está também escrita nos gestos, nos hábitos, e nos costumes dos grupos. Como as tradições orais também as tradições materiais são memória (CONNERTON, 1999, p.45).

¹⁷³ Os Estudos Culturais originaram na Universidade de Birmingham, por volta da década de 50, quando foi fundado o Centro de Estudos Culturais Contemporâneos. Entre os nomes de maior destaque estão Richard Hoggart, Raymond Williams e E. P. Thompson, seguidos posteriormente por Stuart Hall. Esses autores procuram estudar a cultura não como um espaço simbólico de dominação e reprodução das ideais dominantes, mas fundamentalmente como um lugar de luta entre diversas culturas, vinculadas a determinados estratos da sociedade.

Esta pesquisa se volta para a memória coletiva enquanto vetor constituinte da identidade de um grupo específico, no caso dos foliões das Folias de Reis pinheirenses, neste trabalho tratados como patrimônio imaterial do município palco da pesquisa. E busca responder a seguinte problematização: ser folião na cidade de João Pinheiro (MG) cria afirmação social? Marca uma identidade, imputando visibilidade? Na concepção dos foliões, qual a importância de suas performances para a manutenção da tradição e da fé no ritual?

Em João Pinheiro dificilmente encontraríamos um cidadão que não conhece as Folias de Reis, e mais do isso que não as percebam com parte da história e cultura local, ou seja como patrimônio imaterial do município. Desde de janeiro ano de 2010, quando foi editado Decreto Nº 532/210 que oficializou as Folias de Santos Reis do município como Patrimônio Cultural, o Conselho de Patrimônio e Cultural Municipal tem empreendido ações no sentido de registrar, divulgar e salvaguardar a referida manifestação cultural/artística. Mas mesmo antes do decreto municipal que tornou as Folias de Reis parte do Patrimônio Imaterial local, elas já se faziam presentes nas memórias dos cidadãos e eram um vetor de identidade local muito forte. Uma vez que na época das festas elas mobilizam centenas ou até mesmo milhares de pessoas.

Metodologia

Esse trabalho utiliza com fonte as auto representações sociais dos foliões sobre o seus papéis nas Folias e na sociedade Pinheirense. De acordo com Moscovici (2017, p. 21), as representações sociais são:

Um sistema de valores, ideias e práticas, com uma dupla função: primeiro, estabelecer uma ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo material e social e controlá-lo; e, em segundo lugar, possibilitar que a comunicação seja possível entre os membros de uma comunidade, fornecendo-lhes um código para nomear e classificar, sem ambiguidade, os vários aspectos de seu mundo e da sua história individual e social.

A partir da teoria citada buscou-se compreender o significado atribuído por cada folião a sua atuação nas Folias de Reis. A pesquisa foi realizada foi na modalidade qualitativa, utilizando as estratégias da História Oral e da Etnografia. A opção pelo referencial teórico da performance pode ser justificada porque Schechner assim caracteriza o que a performance pode fazer: “entreter; fazer alguma coisa que é bela; marcar ou mudar a identidade; fazer ou estimular uma comunidade; curar; ensinar persuadir ou convencer; lidar com o sagrado e com o demoníaco” (SCHECHNER, 2003, p.45). Para compreender os simbolismos das Folias de

Reis é necessário viver, conviver, participar do universo pesquisado; para tanto, a metodologia utilizada ancorou-se na etnografia. Ao discutir as performances, Turner (1982) ressaltou que essas ocorrem em momentos marcadamente simbólicos e esclareceu o caráter polissêmico e evocativo dos seus símbolos. Olhando nessa direção, o autor considera que

Os símbolos possuem as propriedades de condensação, unificação de referentes díspares e polarização de significado. Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multívoco e não unívoco [...] os referentes tendem a aglutinar-se em torno de pólos semânticos opostos. Num pólo, os referentes são feitos a fatos sociais e morais, no outro, a fatos fisiológicos (TURNER, 1982, p.71)¹⁷⁴.

Percebe-se que os símbolos tendem a se caracterizar pelo seu potencial polissêmico. O trabalho etnográfico consiste justamente, para Turner, no exame da articulação da trama dramatúrgica das relações simbólicas performáticas com o jogo das relações sociais na vida cotidiana. Para entender o simbolismo dos gestos, a sociabilidade da festa, o ato de compartilhar, a doação, a aprendizagem feita ao acaso, a dramaticidade do canto, a importância da bandeira, não basta visitar os foliões, é necessário vivenciar de perto a magia da festa e do ritual.

As entrevistas partiram de um esclarecimento prévio ao entrevistado do porquê, para quê e para quem registram-se as memórias. As mesmas, após consentimento, foram gravadas e transcritas. Foram adotados a filmadora e o uso de uma ficha de identificação do entrevistado com dados pessoais, data e local da entrevista.

Como condição para a inclusão do entrevistado buscou-se um perfil da história de vida e, a partir da mesma, traçou-se um paralelo entre a história pessoal e as relações que essas estabelecem com o objeto estudado. A maior parte das entrevistas foram gravadas durante os anos de 2007 a 2010 período de doutoramento da autora no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, na Universidade de Brasília (UnB). Na época foram realizadas foram realizadas com 137 entrevistas com foliões atuantes no município. Após a obtenção dos dados colhidos as entrevistas foram transcritas na íntegra, apresentadas aos narradores, que as leram e concordaram ou propuseram mudanças e acréscimos de algumas outras lembranças. Os sujeitos participantes da pesquisa assinaram o TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e concordaram da divulgação de suas identidades.

Para a realização desse capítulo de livro, recorreu-se as entrevistas realizadas naquele momento, preferencialmente utilizando a fala de entrevistados ou trechos que não foram

¹⁷⁴ Tradução livre da autora.

utilizados na tese. Também foi realizada uma entrevista com uma foliã, secretária da Associação de folia de Reis de João Pinheiro, membro da Folia de Reis da Tapera muito atuante na manifestação religiosa/cultural local.

Folias de Reis: em busca de suas origens

As Folias de Reis são autos natalinos que se aportaram no Brasil por ocasião da colonização Portuguesa. Eles contam e cantam uma história de mais de dois mil anos e com breve registro na Bíblia. Trata-se da busca dos Três Reis Magos pelo Menino Deus que havia nascido em Belém. A passagem está no Evangelho de Mateus (2, 1-12) que relata que os Reis Magos estiveram conduzidos até à manjedoura de Belém por uma estrela emblemática. Anteriormente tinha sido encarregados por Herodes de descobrirem o local exato do nascimento e o informarem, alegando que ele também gostaria de adorar o Menino Deus. Mas os Magos desconfiaram se de sua intenção, depois de encontram Jesus e oferecem seus presentes (incenso, ouro e mira) eles voltaram por outros caminhos.

Nas palavras de Silva (2012, p.16) os Reis Magos

homenagearam com seus presentes: ouro, mirra e incenso, trazidos do oriente. Os presentes seriam a construção perfeita de um Rei-Deus. O ouro mostra a riqueza de um rei; a mirra simboliza sua morte e o incenso reconhece seu poder como Deus. Após a celebração, retornaram para sua terra de origem por caminhos diferentes, porque o rei Herodes descobriu que havia sido enganado

Esse relato bíblico deu origem as festividades natalinas no mundo cristão, que são extremamente importantes no calendário do mundo ibérico (Portugal e Espanha) e devido a colonização vieram se aportarem em terras brasileiras. Em Portugal são celebradas as Janeiras, que são festas da Natividade e ocorrem também do Natal até o dia de Reis (06 de janeiro). Guardada as devidas proporções, oferecem algumas similaridades com as Folias de Reis brasileiras. Trata-se de grupos de cantores populares, que saiam de casa em casa cantando o nascimento do Menino Deus. Sendo servido bolos de reis, chorrisco e pão regado ao vinho portugueses e embalados pelo canto dos artistas do povo.

Sobre as Janeiras Portuguesas (SARAIVA, 2002, p.15) escreveu,

Os peditórios de Natal e Ano Novo- as janeiras- constituem momentos rituais, heranças prováveis das *strenae* romana: a entonação de cânticos com caráter alusivo e propiciatório tem como contrapartida as dádivas ofertadas. Os Reis, comemoração da Epifania, marcam, no plano popular, o final do Ciclo dos Doze Dias, que na Idade Média correspondia à Festa dos Loucos,

período de licenciosidade ritual autorizada, com prática grotescas e sacrílegas de inversão de papéis de figuras simbólicas, mesmo no interior dos templos. Actualmente os Reis celebram-se através de peditórios e manjares especiais e cerimoniais, nomeadamente o bolo de Reis.

Pelo relato da pesquisadora portuguesa é possível notar várias semelhanças com a Folias de Reis brasileiras, tais como o peditório, as comidas, as músicas e principalmente o entrecruzar do carácter sagrado e profano presente no ritual brasileiro. O certo é que os colonizadores portugueses necessitaram lançar mão do teatro popular, para divulgar o Catolicismo, tendo em vista que as populações originais que habitavam o Brasil não falavam a sua língua. Então a teatralização se apresentava com uma solução atraente para a catequese desse povo. Tudo era encenado, o nascimento, a morte de Jesus, os dias dos santos, as festas do calendário litúrgico.

Constituindo-se em grandes rituais, e aos poucos os colonizadores iam integrado os materias locais nesse teatro. Nascia-se assim as Folias de Reis brasileiras, fruto desse encontro entre vários povos e suas re/elaborações com as cores, sabores e cheiros do Brasil, com muitos instrumentos de corda e percussão, como é o caso da caixa (tambor) e em alguns casos com a presença de um ou mais palhaço, que é uma personagem que lembra o profano citado por Saraiva (2002).

No Brasil, Folia de Reis é um grupo de cantores e instrumentistas populares, que saem fazendo o “giro”¹⁷⁵ em busca de “esmolas”¹⁷⁶ para a realização da Festa de Santos Reis. Eles vão de casa em casa dos féis cantando o nascimento e rezando o terço. Em João Pinheiro por se um município com uma grade extensão territorial e vocação agrária, ainda existem muitos moradores na zona rural, então a cantoria passa também por ela e recolhe, arroz, feijão, bezerros, porcos, ganinhas como donativos para a realização da festa.

Não é possível pensar nas Folias de Reis no município de João Pinheiro apenas como uma manifestação católica. Com o passar dos anos, a mesma foi assumindo essa pluralidade religiosa e elaborando um sincretismo¹⁷⁷ das diversas matrizes religiosas e/ou culturais e

¹⁷⁵ Percurso percorrido pelo grupo de Folia de Reis, normalmente de casa em casa dos fiéis.

¹⁷⁶ Donativos que são feitos pelos devotos para a realização da festa. No passado era feita em produtos, como alimentos (cereais, animais). Hoje é muito comum a doação de pequena quantia de dinheiro, mas na zona rural ainda permanece a doação de produtos em maior quantidade.

¹⁷⁷ “[...] o sincretismo é fluido e móvel, não é rígido e nem cristalizado.” (Bastide, 1971, p.370), ou seja, o sincretismo sempre está em processo de formação e transformação, nunca estará pronto e acabado. Uma prática sincrética sempre estará assimilando elementos de culturas externas e deixando de lado alguns de seus elementos, sempre de acordo com o momento e com os interesses. O “sincretismo religioso afro-brasileiro” é a mistura que se deu entre catolicismo e religiões africanas. Devido a todas essas circunstâncias, as religiões africanas tiveram que ser adaptadas à nova realidade. Roger Bastide (1971) afirma que o constante contato com o catolicismo fez com que os negros conhecessem a história de vida, a função e a posição de cada santo dentro da hagiografia católica. Como o sincretismo é um espaço ambíguo e de disputa, não apenas o negro assimilou a religião do

artistas do povo dessa região, incorporando práticas das matrizes indígenas e africanas. De acordo com Rios (2006, p.67), a esse propósito, “no culto aos santos católicos, foram ativadas práticas culturais africanas- que deram forma à festa [...]”. Embora seja um município essencialmente católico (IBGE, 2010), a religiosidade que aqui se estabeleceu foi dirigida principalmente por leigos. Por esse motivo, permitiu-se que fossem mesclados costumes e tradições das outras matrizes culturais dos povos que habitaram essa região, dando origem a performances muito especiais nas Folias de Reis locais.

A cidade de João Pinheiro guarda, até o início do século XXI, características do mundo rural no tocante aos seus costumes e tradições. Nascida numa região de transição dos bandeirantes que, em suas viagens interioranas, buscavam ouro nos estados de Goiás e de Mato Grosso. Durante muito tempo, o município serviu de hospedagem para esses transeuntes, antes que seguissem caminho em direção às novas minas. Fundada oficialmente em 1911, a cidade permaneceu isolada do restante de Minas e do Brasil devido à sua localização geográfica e à falta de estradas, fato que se manteve inalterado até a inauguração da rodovia BR 040, que foi efetivada pelo Plano Nacional de Viação, de 1973, momento no qual o município estabeleceu um contato maior com a capital mineira e com o Distrito Federal, adquirindo, assim, ares da modernidade. (SILVA; GONÇALVES; SILVA, 2011)

Como todas as cidades do interior mineiro, mais pontualmente do Noroeste de Minas, a sociedade se formou sob os auspícios da religião católica e, ainda hoje, mantém os seus ritos e festas. Durante o ano, são celebradas as festas em homenagem aos santos devocionais, destacando-se, dentre elas, as festas em homenagem aos Santos Reis. Podem ser divididas em duas categorias: as festas de tempo, ou seja, aquelas que ocorrem no período de 24 de dezembro a 06 de janeiro e as festas de votos (temporãs), que são realizadas em qualquer época do ano, em agradecimentos a uma graça (milagre) alcançada. (GONÇALVES, 2011)

As Folias de Reis devem ser compreendidas como manifestações do catolicismo popular. A socióloga Maria Isaura P. Queiroz (1965) afirma que existem sete tipos de catolicismo, num conjunto que evidenciaria a diversidade dessa manifestação no Brasil. De acordo com a autora, estes tipos são: catolicismo oficial, cultural, popular, catolicismo misturado com magias e crenças indígenas, catolicismo associado aos cultos africanos; catolicismo reunido ao espiritismo e catolicismo em sincretismo com o espiritismo e cultos africanos.

branco para poder cultivar seus deuses em paz, mas também o branco teve seu catolicismo influenciado pela presença das religiões africanas.

Entre todas as classificações que Queiróz (1968) formulou, o conceito mais usado é o de *catolicismo rústico*¹⁷⁸, estabelecido em sociedades rurais dispersas por vastas extensões territoriais, vivendo numa economia de subsistência, com um senso de convivência muito forte. Essa forma de catolicismo se traduziria pela devoção comum a santos padroeiros locais, no qual a capela do santo ocuparia lugar de destaque na comunidade. Um catolicismo que reforçaria a solidariedade desses grupos, muitas vezes canalizando a rebelião quando a opressão foi grande.

As festas de Reis realizadas no município de João Pinheiro mostram uma proposta contemporânea de continuidade de elementos das culturas tradicionalmente rurais e do chamado *catolicismo rústico* e, ao mesmo tempo, apresentam a possibilidade de dialogar com certos aspectos das culturas urbanas.

Nesse sentido, faz-se necessário mostrar que, diferentemente do que os estudos de Queiroz, nos anos 1960 e 1970 profetizavam (de que, pelo processo de urbanização e industrialização, os elementos fundamentais do *catolicismo rústico*¹⁷⁹, tenderiam a desaparecer, inclusive as festividades, que organizavam os bairros rurais), a Festa de Reis, em João Pinheiro mantém traços de uma forma tradicional de devoção e não está fechada nem vulnerável às transformações que provêm de um mundo urbanizado. Nesse sentido, as histórias são substancialmente recriadas e muitas vezes se opõem às interpretações ortodoxas. Como observou Suzel Reily

Ao se apropriarem de temas cristãos, os foliões têm sido seletivos, silenciando alguns elementos, enfatizando outros, interpretando o material de modo a integrá-lo em suas experiências de vida como membros das classes populares (REILY, 2002, p.160)¹⁸⁰.

No município de João Pinheiro, há 34 grupos¹⁸¹ de Folias de Reis, sendo que alguns deles possuem mais de 50 anos de existência. Esses grupos são formados por homens e em

¹⁷⁸ Nesse trabalho também entendido como catolicismo popular.

¹⁷⁹ Maria Isaura P. de Queiroz (1973) define o catolicismo rústico como formas de religiosidade populares católicas baseadas nas festas coletivas, danças, rezas, romarias que se realizam, tradicionalmente, sem interferência direta de padres ou representantes oficiais da Igreja. Esse catolicismo está baseado no culto aos santos, realizado especialmente durante as festas de padroeiro.

¹⁸⁰ Tradução livre da autora.

¹⁸¹ Esses grupos foram cadastrados no Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais em 2016 quando foi feita a catalogação para o reconhecimento da Folias com patrimônio imaterial do Estado de

alguns casos existem mulheres e crianças, em sua maioria agricultores que deixaram a zona rural na década de 1970, época em que houve, no município, a entrada de grandes empresas multinacionais dedicadas ao reflorestamento. Com a chegada dessas empresas, esses pequenos produtores deixaram suas terras e dirigiram-se para a cidade em busca de novas formas de trabalho. Esse movimento migratório fez surgir os bairros da cidade que são atualmente *lócus* por excelência das manifestações das Folias de Reis, folguedos que funcionam como espaço de reelaboração da identidade abalada pela mudança.

De acordo com Stuart Hall (1999), as “crises de identidade” resultam das amplas mudanças provocadas pelas novas estruturas sociais que estimulam uma reestruturação ou mesmo reinvenção da identidade cultural. A transmigração do homem do campo para a cidade não rompe com os seus valores, tradições, costumes e religiosidades, mas certamente esse processo provoca transformações devido às adaptações necessárias para a manutenção das práticas culturais de outrora.

Em João Pinheiro, esse fator não foi diferente. A cidade, formada em sua maioria por pessoas oriundas do campo, acolheu os foliões e ofereceu-lhes oportunidades de adaptar suas práticas aos novos tempos. Este acolhimento fica explícito na constante atuação das Folias de Reis no município. Enquanto em outras regiões do Brasil a Folia de Reis é um folguedo com data marcada, ocorrendo mais pontualmente de 24 de dezembro a 06 de janeiro, em João Pinheiro a mesma se faz presente durante o ano todo. Um mergulho pontual na pesquisa do universo dessa prática religiosa permitiu à pesquisadora verificar a existência de Festas de Reis na cidade praticamente todos os finais de semana. (GONÇALVES, 2011)

Essas Folias exercem importante influência cultural e religiosa na sociedade pinheirense. Elas são responsáveis pelo importante papel de guardiã de um saber muito especial, a invocação dos Santos para as curas e a solução de problemas materiais e espirituais. Não raras vezes é possível ouvir de alguém que “*Santos Reis curou a filha, retirou o filho do mundo dos jogos, da cachaça...*”. Diante desse fato, observa-se que as Folias (re) elaboram identidades, incluem pessoas ignoradas pela sociedade, fazendo com que as práticas performáticas desses atores sociais sejam elaboradas cautelosamente.

As Folias de Reis, bem como a devoção aos Santos Reis, constituem-se como um elemento identificador entre os participantes, porque

Ser folião é partilhar de um sentimento comum, de uma mesma crença, de uma paixão conjunta que é fortalecida pelo rito anualmente repetido. A Folia de Reis é um tempo e espaço para fazer memória de fatos passados, de ensinamentos que estão adormecidos, mas são despertados pela coletividade e atualizados na vida de cada um (PEREIRA, 2005, p.109).

Manuel Castells (1999, p. 22-23) relaciona o conceito de identidade a atores sociais e afirma que ela é “o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda, um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual (ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado”. Assim, os atores sociais são os foliões e, ainda segundo o próprio autor, para eles pode haver identidades múltiplas: “no entanto, essa pluralidade é fonte de tensão e contradição, tanto **na** autorrepresentação quanto na ação social”. Isto porque a identidade constitui fonte de significado para os próprios autores, por eles originada, e construída por meio de um processo de individualização, ou seja, ela é autoconstruída, pois “ritos, rotinas, rituais e espetáculos são performances da vida individual e coletiva, são a forma sensorial e perceptível pela qual as experiências e expressões se reúnem, são jogos que se fazem com a alteridade, em todos os sentidos, com todos os sentidos, são comunicação (BIÃO, 1996, p.15).

Nesse sentido,

As identidades somente assumem tal condição quando e se os atores sociais se internalizam, construindo seu significado com base nessa internalização [...] Em termos mais genéricos, pode-se dizer que identidades organizam significados. [...] as comunidades, construídas por meio da ação coletiva e preservadas pela memória coletiva, constituem fontes específicas de identidades (CASTELLS, 1999. p.23).

Ser folião, em João Pinheiro (MG) é fazer parte de um projeto coletivo, ser inserido em um grupo de grande sociabilidade e solidariedade. Onde o pertencimento sempre impõe “obrigações” de ajudar os mais necessitados. Desde a década de 1970 as Folias locais se mobilizam para colaborar na construção e na manutenção do Abrigo de São Vicente de Paula e nas últimas décadas estendeu essa colaboração à Fazendinha, sendo essa uma clínica de recuperação de dependentes de álcool ou droga. O ato de ser folião já vem imbuído dessa identidade de promover a solidariedade com as pessoas necessitadas. Não raras as vezes que é possível encontrar Folias fazendo giros e arrecadando auxílio para uma cirurgia, um exame de alguém que não pode arcar com os custos do procedimento.

Pertencer a uma Folia de Reis inclui socialmente?

Encontrar um grupo de Folia de Reis andando vagarosamente pelas ruas do centro da cidade de João Pinheiro não constitui cena rara, apesar de surpreender visitantes e alguns novos habitantes urbanos desconhecedores ou desacostumados com a cultura de origem rural. Essa cena se torna mais frequente no final do ano, especificamente nos finais de semanas compreendidos entre os dias 24 de dezembro e 05 de janeiro, período no qual é comum encontrar pelas ruas da cidade grupos formados por homens, poucas mulheres e crianças carregando a bandeira de Santos Reis e seus instrumentos, contando “causos” ou rezando o terço. Embora seja possível encontrar grupos de folia girando pela cidade praticamente durante todo o ano, exceto na Quaresma, período que para os foliões é um momento de penitência e recolhimento, no ciclo natalino esse fato se torna ostensivo, provocando uma verdadeira efervescência dessa manifestação cultural/artística/religiosa.

É muito comum os pesquisadores pensarem na Folia como uma parte da cultura local, no entanto conforme Moreyra (1983, p.135) “para os foliões devotos, porém, a Folia de Reis transcende a representação. Para eles, o único sentido da Folia é a religião - Folia de Reis é devoção e, certamente, foi como devoção que tudo principiou”. Nessa mesma direção de acordo com Gonçalves (2011) o “motor” que move as Falias de Reis em João Pinheiro é a religiosidade, sem, no entanto, negar que a importância atribuída à união da família e até mesmo a importância da tradição como pode ser evidenciando nas narrativas dos entrevistados:

Tudo é importante. A fé é importante, a tradição é importante e a união da família, porque junta tudo isso e forma um só grupo. Então como que a gente vê essa parte, a gente vê que a gente participando é melhor. Olha se você ver o Joãozinho que está aí do seu lado, que é neto do compadre João, é mais do que filho. Ele acompanha desde que nasceu, ele ia que não conseguia ficar em pé, pequenininho. Hoje já tem o filho do Belchior, que participa com a gente. Estava aí corre praqui corre pra ali que não aquieta. Tem o filho do Glaiton que canta também participa, tem o outro sobrinho que o filho do irmão do Mauro¹⁸².

Nas narrativas de Junior, folião pertencente a Folia do Sr. João Timóteo, um dos grupos mais atuantes da cidade e composto basicamente por uma única família, tudo importa, a fé, a tradição e a união da família. Sua fala demonstra uma grande satisfação em perceber a continuidade do grupo com a chegada das crianças da família que passam a integrar a Folia. No Caso da Folia do Sr. João Timóteo, o capitão morreu em 2005 e até hoje a família mantém

¹⁸² Entrevista gravada com Júnior, membro da Folia de Sr. João Timóteo em 12/10/2008.

a fé e a tradição intacta. Repassando o conhecimento da arte de foliar aos membros mais novas que passam a integrar o grupo.

A arte do aprendizado é longa e exige frequência, disciplina, identidade, ou seja, o sentimento de pertencimento de valorização da memória, a certeza do caráter sagrado do ritual. Essa é uma grande contribuição das Folias de Reis em João Pinheiro, a continuidade da expressão artística religiosa realizada pelas famílias, que são verdadeiras guardiãs desses saberes e repassam para as gerações futuras. É muito comum nas Folias pinheirenses encontrar crianças batendo pandeiro, caixa ou fazendo a sexta voz da cantoria, acompanhando pais e avós. Fato que evidencia o papel do folião como o guardião social da tradição.

Sentir-se “pertencer” parte de um todo, parte de uma cultura. Pertencer a uma Folia de Reis em João Pinheiro celebra essa identidade. Nas palavras de Murão, membro da Folia do Sr. João Timóteo,

Eu me sinto privilegiado de estar no meio do pessoal aqui, todo mundo sabe muito, fui o último folião, então eu me sinto assim, um privilegiado porque eu acho que fui escolhido. Fui tirado assim do meio da família, para ser mais um. Eu não sei nem a metade do que os outros sabe. Eles têm talentos, mais, porém eu busquei a essência da Folia. Conversando nos últimos momentos de vida com ele, (se referendo ao Sr. João Timóteo, fundador da Folia) e ele tentou me passar e.. algumas coisas talvez, alguma experiência que, talvez o mais novo aqui já tinha, e eu não tinha, então hoje eu me sinto muito honrado em fazer parte aqui, por saber o que, é o significado da folia de reis, por saber o que, que é, quando e que nasceu a folia de reis, qual era o objetivo.¹⁸³

Esse sentimento de pertencimento, de acolhida na família, de ser o “escolhido” permeia o discurso de muitos dos foliões ouvidos. Não raras as vezes ele mencionarem que aprenderam a arte de canta e ou dançar por inspiração de Santos Reis. Existe todo um caráter mágico de guardiões de um saber e ou fazer que foi atribuído por uma divindade. Como afirmou Silva (2012, p. 52) “ ao lembrar os três reis magos, os foliões ou devotos se enquadram em um palco social, em um conjunto de situações que produzem a teatralização ritual. Isso demonstra as emoções partilhadas do grupo”. Fato observando também nas narrativas de Vicente Santos Fontes,

Meu sogro era um dos foliões mais antigo de João Pinheiro, Vicente Flores, aí quando ele adoeceu, sabe? Já com setenta e cinco anos, aí parece que Deus e Santos Reis contou ele que ele já estava na hora de partir para outra vida. Ai quando estava faltando três dias para ele morrer ele mandou me

¹⁸³ Entrevista gravada com Murão, membro da Folia de Sr. João Timóteo em 12/10/2008.

chamar lá, eu estava aqui em casa, ele mandou me chamar lá, quando eu cheguei lá ele chorando olhou pra mim e falou: Vicente, dos meus filhos, dos meus genros tudo o único que eu sei que pode seguir assim como o voto da folia é você. Você é uma pessoa que gosta da folia e tudo. Meus primos gostam, mas parece que você é a pessoa mais indicada. Aí ele passou para mim a bandeira, a caixa, o pandeiro e o violão. Então nós cumprimos este voto todo ano. Ai nós fazemos o giro e tiramos uma renda, ai nós passa para a conferência e dá o almoço aqui para os foliões¹⁸⁴.

Conforme Silva (2012, p. 52) “a reprodução pela ação do indivíduo estabelece a identidade social. Pelos princípios apresentados, não se nega que algumas variações podem interferir nesse conjunto de gestos religiosos, conjuntamente lembrados nas celebrações”. No discurso, o folião é sempre o escolhido por um “poder divino” o designado por Santos Reis para dar continuidade à tradição. Essa escolha é sempre teatral e dramática, muitas vezes ela acontece em leitos de morte, onde um folião incube outra pessoa de dar continuidade no ritual. Essa incumbência é sempre levada muito a sério. E normalmente o folião passa a exercer a função enquanto tem vida e consegue foliar.

Esse “desígnio divino” permeou todas as entrevistas gravadas com foliões durante todos os anos de pesquisa realizados por essa autora, como pode ser observado nas lembranças de Sr. João Rodrigues Paiva, capitão de folia, muito atuante na zona rural de João Pinheiro (Café do Amigo) hoje já falecido.

A pessoa já nasce como o dom, não é para quem quer, é para quem pode. Deus já dá o dom aquela pessoa dela ser um folião. Tanto que você pode notar, junta aqui cinquenta homens, naquele cinquenta homem você não arranja um que canta folia. Que a coisa de Deus para quem tem a boa vontade de seguir é fácil, mas para quem não tem é difícil, né? Então o folião, ele já nasce com aquela inclinação de ser aquele folião. Ele já nasce com aquela inclinação de ser aquilo, é? Ele já nasce, ele vai crescendo, ele está menino, tem uma folia ai cantando ele está cantando, acompanhando ela e logo, quando ele pega um tamanhinho ele quer fazer qualquer coisa ali, né?¹⁸⁵

Na fala do entrevistado é notória a afirmação social, o lugar de fala, o pertencimento, a ideia do “escolhido de Deus” para cantar na Folia. Comprovando, portanto a hipóteses desse trabalho de que pertencer a uma Folia de Reis em João Pinheiro, demarca um lugar social, afirma um espaço muitas vezes invisível pelas poucas condições econômicas. A participação

¹⁸⁴ Vicente do Santos Fontes, 42 anos. Membro da Folia da Agua Limpa. Entrevista realizada na saída da folia, dia 06/12/2008

¹⁸⁵ João Rodrigues de Paiva, Idade: 74 anos. Capitão da Folia da Agua Limpa. Entrevista gravada em 05/11/2007

destaca esses homens simples oriundos da zona rural, muitas vezes idosos, com poucos estudos, mas portadores de um saber sagrado extremamente importante para a sociedade local.

Os relatos sempre demonstram que eles são portadores de um milagre ou de uma benção. E “o milagre faz parte da devoção e é alimento da fé em gestos, que são permeadas à emoção” (SUSS, 1979, p. 146).

Outro folião que ressalta a importância da fé e tradição nas Folias de Reis é José da Viola, capitão da Folia do Facão,

Quero agradecer a Deus mais esta oportunidade, e agradecer a vocês devotos de Santos Reis, povo humilde, que a quantos e quantos anos vem conservando esta tradição, essa cultura da nossa região, do nosso Noroeste mineiro e quero dizer para vocês que nós ficamos muito felizes quando recebemos esse convite para estar aqui nesse momento pregando o evangelho, mostrando aí às crianças, para as pessoas mais jovens a nossa cultura, a nossa fé. Folia de Reis, participar de uma Folia de Reis, eu até escrevi na minha viola: devoção e fé, porque se não tiver devoção e fé a nossa cultura vai acabar. Então isto aí é, agradecer a direção aqui na rádio que tem nos apoiado e as demais pessoas, que de uma maneira ou de outra nos ajuda a manter esta tradição. A sociedade de São Vicente de Paulo na qual eu estive também de presidente e defendo, porque eu sei que é um trabalho sério e as folias vem ajudando. Agora nós vamos fazer a segunda parte e oferecer para todos os devotos de Santos Reis¹⁸⁶.

O entrevistado demonstrou uma grande satisfação em sua Folia de Reis receber o convite para apresentação na emissora de rádio local. Assim como ele demonstra pertencimento ao grupo, salienta a importância da atuação das Folias de Reis como “guardiãs” da tradição e da memória coletiva.

O retorno dos giros em João Pinheiro no pós-pandemia

Como mencionado anteriormente o raiar do ano de 2022 e o avanço das campanhas de vacinação de prevenção à Covid19 trouxeram esperanças de retorno às atividades das Folias de Reis em João Pinheiro (MG). Já no início do ano houveram alguns grupos de Folias que realizam os seu giros e a festa de entrega no dia 06 de janeiro. Com o decorrer do ano, a minimização na mortalidade devido à doença e suspensão de qualquer restrição de ajuntamento social, o desejo dos grupos em retornarem aos seus rituais foram se consolidado. E no final do ano muitos deles se puseram a girar pela cidade e pela zona rural do município.

¹⁸⁶ José da Viola- 47 anos. Capitão da Folia do Facão. Entrevista gravada em 05/01/2009

Um desses grupos tradicionais é o da Folia da Fazenda Tapera que tem mais de 50 anos de existência, é muito tradicional, gira pela zona rural do município. Ainda mantém muito dos cantos, dos saberes e fazeres tradicionais.

A foto abaixo trata da festa de entrega, realizada em 06/01/1992 na Fazenda Tapera, nela é possível visualizar o grupo de foliões devidamente paramentados e portando os seus instrumentos, no pós-cantoria da cerimônia de “passar a coroa”. Trata-se de uma cerimônia muito importante nas Folias de Reis, ela encerra um ciclo e inaugura o seguinte. Nela um Rei e uma Rainha, personagens responsáveis pela organização da Festa de Reis daquele ano, entregam a coroa e junto com ela o compromisso para que os novos Reis cuidem da festa do ano seguinte. Dando sempre sequência a tradição.



Figura 18. Corroas dos Três Reis Magos da Folia da Fazenda Tapera. Acervo de Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 02/01/2023.

Infelizmente grande parte dos membros da Folia da Fazenda Tapera presentes na foto abaixo não são mais vivos. Mas graças a tradição de suas famílias a Folia se manteve viva e atuante até ao presente momento. Demonstrando o papel dos foliões como guardiões desses saberes e fazeres. Mesmo ausente fisicamente os saberes e fazeres da Folia de Reis da Fazenda Tapera estão enraizados no seu território e no coração de seu povo. Pois de acordo com Pereira (2005, p.105).

O enraizamento do indivíduo se dá num determinado espaço que é real. Nesse lugar real, ao qual podemos chamar de território, o sujeito experimenta uma sensação de segurança gerada pelo sentimento de pertença

a um determinado grupo social. Mas, o território é um espaço geográfico que transcende a essa demarcação física. O território é construído por homens e mulheres que vão assimilando um jeito próprio de ser que está carregado de sentimentos, de percepções e atravessados por valores e visões de mundo que também são construídas



Figura 19: Folia de Reis da Fazenda Tapera. Acervo da pesquisadora 06/01/1992

Sobre a importância da Folia de Reis na sua vida, a foliã Angelita, assim relatou,

*A Folia de Reis se tornou uma de minhas prioridades da vida, tanto, que causa ciúmes da família, pois dentro do possível passo o ano inteiro envolvida com elas, mas, durante a pandemia, fui limitada de certa forma porque precisava me proteger e principalmente proteger aqueles que também optou por se isolar como pede a palavra de Deus... Diante de tudo isso, ficamos dois anos sem cumprir nossa missão com a guia de Santos Reis, pois o medo era o principal sentimento da humanidade...*¹⁸⁷

Ela ressalta o tamanho da importância da participação na Folia, segundo a entrevistada, essa função ocupa um espaço tão grande que chega a provocar choque com as pessoas da família, uma vez que no período dos giros ela acaba deixando, a sua casa, tirando férias do

¹⁸⁷ Angelita Aparecida Ferreira de Souza, pedagoga, foliã e secretária da Associação de folia de Reis de João Pinheiro. Entrevista gravada em 30/12/2022.

trabalho e se dedicando plenamente à arte de foliar. Ela desempenha durante o ano a função de secretária na Associação dos Foliões de Reis de João Pinheiro. Como tal ela cuida da agenda dos associados, faz as relações com outras associações da região, marca apresentações, busca encontrar transporte para levar os foliões e é a grande responsável pelo processo de organização anual do encontro de Folia de Reis, que normalmente acontecia no carnaval de cada ano. Na sua fala é possível perceber o pesar pelo período de interrupção dos giros das Falias de Reis em função da pandemia. Esse trabalho utiliza com fonte as auto representações sociais dos foliões sobre os seus papéis nas Falias e na sociedade Pinheirense. De acordo com Moscovici (2017, p. 21), as representações sociais são:

Um sistema de valores, ideias e práticas, com uma dupla função: primeiro, estabelecer uma ordem que possibilitará às pessoas orientar-se em seu mundo material e social e controlá-lo; e, em segundo lugar, possibilitar que a comunicação seja possível entre os membros de uma comunidade, fornecendo-lhes um código para nomear e classificar, sem ambiguidade, os vários aspectos de seu mundo e da sua história individual e social.

Ela ainda continua a lamentar em sua narrativa,

No início deste ano, não foi diferente, todos os capitães e festeiros ainda apreensivo com relação as festas de reis, os meses foram passando, os debates com relação ao Covid ainda eram assustadores, mas, a vontade dos foliões de sair para o giro, cumprir a missão de todos os anos estava ficando maior que o medo, então foram decidindo um a um, até que não teve nenhum capitão ou festeiro que resistisse em fazer a festa, e colocar os foliões para seguir cantando...

A entrevistada cita a retomada tímida das Falias de Reis no início de 2022 em função da apreensão com a pandemia. Ela ressalta que essa retomada da manifestação cultural ainda guarda alguma apreensão no tocando ao vírus.

O medo ainda existe, ficamos pensando todo tempo que acompanhamos o crescimento de positivados para Covid se seria mesmo possível realizar a festa, se estamos sendo apressados, mas, passamos de casa em casa, maioria idosos que ficam até meses sem ver alguém diferente, ficamos apreensivos, cheguei a levar mascaras para os moradores, mas quando adentramos em seu terreiro, sentimos a alegria e brilho nos olhos de cada morador, isso nos faz fortes e confiantes, a fé que nos move e que somos recebidos pelos moradores, nos mostra que devemos seguir com nossa missão, pois não abusamos, apenas estamos deixando nossas emoções nos conduzirem.

Esse relato sensível da folião Angelita, demonstra muito da identidade do ser folião, que é preocupação com o outro. A Folia de Reis da Tapera girou pela zona rural visitando casas de moradores que tem em seus componentes os idosos. Então ela se resguardou e levou

máscara para que eles pudessem se resguardarem de uma possível contaminação. O mais importante em seu relato é a narrativa das alegrias dos fieis em receberem a visita da Folia em suas casas novamente. Como ela é uma profissional que atua na área da saúde ela afirma que, *“estamos ciente que se preciso for vamos nos recolher novamente, mas hoje eu sinto que Santos Reis está feliz com nossa decisão[...] Foi um giro muito prazeroso, o giro que matou muitas saudades e que marcou nossa história de folião”*.



Figura 20: Foliões da Folia de Reis da Fazenda Tapera durante o giro. Acervo de Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 26/12/2022

Nas fotos acima é possível visualizar os foliões da Fazenda Tapera no seu primeiro giro pós-pandemia. Como é tradicional ele é realizado na zona rural de João Pinheiro. Especificamente no ano de 2022 o grupo enfrentou muita chuva e travessias de rios cheios e mesmo assim se manteve animado e confiantes na tarefa de anunciar o nascimento do Menino Deus.



Figura 21. Foliões da Folia de Reis da Fazenda Tapera durante o giro. Acervo de Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 26/12/2022



Figura 22: Foliões da Folia de Reis da Fazenda Tapera durante o giro. **Acervo** de Angelita Aparecida Ferreira de Souza- 27/12/2022.

Outro aspecto importante e simbólico da festa de reis é a construção de flores que são usadas durante o ritual. Elas exigem longo aprendizado, que normalmente é repassado de geração a geração, mãe para filha e constitui em um saber extremamente importante e que afirma o papel social da florista. A retomada do giro da Folia da Fazenda Tapera demandando a confecção desse material. Especificamente no ano e 2022/23, elas estão sendo construídas pela folião Angelita Aparecida Ferreira de Souza. O que leva a pensar em direção ao que foi

registrado por Gonçalves (2010, p.05) “a religiosidade de um povo não se mede apenas pelas construções e edificações das grandes religiões, e interpretá-las é buscar ir além do imediatamente observável. Em suas raízes, a religiosidade popular carrega consigo elementos de tradição que a preservam diante das mudanças que toda sociedade enfrenta. ”



Figura 23: Flores preparadas para a Festa da Folia da Tapera. Acervo: Angelita Aparecida Ferreira de Souza 02/01/2023

Considerações Finais

Por meio das entrevistas realizadas foi possível constatar como essas personagens se sentem valorizadas no contexto da festa. Os foliões pinheirenses, em sua maioria (73%) são oriundos da zona rural. Porém, atualmente apenas uma pequena parcela (38%) ainda reside no campo. Esse fator pode ser explicado ao analisar a trajetória histórica de João Pinheiro, cuja população até a década de 1970 ficou mais restrita ao campo, principalmente pela tradição econômica do município voltada para a pecuária e agricultura. (GONÇALVES, 2011)

Nas representações dos foliões é possível perceber com eles ocupam um papel social importante na manutenção da fé e tradição do ritual. Normalmente eles se auto representação com portadores de um conhecimento inspirado por divindades (Santos Reis). Eles também ocupam importante espaço na manutenção do abrigo de São Vicente de Paula local. Doando grade parte do que é arrecadado para a manutenção da entidade.

Com a chegada de empresas multinacionais de reflorestamento no município, naquela década, contribuindo para a migração de grande parte da população para a zona urbana, uma vez que muitos dos pequenos produtores venderam suas terras para as empresas de reflorestamento. Na coleta de dados em campo também apareceram como motivos para a migração para a cidade a falta de escolas, de acesso ao tratamento de saúde e a ofertas de trabalho com carteira assinada que a zona urbana oferecia, seguindo a tendência brasileira do êxodo rural. Nessas movimentações do campo para a cidade alguns grupos foram dissolvidos e novos formados, porém foram mantidas as características da sociabilidade rural, funcionando como sistemas abertos a novos integrantes que passaram a compartilhar efetivamente dessas práticas coletivas.

Nesse sentido, foi possível perceber que a arte de foliar, com a migração do homem do campo para a cidade, foi (re) significada nesse novo cenário a partir de novos atores sociais e elementos que foram surgindo, permitindo a recriação/manutenção dessa tradição que se mantém justamente porque se recria e renova.

Com a mudança do homem do campo para a cidade acontece também a transmigração da cultura rural para o contexto urbano. Esse processo é feito com recriação e readaptação de velhos costumes às novas condições de vida na cidade, sendo possível observar a transformação do giro, que na zona rural acontecia em nove dias sucessivos, na cidade ele é realizado apenas nos finais de semana, condição necessária para sobreviverem no mercado de trabalho que determina horário a ser cumprido. Consequentemente, essa negociação é também fator de adaptação da folia ao mundo urbano, condição indispensável para a sua sobrevivência

Sem sombras de dúvidas é notório o impacto da pandemia da Covid 19 na atuação das Folias de Reis, assim com a alegria desse retorno, mesmo que guardando alguns protocolos de segurança a Folia da Tapera, assim como outras do município conseguiram reativarem as suas tradições de realização da Festa de Santos Reis. E esse momento de convivência, de orações, união e tradição promovem o fortalecimento da identidade do ser folião em João Pinheiro (MG).

Referências

BASTIDE, R., **As Religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma Sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora; EDUSP, 1971.

BIÃO, Armindo. Estética Performática e Cotidiano. In: TEIXEIRA, João Gabriel L. C. (Org.). **Performáticos, performance e sociedade**. Brasília: Editora da UNB: Transe, 1996.

BÍBLIA Sagrada. 149a. ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 2002.

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura – O poder da Identidade**. Vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CONNERTON, Paul. **Como as Sociedades se Recordam**. Oeiras: Celta Editora, 1999.

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

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

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

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

MOSCOVICI, Serge. **A representação social da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar: 2017.

MOREYRA, Yara. De folias, de reis e de folias de reis. **Revista Goiana de Artes**. Goiânia, v. 4, n. 2, p. 135-172, jul./dez. 1983.

PEREIRA, Ivone Aparecida. **Em nome dos santos reis: uma história de protagonismo e mediações em Santo Antônio de Goiás**. 2005. 170 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) -- Departamento de Filosofia e Teologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.

QUEIRÓZ, Maria Isaura P. de. O Catolicismo Rústico no Brasil. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo: Universidade, 1968.

QUEIROZ, Maria Isaura P. **O Campesinato Brasileiro**. Rio de Janeiro: Vozes. 1973.

RIOS, Sebastião. Os cantos da festa do reinado da Nossa Senhora do Rosário e da Folia de Reis. **Sociedade e Cultura**, janeiro-junho, ano/volume 09, número 001, Universidade Federal de Goiás: Goiânia: 2006.

SARAIVA, Clara. Introdução Geral. In: BARROS, Jorge; COSTA, Soledade Martinho. **Festas e Tradições Portuguesas- Janeiro**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.

SCHECHNER, Richard, O que é Performance? In: **O Percevejo. Revista de Teatro Crítica e Estética. Estudos da Performance**. Ano 11, nº.12, 2003.

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

SILVA, Washington Maciel da. S586r **Representação e memória cultural da folia de reis no município de Rio Verde-Go** 2012. 95 f. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Departamento de História, 2012. “Orientador: Prof. Dr. Eduardo Quadros de Gusmão”.

SUSS, Günter Paulo. **Catolicismo Popular no Brasil**: Tipologia e Estratégia de uma Religiosidade Viva. São Paulo: Loyola, 1979.

REILY, Suzel Ana. **Voices of The Magi: Enchanted Journeys in Southeast Brazil**. Chicago e London: The University of Chicago Press, 2002.

TURNER, Victor. **From ritual to Theatre**. New York: PAJ Publications, 1982.

Capítulo XI

DOI 10.5281/zenodo.7734892

DESCRUZA OS BRAÇOS E GIRA: saberes do corpo na Umbanda em Pelotas, região sul do Brasil

Helcio Fernandes Barbosa Junior

235

Introdução

Caboclas e Caboclos, Pretas-velhas e Pretos-Velhos, Pomba-Giras e Exus são entidades presentes na vida e no imaginário de muitas pessoas que vivem em Pelotas,¹⁸⁸ cidade situada no estado do Rio Grande do Sul, no sul do Brasil, onde se destaca a diversidade de religiões, em especial as de matriz ou influência africana. Uma dessas religiões é a Umbanda.

O objetivo principal deste trabalho de pesquisa foi refletir sobre a cultura umbandista como um espaço de produção de saberes, enfocando nas Giras de Umbanda como expressão e manifestação corporal desses saberes. Segundo Nei Lopes (2011), Giras são “Sessões umbandistas; roda ritual para o culto das entidades” (p. 306), porém, neste texto, o termo “Gira” será utilizado, em alguns casos, para descrever o movimento corporal dos umbandistas quando estão em processo de incorporação¹⁸⁹ das entidades.

Este texto foi escrito à luz de dois autores que escrevem a partir das suas experiências, em um movimento que buscou imbricar vivências e conhecimento expressos em uma escrita acadêmica. Esses autores são Loïc Wacquant (2002), que inverte a lógica da observação participante, transmutada em participação observante, e Conceição Evaristo (2017; 2017a), que dentro de sua obra literária indica uma forma específica de escrever que ela chama de “escrevivência”.

O professor de sociologia Loïc Wacquant (2002), enquanto pesquisava uma comunidade em um gueto norte-americano, se deparou com um ringue de boxe. Estimulado e curioso em

¹⁸⁸ Atualmente na cidade vivem 328.275 habitantes, segundo dados do último censo 2010.

¹⁸⁹ Incorporar, termo semelhante à possessão “Fenômeno que ocorre quando um espírito se apossa do corpo e da mente de um indivíduo. O transe das religiões africanas é, em geral, provocado, pela comunhão de um adepto especialmente preparado com uma entidade espiritual benfazeja, aspecto que o diferencia da possessão pura e simples” (LOPES, 2011, p. 557-558)

compreender a forma de vida e de luta dos pugilistas, ele se insere no ringue utilizando uma metodologia que ele chama de “participação observante”, que inverte a lógica da observação participante, onde o pesquisador experiencia o fenômeno estudado, doando-se de forma não apenas mental, psicológica ou reflexiva, mas de um doar-se fisicamente para a sua compreensão Segundo Wacquant (2002):

O conhecimento que os pugilistas têm do funcionamento de seu corpo, a percepção prática de que há limites que não devem ser ultrapassados, os trunfos e os pontos fracos de sua anatomia (uma base baixa e uma grande velocidade de braço, um pescoço muito fino ou mãos frágeis), o comportamento e a tática que adotam no ringue, seu programa de preparação, as regras da vida que seguem, tudo isso vem, de fato, não da observação sistemática e do cálculo refletido da linha ótima a ser seguida, mas de uma espécie de “ciência concreta” de seu próprio corpo, de suas potencialidades e de suas insuficiências, retiradas do treinamento cotidiano (WACQUANT, 2002, p. 148).

Trata-se então de uma percepção do fenômeno que suscita a análise de dentro do elemento sociocultural investigado, no caso do autor, os ringues de boxe, no nosso, os terreiros de Umbanda.

Já Conceição Evaristo (2017; 2017a) trouxe inspirações para esta pesquisa no momento em que menciona, em algumas entrevistas e em alguns de seus textos, o termo “escrevivência”, conjugando “escrita” e “vivência”. Assim sendo, a autora nos dá indicações concretas de que escreve a partir de suas vivências. Em um trecho de *Ponciá Vicêncio* (2017) ela destaca: “Não vou dizer mais nada, apenas afirmo que a história que ofereço a vocês não é a minha história, e sim a de Ponciá, mas, quando me chamam por ela, quando trocam meu nome pelo dela, orgulhosamente respondo: presente!” (EVARISTO, 2017, p. 9). Assim, autora deixa claro que realidade e ficção se misturam na sua escrita, deixando alguns leitores curiosos em saber se os fatos narrados referem-se apenas aos personagens ou também à vida da escritora.

Cátia Cristina Bocaiuva Maringolo (2014) auxilia na definição de escrevivência de Evaristo (2017; 2017a):

Escrevivência significa escrever sobre a vida, abarcando a experiência múltipla e diversa dos afrodescendentes; significa também utilizar retalhos de memórias para a construção das narrativas. Apoiada em sua vida, Conceição Evaristo confunde, inventa, cria e recria o material narrativo para a construção das narrativas (MARINGOLO, 2014, p.10).

A participação observante e a escrevivência se assemelham não somente no método, mas também na forma de construção de saberes, onde o pesquisador e o nativo, sendo a mesma pessoa, estão localizados em um espaço que Hommi Bhabha diria ser um “entre-lugar”:

O trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com "o novo" que não seja parte do *continuum* de passado e presente. Ele cria uma ideia do novo como ato insurgente de tradução cultural. Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um "entre-lugar" contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O "passado-presente" torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver (BHABHA, 1998, p.27).

Isso posto, apresentamos as questões que nortearam este trabalho: quais são os saberes manifestos através do corpo nas Giras Umbanda? Como as giras de Umbanda potencializam movimentos de corpos e saberes específicos?

O texto foi dividido em diferentes partes, a saber: inicialmente, um breve panorama sobre os sentidos básicos da religião Umbanda; depois, a maneira como é geralmente praticada e os lugares dessas práticas em Pelotas. Em seguida, alguns apontamentos sobre o corpo e os modos como a religião dele se apropria, e, por fim, algumas considerações sobre os saberes que esses corpos produzem.

A Umbanda como forma de expressão cultural e religiosa

O antropólogo Clifford Geertz (2015), quando analisa a religião como um sistema cultural, estabelece algumas relações que formam o sujeito envolvido nesse sistema enquanto ser social, político e psicológico. Segundo ele:

Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo da atitude – e de outro, das disposições “mentais” enraizadas, mas nem por isso menos distintas – seu modelo para a atitude (GEERTZ, 2015, p. 90).

A religião então, assim como o que acontece com as práticas e processos educativos, seria um mecanismo que interfere diretamente nas relações interpessoais, e ainda, estabelece comportamentos e formas de viver que fortalecem os próprios grupos, ou comunidades, aos quais essas pessoas pertencem.

Até onde sabemos através de pesquisas científicas e de literatura produzida sobre o assunto, a Umbanda nasce no Brasil “herdeira das experiências religiosas de três raças (branca, negra e vermelha) e muitas culturas” (CUMINO, 2011, p. 29), portanto, uma forma de expressão coletiva. Segundo Nei Lopes, a Umbanda é uma

[...] religião brasileira de base africana, resultante da assimilação de diversos elementos, fundamentando-se em cultos bantos aos ancestrais e na religião dos orixás jeje-iorubanos. [...] O vocábulo Umbanda ocorre no umbundo e no quimbundo significando “arte de curandeiro”, “ciência médica”, “medicina”. (LOPES, 2011, p. 687-688).

Essa presença africana é notada através dos sete Orixás que compõem o panteão umbandista: Oxalá, Ogum, Oxóssi, Xangô, Oxum, Iansã e Iemanjá, todos sincretizados com santos católicos para que fosse possível o culto em tempos de maior intolerância religiosa dos que vivemos ainda hoje. Assim, Oxalá foi sincretizado com Jesus Cristo; Ogum com São Jorge, Oxóssi com São Sebastião, Xangô com São Jerônimo, Oxum com Nossa Senhora da Conceição, Iansã com Santa Bárbara e Iemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes.

Outras matrizes religiosas somam-se a esta. A pajelança indígena, o uso do fumo, de bebidas e de ervas medicinais, são práticas adotadas pela Umbanda e que foram herdadas dos povos originários do Brasil. E ainda o cristianismo, notadamente o catolicismo, que aparece através da própria figura de Jesus Cristo, além dos santos católicos já citados, que são cultuados e reverenciados, inclusive tendo seus nomes mencionados em pontos de Umbanda:

“São João Batista, enviado de Jesus,
Guiar estes filhos, no caminho da luz.
Se vires um filho caído no chão,
Levanta, levanta, são todos irmãos,
Que filhos de Umbanda não ficam no chão”¹⁹⁰

Dentro da própria Umbanda existem algumas formas de culto que se diferenciam de um terreiro para outro, uma vez que são transmitidas por meio da oralidade¹⁹¹, porém, todas elas compartilham do mesmo preceito que é “a manifestação do espírito para a prática da caridade” (CUMINO, 2011, p. 108)¹⁹².

Ainda com relação à diversidade de práticas religiosas da Umbanda:

¹⁹⁰ Ponto cantado a São João Batista, santo da Igreja Católica que na Umbanda pode ser sincretizado como Xangô.

¹⁹¹ “A atividade de contar histórias é normalmente considerada característica de todo o discurso humano” (GOODY, 2012, p.110).

¹⁹² Nestes espaços não é, ou não deveria, segundo alguns preceitos, permitido cobrar valores em dinheiro para atender aqueles que a procuram, toda forma de contribuição com o terreiro deveria ser espontânea.

Cada casa ou conjunto de templos tem a sua forma de interpretar e manifestar a religião de Umbanda. São diversos os ritos que diferem de casa para casa. Alguns utilizam atabaques, já outros, não utilizam tais instrumentos, preferindo somente o ritmo das palmas e o cântico dos pontos cantados (AZEVEDO, 2010, p. 97).

A Umbanda, segundo temos informações, foi anunciada no Brasil em 15 de novembro de 1908, com a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, mas é certo que, desde lá, passou por diversas transformações até chegar a sua forma atual. O que talvez tenha tido pouca alteração foram os preceitos e os seus ideais, que são, em geral, os de ser uma religião que agrega, ensina e compartilha saberes e ensinamentos. Na interpretação de líderes umbandistas, ainda que em tom relativamente laudatório: “A Umbanda nasce, portanto, com a missão de não segregar, de não separar. Nasce para agregar, para unir” (OXÓSSI, 2014, p. 44). Além disso, esta religião possui rituais como “Batizados, Casamentos, Funerais”. A ênfase dos religiosos sobre a ligação da Umbanda com o “divino” e o “Pai” na prática das suas ritualísticas, revela o empenho na busca por legitimidade social; tal afirmação religiosa é percebida em textos como o de Flávio Penteado: “Sim, podemos celebrar casamentos e batizados e termos a bênção divina, pois somos uma religião consagrada pelo Pai” (PENTEADO, 2015, p. 45).

Pelotas, cidade onde foi realizado este trabalho, possui registrados na Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros¹⁹³ cerca de 620 centros de Umbanda e de cultos afro-brasileiros. A cidade se destaca pelas fortes características dessas expressões religiosas, muitas delas localizadas em zonas periféricas. O historiador Mello (1994) faz um relato ainda das décadas de 1970 e 1980:

Os lugares onde eram realizadas as reuniões de “feitiçarias” ficavam, na maioria dos casos, nas proximidades da zona portuária – a mais antiga da cidade – e na várzea, locais reconhecidamente perigosos pelas autoridades. [...]

A proximidade das residências, proporcionada pela crescente urbanização, por certo facilitava o trânsito dos fiéis no espaço público, considerado como de relativa liberdade de movimentação e mesmo de comportamento; por outro lado, alertava a vizinhança pela característica batucada, pelos cantos e rituais (MELLO, 1994, p. 28-29).

¹⁹³ Situada à Rua Xavier Ferreira, nº 1000, a associação busca legitimar práticas religiosas de matriz africana e afro-brasileira na cidade de Pelotas/RS.

Driblando a hegemonia das religiões cristãs a Umbanda destaca-se como uma religião que surge, segundo alguns pesquisadores, em um Brasil recém secularizado e saído de um regime escravista, que reprimia outras formas religiosas que não fossem a católica, religião oficial do Estado até 1890.

O livro “Batuques, reviras e carnavais”, de Marco Antônio Lirio de Mello (1994), permite compreender que a Umbanda, assim como outras religiões de matriz africana em Pelotas, se estabeleceu, e ainda hoje permanece, na zona periférica da cidade que compreende os bairros Navegantes, Porto, Pestano, Fátima, Dunas, Bom Jesus e Barro Duro, apenas para citar alguns. Segundo o autor “Os lugares onde eram realizadas as reuniões chamadas “feitiçarias” ficavam, na maioria dos casos, nas proximidades da zona portuária – a mais antiga da cidade – e na várzea, locais reconhecidamente perigosos pelas autoridades” (Mello, 1994, p.28).

Cada terreiro possui uma história diferente com relação à sua formação. Dentre os terreiros pesquisados, alguns foram herdados de seus antepassados, mães e pais, avós e avôs, outros buscaram experienciar a religião assumindo o compromisso de administrar um “terreiro de Umbanda” por compreenderem que possuíam determinada “missão” com a espiritualidade, ou mesmo por agradecimento a alguma graça alcançada.

Grande parte os terreiros ficam localizados em espaços pouco visíveis, geralmente nos fundos das casas dos Caciques, os líderes espirituais responsáveis pelo terreiro, não possuindo qualquer elemento visual indicativo de que ali existe um terreiro de Umbanda ou algo que chame mais atenção. Quando isso ocorre, geralmente aparenta maior discrição, não dando a perceber facilmente que ali existe um terreiro de Umbanda.

Podemos ainda compreender a Umbanda em Pelotas como um fator de resistência étnico-racial. Muitos dos praticantes da religião são de origem africana, embora hoje a presença de muitos brancos seja uma constatação dentro dos terreiros. As próprias figuras das Pretas-velhas e dos Pretos-velhos direcionam o olhar para a presença africana nos terreiros, detentora de saberes muito específicos, o que também promove na cidade discussões potentes, e algumas vezes acirradas sobre as estratégias que podem ser utilizadas como meio de produzir uma educação antirracista. A cor da pele dentro dos terreiros de Umbanda em Pelotas se mistura à diversidade étnica que compõe a cidade.

Os relatos do senso comum sobre a Umbanda trazem uma narrativa carregada de preconceito e discriminação. O estigma de feitiçeras e feitiçeiros, bruxas e bruxos, pessoas mal intencionadas e adeptos de uma religião que se destina à prática da maldade, há muito tempo faz parte do cotidiano dos umbandistas. Dentro desse cenário, as principais entidades

atacadas são os Exus e as Pombas-gira, quase sempre relacionadas à figura do diabo, que é considerado o “anticristo” pelas religiões cristãs.¹⁹⁴

As Entidades da Umbanda

Na Umbanda existem várias entidades, espíritos que assumem diferentes identidades¹⁹⁵ quando incorporados nos médiuns. Além das características que remetem a um imaginário desses povos, indígenas e escravizados vindos da África, homens e mulheres que passeiam em nosso cotidiano, essa mudança ocorre no corpo dos médiuns, é uma forma de transformação física.

No caso das Caboclas e Caboclos, Pretas-Velhas e Pretos-Velhos, vale destacar o entendimento que os autores religiosos carregam a respeito dessas identidades:

Por se tratar de espíritos evoluídos nem sempre foram escravos ou índios ou outros seres humanos, considerados hoje em dia menos evoluídos segundo a interpretação humana. Mas, se utilizam de uma roupagem fluidica para facilitar a compreensão por parte dos consulentes, e até mesmo os médiuns, mostrando sobretudo sua humildade e seu amor ao próximo, pois nós, na condição de seres encarnados, precisamos de muletas para fortalecer nossa fé (PENTEADO, 2015, p. 64).

Espíritos, segundo a crença umbandista, são energias que quando incorporam nos corpos dos médiuns, conduzem e sustentam o ritual. É através da incorporação, a apropriação de espíritos nos corpos dos encarnados, que a Umbanda acontece.

As Caboclas e os Caboclos da Umbanda podem se apresentar na forma de guerreiros usando armaduras e também na forma de Iaras, que seriam as Caboclas do mar, enviadas geralmente nas falanges do Orixá feminino Iemanjá. Na definição de Penteado, são:

Entidades que vêm aos terreiros de Umbanda para trabalhar em prol da caridade e do auxílio aos encarnados e desencarnados; com seus brados e trejeitos de guerreiros, é fácil identificá-los quando incorporam em seus médiuns. Hoje não existe Umbanda sem a força e a sapiência dos grandes

¹⁹⁴ O próprio Congresso Nacional brasileiro possui um crucifixo na parede, e ainda hoje inicia seus trabalhos utilizando a frase “Sob a proteção de Deus, declaro aberta a sessão e iniciamos nossos trabalhos”, negando a laicidade do país e acentuando que, principalmente, as religiões de matriz africana tornam-se secundárias em um espaço que deveria representar todas as brasileiras e todos os brasileiros, mas, ao contrário disso, potencializa que a religiosidade “oficial” e “aceita” no país é a cristã.

¹⁹⁵ A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (Hall, 1987). É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. (HALL, 2011, p.13)

Caboclos de Umbanda – seus gritos de guerra, suas vestimentas, sua língua ainda viva em nossa civilização. Do mesmo jeito que os Pretos-Velhos, os Caboclos trazem muita sabedoria aos encarnados de como bem mais compreender a vida e seus obstáculos, transformando estes em aprendizados que serão levados por toda a eternidade (PENTEADO, 2015, p. 67).

Teria sido o espírito de um Caboclo que anunciou a Umbanda através da mediunidade de Zélio Fernandino de Moraes. Ao ser indagado qual seria seu nome, o espírito teria dito que não necessitava de um nome, mas que, se para os encarnados isso era tão importante, que poderiam chamá-lo de Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois sendo a encruzilhada um lugar de passagens, que leva a caminhos diversos, que para ele seriam as leis da Umbanda, assim seria, não haveriam impedimentos para sua condução.

Os nomes dessas entidades são geralmente ligados a fenômenos da natureza (matas, céu, terra, mar, etc.), ou algum nome indígena, como por exemplo: Caboclo Arruda, Caboclo Arranca-Toco, Caboclo Sete Flechas, Cabocla Iara, Cabocla Jurema das Matas, Caboclo Sete Estrelas, Caboclo Xangô das Matas, Caboclo Cobra Coral, Caboclo Ogum Beira-Mar, Caboclo Ogum Sete-Ondas, Caboclo Tupinambá, Caboclo Rompe-Mato, e assim por diante. As Pretas-Velhas e os Pretos-Velhos são conhecidos como os portadores do conhecimento. São entidades que, para os umbandistas, carregam consigo a ancestralidade e a relação direta da Umbanda com as religiões de matriz africana. Trabalham com o uso do fumo e de bebidas e, geralmente, são eles que receitam os chás e os banhos de ervas para diversas finalidades, além de serem também os responsáveis pelas benzeduras na Umbanda.

Ainda segundo o entendimento religioso de Penteado (2015) os Pretos-Velhos são:

Entidades de grande sabedoria e evolução espiritual, com seu jeito humilde, sua fala mansa e semblante cativante, possuem o carinho da maioria dos consulentes em uma gira. Com seus benzimentos e conselhos, ajudam no equilíbrio espiritual dos encarnados e desencarnados. [...] Auxiliam-nos tanto no campo espiritual quanto no campo material, pois nos fazem meditar acerca dos nossos atos e pensamentos, mostram-nos o nosso eu, o nosso mundo interior, fortalecendo-nos e auxiliando em nossa missão na carne (PENTEADO, 2015, p. 66).

E Azevedo (2010) complementa:

Chamamos de Pretos-Velhos os tios e tias, pais e mães, avôs e avós, todos com forma de idoso, do senhor de idade, do escravo, sua forma idosa representa a sabedoria, o conhecimento, a fé. A sua característica de ex-escravo remete à simplicidade, a humildade, à benevolência e a crença no poder maior, no divino, que salva o corpo e o espírito (AZEVEDO, 2010, p. 102).

As Pretas-Velhas e os Pretos-Velhos geralmente possuem nomes comuns a nós brasileiros, seguidos de um sobrenome que indica o local de onde vieram na África. São alguns nomes: Pai Joaquim de Angola, Vovó Maria Conga, Pai Benedito de Aruanda, Vovó Rita, Pai Francisco do Congo, Rei Congo, Mãe Maria de Guiné, Pai Cipriano, Vovó Maria da Calunga, Pai Antônio de Aruanda, Pai Agostinho, Mãe Florência, Mãe Catarina, entre outros.

Além das entidades acima, temos, talvez, as mais curiosas entidades da Umbanda que são as Pombas-Gira e os Exus. Essas entidades são conhecidas por, além de causar certo temor, apropriam-se da sensualidade e sexualidade para apresentarem-se dentro dos terreiros de Umbanda. Pombas-Gira seriam as mulheres de coragem extrema e riso fácil, que encantam homens e mulheres, e os Exus homens que seriam os guardiões das ruas, das encruzilhadas, da noite e protetores dos boêmios, também com expressões de sexualidade evidenciadas em corpos mais descontraídos.

Exu na Umbanda seria, portanto, a força mais próxima da energia dos encarnados, representando e externalizando nossas vicissitudes e trazendo à tona o que o ser humano possui de mais ambíguo e interno. Exu representaria a “verdade” existente no ser humano, a essência que por vezes o mesmo inconscientemente desconhece ou tenta esconder, dissimular. Segundo Nei Lopes:

Exu: Orixá da tradição iorubana. Exu ou Elegbara (etimologicamente o “dono da força”) é a síntese do princípio dinâmico que rege o universo e possibilita a existência, sendo, também, a mais polêmica entre as forças invisíveis que regem as concepções filosóficas jejes-iorubanas na África e na diáspora. [...] Na Umbanda e na quimbanda, por influência do catimbó e de outras formas de culto, o Exu-Elegbara jeje-nagô se transmutou em várias entidades, as quais mais próximas dos conceitos cristãos de demônio (embora os chamados “Exus batizados” dediquem-se ao bem e à caridade), agrupam-se em legiões ou falanges, conhecendo-se entre outras as seguintes: Alebá, Bauru, Calunga, Carangola, Ganga, Gererê, Lalu, Lonã, Macanjira, Marabô, Marê, Nanguê, Pemba, Sete Pombas, Tiriri. A estes, Napoleão Figueiredo (1983) pesquisando especificamente a Umbanda amazônica, acrescenta os seguintes: Mirim, Toquinho, Veludinho da Meia Noite, Manguinho, Giramundo, Pedreira, Corcunda, Ventania, Meia-Noite, Mangueira, Tranca-Ruas, Tranca-Gira, Tira-Toco, Tira-Teima, Limpa-Trilho, Veludo, Porteira, das Matas, Campina, Capa Preta, Pinga-Fogo, Brasa, Come-Fogo, Lodo, Caveira, Sete Encruzilhadas, Sete Ventanias, Sete Poeiras, Sete Chaves, Sete Capas, Sete Cruzes, Pomba-Gira (forma feminina), do Mar, Maria Padilha, Naguê, Cabeira, Caveira, Zé Pilintra, dos Ventos, Pedra Preta, Pimenta, Malê, Molambo, das Almas, Pagão, Vira Mundo, Tronqueira, dos Cemitérios, Caminaloá, Tatá-Caveira, da Lama, Quebra-Barreira, Julico, Perneta, Cuera. Os Exus da umbanda e quimbanda são quase sempre representados como homens e mulheres brancos (LOPES, 2011, p. 273-274).

Essa distinção ocorre naturalmente entre os praticantes da Umbanda e da Nação no Rio Grande do Sul, que conseguem compreender e diferenciar facilmente o Exu Orixá, dono dos caminhos, das Pombas-Gira e Exus catiços,¹⁹⁶ que aparecem dentro dos terreiros. Embora, nem todos os terreiros de Umbanda, em Pelotas, atribuem o adjetivo “catiço” aos seus Exus.

Os Exus possuem nomes simbólicos, carregados pelas falanges que representam (às vezes com nome de lugares e outras de numerais), as mulheres, em sua grande maioria respondem pelo nome de Marias. Alguns nomes de Exus e Pombas-Giras: Exu Tranca-Ruas, Exu das Sete Encruzilhadas, Exu Ventania, Exu Pimenta, Exu Tiriri, Exu Capa Preta, Exu Rei, Exu das Matas, Exu Rei da Calunga, Exu Marabô, Exu Sete Ponteiros, Maria Padilha das Almas, Maria Padilha da Calunga, Maria Padilha do Cabaré, Maria Padilha das Sete Encruzilhadas, Pomba-Gira Cigana, Rosa Caveira, Maria Mulambo da Lomba, Maria Mulambo do Lixo, Maria Mulambo das Almas, Maria Quitéria, Pomba-Gira Sete Saias, Pomba-Gira Menina da Praia, entre outros.

Quando o corpo é casa

Na crença umbandista os corpos e as falas dos médiuns são conduzidos pelos espíritos. Desta forma, a experiência de Girar em um terreiro nos possibilita perceber de outras formas como essas entidades buscam se comunicar com aqueles que ali estão. Walter Benjamin (2012), ainda no século XIX, nos impulsionou a pensar que estamos cada vez mais pobres de experiências vivas. Hoje, em um mundo cheio de experiências virtuais, algumas delas apressadas e do acúmulo e facilidade de obter informações para em um segundo momento já descartá-las à espera de outras, vivenciar um terreiro de Umbanda é uma experiência rica em possibilidades. Segundo Benjamin (2012):

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que, no leito de morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio de tesouro. Com a chegada do outono, porém, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro (BENJAMIN, 2012, p. 223).

¹⁹⁶ Exu catiço é o Exu cultuado na Umbanda, que não é a entidade cultuada nas religiões africanas ou afro-brasileiras. O Exu catiço recebe nomes de entidades que se assemelham às necessidades e o conhecimento do povo brasileiro, como Exu Caveira, Exu Tiriri, Exu das Sete Encruzilhadas, Maria Padilha, Maria Mulambo, Maria Quitéria, Exu do Lodo, Exu Ventania, entre outros.

Acreditamos que pouco conseguiríamos expressar somente em palavras as sensações vividas em uma Gira de Umbanda, o corpo submetido à experiência, desafiado a promover movimentos com os quais não está cotidianamente acostumado a fazer, um corpo que vai se curvando de Pretas-velhas e Pretos-velhos, os rostos enrijecendo durante a incorporação de Caboclas e Caboclos, e a tenacidade quase aleijada, que vai se formando quando uma Pomba-Gira ou um Exu “arranca” o corpo dos médiuns das correntes e os põe a girar. Tudo isso tem como via de compreensão e assimilação de saberes o corpo em ação nas Giras de Umbanda.

A Umbanda é uma religião conduzida por sonoridades que estimulam e conduzem as Giras. Os tambores, as danças, as palmas e a própria movimentação das entidades são elementos que compõem o ritual. A atmosfera criada por meio desses elementos não deixa o corpo ficar inerte. Os participantes e os espectadores são, a todo o tempo, convidados a experimentar e a se entregar fisicamente.

Mesmo quando teorizamos e produzimos conhecimento sobre a Umbanda, estamos escrevendo sobre um caminho que é físico, corporal, que se sustenta através da incorporação de espíritos, que é entendido como uma abertura física para que o transe e a comunicação espiritual aconteçam. O corpo fica então em uma “fase” liminar. Segundo Vitor Turner (2013)

Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classificações que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenção e cerimonial (TURNER, 2013, p. 98).

Richard Schechner atribui o mesmo conceito de liminar ao campo da performance e o destaca enquanto parte principal da ação, uma vez que “A fase central é liminar – um período de tempo em que uma pessoa está entre alguma coisa e outra, entre categorias sociais ou identidades pessoais. É durante a fase liminar que o trabalho real dos rituais de passagem toma lugar” (SCHECHNER, 2012, p. 63), e ainda:

O trabalho da fase liminar é duplo: primeiro, reduzir aqueles que adentram no ritual a um estado de vulnerabilidade, de forma que estejam abertos à mudança. As pessoas são despojadas de suas antigas identidades e lugares determinados no mundo social; elas entram num tempo-espaço onde não são nem isto nem aquilo, nem aqui nem lá, no meio de uma jornada que vai de um social a outro. Durante esse tempo elas estão literalmente desprovidas de

poder e, muitas vezes, de identidade. Segundo, durante a fase liminar, as pessoas internalizam suas novas identidades e iniciam-se em seus novos poderes (SCHECHNER, 2012, p. 63).

No momento em que o médium na Umbanda está girando, ele está nesta fase liminar, o momento que o corpo não está caracterizado com sua identidade física, do seu corpo cotidiano, mas que ainda não assume totalmente a identidade da entidade que está incorporando.

Para Marcel Mauss (1974), o corpo assume identidade perante sociedades organizadas, uma vez que entende essas expressões como “as maneiras pelas quais os homens, de sociedade em sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (MAUSS, 1974, p. 401). O autor ainda faz uma reflexão sobre o uso do corpo em discussões sobre a educação:

Em todos esses elementos da arte de utilizar o corpo os fatos de educação predominavam. A noção de educação podia sobrepor-se à de imitação. [...] O ato se impõe de fora, do alto, mesmo um ato exclusivamente biológico, relativo ao corpo. O indivíduo assimila uma série de movimentos de que é composto o ato executado diante dele ou com ele pelos outros (MAUSS, 1974, p. 405).

Durante nossa pesquisa, foi possível observar que na Umbanda praticada em Pelotas, quando uma entidade começa a incorporar, assumir sua forma física no corpo do médium, os demais umbandistas já conseguem perceber qual é a entidade que está se manifestando. A Gira firme das Caboclas e Caboclos, a curvatura das colunas cervicais na incorporação das Pretas-Velhas e Pretos-Velhos, as mãos nas cinturas e braços erguidos das Pombas-Gira e o entortar dos dedos dos Exus denunciam para os mais experientes a entidade que está “chegando” no terreiro.

As representações corporais aprendidas no ambiente dos terreiros com essas entidades identifica qual grupo social ela pertence, e segundo Rodrigues (2006), “como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular” (RODRIGUES, 2006, p. 48), e ainda:

Mesmo assumindo para nós este caráter natural e universal, a mais simples observação em torno de nós poderá demonstrar que o corpo humano como sistema biológico é afetado pela religião, pela ocupação, pelo grupo familiar e por outros intervenientes sociais e culturais (RODRIGUES, 2006, p. 49).

As entidades da Umbanda quando incorporadas, ou seja, quando o médium assume no seu corpo as corporeidades delas, não se apresentam nem como indígenas nem como negros dos tempos atuais, mas sim, como outros indígenas e outros negros, aqueles pertencentes simbolicamente a um outro tempo, a um tempo passado no qual as expressões culturais e corpóreas eram outras. Por tratar-se ainda de espíritos que já desencarnaram, nem poderiam ter gestualidades e expressões contemporâneas. Podemos dizer então que, outra forma de saberes produzidos na Umbanda, são os conhecimentos de memórias ancestrais, memórias que estão nos corpos. Segundo Benjamin (2006):

A experiência do corpo é sempre modificada pela experiência da cultura. O que chamamos de “necessidades naturais” só nos é acessível após ser traduzido e retraduzido por todo um conjunto de normas e valores que constituem a lente pela qual somos todos cegos e insensíveis. Portanto, a percepção do corpo é função da organização da sociedade e do modo de relação do corpo com as coisas – e as práticas corporais são atualizações de representações mentais. Consciente ou inconscientemente, o corpo expressa essas práticas e essas representações, desencadeando um processo de redundâncias que as fazem sempre mais vivas e reais (RODRIGUES, 2006, p. 113)

Na análise desses corpos que transmitem e recebem sensações, na prática religiosa umbandista, é possível afirmar que no corpo estão impressas a estrutura e as representações sociais de coletivos que foram se transformando com o tempo, buscando adaptação. Quanto aos povos indígenas e africanos na Umbanda, podemos concebê-los como povos ancestrais.

O conceito de ancestral africano para Lopes (2011) é:

Antepassado, ascendente, do bisavô para trás. Para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo de sua existência. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assuma com igual consciência suas responsabilidades. (LOPES, 2011, p. 59-60).

Parece ser esse o lugar que pertence à cultura umbandista, lugar que se entrelaça a diversas outras culturas para construir humanidades reverenciando sua ancestralidade por meio do movimento dos corpos e da rememoração provocados direta ou indiretamente pelas giras.

Tanto o povo-de-santo quanto o povo de terreiro de Umbanda carrega esse culto à ancestralidade como uma forma de resistência, tão necessária aos tempos atuais¹⁹⁷.

A ancestralidade está presente no modo de expressar, de modo simbólico e mítico, como se davam as relações sociais, os rituais e as formas de vida em tempos de outrora. Dessa maneira, é possível compreender, ainda que sutilmente, outros modos de vida, outras formas de produção de conhecimento e de inter-relações que nos escapam a experiência, relações que, segundo a crença umbandista, podem se dar entre os sujeitos que frequentam os terreiros (espiritualmente encarnados) e as entidades espirituais (espíritos desencarnados).

Vincular Outros Sujeitos com Outras Pedagogias supõe indagar quem são esses Outros na especificidade de nossa história e reconhecer com que pedagogias foram inferiorizados e decretados inexistentes, mas também com que pedagogias resistem e se afirmaram existentes ao longo dessa história (ARROYO, 2014, p. 37).

Somente o sujeito da experiência está “aberto à sua própria transformação” (LARROSA, 2014, p. 29), e, no caso das Giras de Umbanda, esse sujeito utiliza seu corpo não apenas como veículo, mas também como receptor das transformações nele sofridas durante a experiencição. Cada Gira de Umbanda é uma nova experiência, uma nova forma de conhecimento do seu corpo, de si e das entidades que estão incorporando no médium, então “o saber da experiência se dá na relação entre o conhecimento e a vida humana” (LARROSA, 2014, p. 30).

O autor amplia a questão acentuando que impedir o reconhecimento e produção de saberes outros em relação aos considerados oficiais representaria quebrar pressupostos de validade que sustentaram, e ainda sustentam, teorias já existentes de práticas pedagógicas que inferem os ditos à margem, uma situação de inferiores, incultos, ignorantes para o conhecimento, primitivos em relação às culturas e inconscientes de criticidade e produção de pensamentos políticos (ARROYO, 2014).

Boaventura de Sousa Santos (2010) caracteriza esse fenômeno como sendo “epistemologias do Sul”, uma vez que os saberes aprendidos pelos sujeitos nas Giras de Umbanda, de certa maneira e em certos locais, são considerados inferiores, menores e não de interesse e importância científica. Quanto a isso:

¹⁹⁷ Importante destacar que no Brasil, com essa onda conservadora e retrógrada que vem ascendendo a cada dia, onde tentam proibir o acesso a determinados tipos de temas e literaturas, essa viagem e reconhecimento de que existiram povos ancestrais que regem e refletem o modo de viver contemporâneo, torna-se necessário esse registro da ancestralidade que não é, certamente, aquela dos modelos europeus, brancos e patriarcais.

A epistemologia dominante é, de facto, uma epistemologia contextual que assenta numa dupla diferença: a diferença cultural do mundo moderno cristão ocidental e a diferença política do colonialismo e capitalismo. [...] esta dupla intervenção foi de tal maneira profunda que descredibilizou e, sempre que necessário, suprimiu todas as práticas sociais de conhecimento que contrariassem os interesses que ela servia (SANTOS; MENESES, 2010, p. 16).

A citação acima possibilita refletir sobre a diversidade no mundo, e o espaço de atuação dos “vencedores” e sua propagação do conhecimento, o qual julgavam ser oficial, válido e reconhecido, e, dessa forma, oprimiram e impossibilitaram a validade de outros saberes e formas de constituição de algumas sociedades.

Essas “epistemologias do Sul” necessitam de espaço dentro dos meios de produção de conhecimento, nos lugares destinados à chamada educação formal e também aos espaços não formais, para que possamos abrir espaço para outras formas de pensar e nos relacionarmos com o mundo. Para pensar por essa perspectiva, Souza Santos e Menezes (2010) dizem que:

Trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SOUZA SANTOS; MENEZES, 2010, p. 11).

Apresentamos no início do texto inquietações sobre quais eram os saberes manifestos através do corpo nas Giras Umbanda, e como as giras de Umbanda potencializam movimentos de corpos na produção de saberes específicos. Dividimos então esses saberes em três categorias de acesso às memórias ancestrais. Através da consciência de que todo corpo se torna político pelo simples fato de existir e estar em relação com o outro, caracterizamos este movimento de olhar para a Umbanda enquanto vias de acesso ao saber em três categorias: As Caboclas e os Caboclos enquanto representações da estranheza, e as Pretas-Velhas e os Pretos-Velhos representariam a ancestralidade extrema, e as Pombas-Gira e os Exus seriam pensados como a ancestralidade próxima, espelhos de alteridades que se configuram na exacerbação dos instintos.

A ancestralidade da estranheza

As Caboclas e os Caboclos na Umbanda representam idealizações dos povos originários do Brasil. Em conversas com umbandistas durante nossa pesquisa, percebemos que as pessoas se referem a eles como sendo indígenas habitantes das matas e que ainda hoje fazem usos das ervas e dos rituais de pajelanças. Alguns umbandistas vestem-se seus corpos com cocares e utilizam arco e flecha de madeira após incorporarem essas entidades. Essa imagem estereotipada do indígena ainda faz parte do imaginário de alguns, atribuindo o modo de vida ancestral àqueles que estão hoje “misturados” na sociedade.

Os saberes expressos por estes corpos são percebidos ainda no momento das Giras quando os médiuns girando emitem sons – pequenos grito agudos –, batem com a mão no peito, ajoelham-se e fazem gestos de quem está atirando com arco e flecha como se estivesse em uma caçada, os pés que batem no chão firmemente nos levam, por um tempo que varia de pessoa para pessoa, para um outro lugar, uma outra energia se estabelece dentro do terreiro que aproxima (ou traz essa impressão) os médiuns e consulentes de estarem vivenciando os rituais das tribos.

Esse acesso à essa memória ancestral, ainda hoje nos causa estranheza, parece que a forma de se expressar com o corpo desses povos é algo distante, que tem espaço apenas nas escolas quando se comemora o dia 19 de abril,¹⁹⁸ ou quando este indígena é representado de maneira folclórica ou na forma de fantasia no carnaval do Brasil.

Restauramos a humanidade desses povos, não mais os reconhecendo como “exóticos”, mas pertencentes de outra cultura. Segundo Dantas “Num primeiro momento a colonização teve como impulso a desumanização: mesmo o homem “mais civilizado” empreendeu, atuou e conquistou o indígena através da finalidade de enxergar o Outro como animal” (DANTAS, 2018, p. 68). Nos terreiros de Umbanda, Caboclas e Caboclos são cultuados e respeitados e não há, *a priori*, hierarquia de importância entre as diferentes “linhas”.

Em Pelotas, nos congás¹⁹⁹ de Umbanda, essas entidades ocupam lugar ao lado das demais, podendo dividir, inclusive, a mesma prateleira, quebrando a ideia estereotipada do outro como “estranho”, de comportamento físico e na construção de ações sociais que não as consideradas “cotidianas”, ou corretas quanto ao modo de se comportar.

¹⁹⁸ Nesta data no Brasil foi convencionado comemorar o “dia do índio”.

¹⁹⁹ Congá de Umbanda é o altar sagrado onde ficam as imagens das entidades. Essas imagens em geral feitas de gesso, representam a forma humana dos espíritos (entidades) que “trabalham” nos terreiros.

A ancestralidade extrema

Os grupos étnicos que chegaram ao Brasil sob um regime de escravidão, africanas e africanos que foram transportados nos porões dos navios negreiros, também possuem representatividade dentro dos terreiros de Umbanda.

A própria ideia de culto ao Orixá, semelhante à figura das santas e dos santos católicos, é de origem africana. Na Umbanda, essas entidades são associadas aos elementos natureza. Chamamos essas entidades de Pretas-Velhas e Pretos-Velhos, que dentro das senzalas praticavam o culto a esses Orixás, escondidos e muitas vezes acusados de bruxas e bruxos, praticantes de danos ou feitiçarias.

Os saberes contidos nesses corpos são expressos nas Giras. Quando os médiuns começam a girar acontece uma curvatura nas suas colunas, denunciando simbolicamente as condições insalubres que eles viviam nas senzalas, que na maior parte das vezes eram baixas, fazendo que os escravos ficassem com a coluna prejudicada, o que lhe impedia de fugir.

A ideia de velhinhos que permanecem sentados, nem sempre corresponde às incorporações dessas entidades, que se movimentam pelo terreiro, cantam pontos, dançam, e quando tem alguma comemoração no terreiro, rodeiam as mesas numa forma de “abençoar”, “benzer” os alimentos que ali estão dispostos. Embora carreguem no nome o termo “velha” e “velho”, nem sempre essas entidades possuem idade muito avançada. Na fase empírica deste trabalho, foi possível observar muitas Giras de incorporação em que os corpos se colocavam a girar rapidamente.

São essas entidades que dentro de um terreiro de Umbanda são consideradas as que carregam o conhecimento, semelhante às mestras e mestres griôs das comunidades negras no Brasil.

Essas entidades, em roda, dentro dos terreiros dão a doutrina, repassam os ensinamentos de outrora e nos contam histórias suas e de seus antepassados. Não raro são as vezes que contam histórias que remetem à escravidão. Alguns de seus nomes são referências a lugares, à própria África como Pai Joaquim de Angola, Rei Congo, Tia Maria de Guiné.

Um Preto-Velho ou uma Preta-Velha nos remetem, simbolicamente, à construção da identidade brasileira, que é miscigenada, composta por uma variedade de artefatos culturais. Segundo Chagas (2017):

Somos fruto das sementes plantadas em alguma diáspora africana. Porém, o trauma sofrido pelos africanos que foram arrancados de suas terras durante

a diáspora da escravidão mercantil foi uma tragédia de proporções gigantescas. Segundo Prandi (2000) mais de cinco milhões de africanos foram sequestrados da África e trazidos como cativos para servir de mão de obra escrava entre os séculos XVI e XIX no Brasil (CHAGAS, 2017, p. 27).

Compreendemos essa ancestralidade como extrema, no sentido de trazer à tona as condições de sobrevivência desses povos africanos que, dentro dos terreiros de Umbanda podem comunicar, ensinar a todos, não apenas pela oralidade, mas também pelos seus corpos, marcados brutalmente por uma condição de escravizados. É esse corpo resiliente que aparece na Giras de Umbanda.

Ao final de uma Gira de Pretas-velhas e Pretos-velhos, muitos médiuns relatam um incômodo físico, alguns relatam certas “dores” na coluna e nas pernas, mesmo que girando por em um curto espaço de tempo. Esses saberes experienciados no corpo nos ensinam que a mediunidade, as Giras e a incorporação na Umbanda, nem sempre são confortáveis, porém, necessárias para o entendimento do que essas entidades representaram e representam na Umbanda. Segundo Pagliuso e Bairrão (2010):

Na incorporação do Preto-Velho, este médium diz que “aprendeu”, de maneira corporal e vivencial, por uma perspectiva do Outro (espírito da umbanda), os valores de superação, crescimento, fé, benevolência e resignação, pertencentes à linha dos pretos-velhos. (PAGLIUSO; BAIRRÃO, 2010, p. 214)

Essas figuras representadas por meio dessas entidades se apresentam como espíritos de ancestrais, deixam claro que os sujeitos do presente são resultados das experiências individuais e coletivas e dos processos históricos por eles supostamente vivenciados. Assim, são as entidades que, no terreiro, trazem uma dimensão de força e esclarecimento para a compreensão humana, seus acertos e seus erros.

Assim, a ancestralidade extrema é compreendida para além dos saberes que compõem a oralidade e a representatividade dessas entidades nos terreiros de Umbanda, são formas de conhecimento que passam pelo próprio corpo do médium, durante e depois das incorporações. As ações físicas dos benzimentos, das reza e mandigas também exigem dos médiuns uma disposição corporal quando estão incorporados com essas entidades. O cativo que transformou o corpo dessas entidades da Umbanda pode ser pensado, experienciado e compreendido nos terreiros.

A ancestralidade próxima

Durante nossa pesquisa em Pelotas, percebemos que as Giras de Pombas-Giras e dos Exus as mais frequentadas, além de ser aquelas em que os umbandistas dispendem maior tempo e dedicação. As próprias vestes dos umbandistas no culto à essas entidades se destacam em relação às outras. Chapéus, vestidos rodados e com armações para dar volume às saias, colares, brincos e correntes compõem o visual dos umbandistas nos dias destas Giras.

O corpo nas Giras de Pombas-Giras e Exus, é o corpo que gira na perspectiva do erro. Em alguns casos, os médiuns recebem uma energia tão forte que são “arrancados” das correntes, num impulso, muitas vezes, inesperado. Essa energia encanta e atrai todas e todos que se dispõe a participar, dentro e fora da corrente, de uma terreira dessas entidades.

São por meio das figuras de Pomba-Gira e Exu dentro de um terreiro de Umbanda que a harmonia é desfeita, os lugares de conforto são modificados nos (e)levando para outras esferas do próprio bem ou mal viver da vida cotidiana. É símbolo claro de resistência aos modos de vida “tradicionais” e aos “pré-julgamentos” estabelecidos em qualquer sociedade.

A Pomba-Gira dentro dos terreiros é interpretada como um ser “mundano”, mulheres que riem, dançam, bebem e falam sem os pudores e as regras as quais as mulheres são submetidas em sociedades machistas e/ou patriarcais.

Sob influência de uma Pomba-Gira os médiuns homens e mulheres giram em velocidade acelerada, influenciada pelo ritmo dos tambores que suscitam movimentos mais ligeiros, colocam as mãos nas cinturas ou as levantam para cima. Algumas depois de incorporadas, sentam sobre as pernas no chão e dobram os joelhos para trás até encostar a cabeça no chão. São movimentos livres, acompanhados de gargalhadas e que permitem que as roupas componham a Gira, com o abrir das saias formando uma grande roda colorida em volta delas.

A sensualidade e a sexualidade são elementos que afloram com essas entidades da Umbanda que, mesmo depois de totalmente incorporadas, não param de dançar, cantar e consumir bebidas oferecendo tudo àqueles que assistem o ritual. O Giro é acompanhado do canto dos pontos ou de gargalhadas.

Exus são os guardiões na Umbanda. São entidades que corporificam aqueles que vivem fora das portas das casas, chamados também de “povo da rua”. Exercem nos corpos dos médiuns uma força física que faz saltar as veias do corpo, entortando as mãos como se fosse uma espécie de garra de algum animal. Muitos, ao se depararem com essas expressões desses corpos nos terreiros demonstram certo medo. Algumas dessas entidades têm as pernas,

os joelhos dobrados, que por vezes dificulta o deslocamento da entidade pelo terreiro. Alguns utilizam capaz e bengalas, compondo o visual.

“Exu tem chifre e Exu tem rabo, a Maria Padilha é a mulher do diabo” diz um ponto cantado nos terreiros, anunciando a aproximação feita por muitos dos Exus à figura do diabo. Essa associação é feita devido a potência do catolicismo que demonizou essas entidades. Segundo o francês Pierre Verger (1999), “os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus” (VERGER, 1999, p. 119). Essa afirmativa pode ser observada ainda nos dias de hoje, quando algumas igrejas insistem em fazer essa aproximação.

Os saberes expressos nas Giras dessas entidades refletem nossos instintos mais escondidos. Assim como as Pombas-Gira, os Exus emitem sons ainda quando estão girando para logo incorporar nos médiuns. Exu pensa e age com o corpo, os movimentos não possuem racionalidades, os corpos estão abertos à experiência da própria condição humana que é. Em certas ocasiões, tolhida de se expressar livremente. Exu não tem medo e não tem vergonha de se expressar, podem em um mesmo dia e uma mesma Gira demonstrar gestos refinados e logo em seguida assumir a postura de um malandro de rua, que fuma, bebe e fala alto.

A fascinação constatada pelos terreiros cheios nos dias das Giras de Pombas-Gira e Exus, torna essas entidades ainda que ancestrais, uma ancestralidade próxima, com a qual conseguimos fácil identificação.

Segundo Areda (2008):

trazendo Exu para nós mesmas e nós mesmos, aproximar-se dele nos encaminha para uma autocrítica poética – Exu como um forasteiro de dentro (in)constantemente desconfiado da falta de movimento. Exu como imagem múltipla, política, estética e poética de resistência a pensamentos hegemônicos (AREDA, 2008, p. 2).

Essas figuras dentro do terreiro são vias de acesso a uma ancestralidade muito próxima, fácil de compreender mesmo para o umbandista iniciante que ali enxerga o mundo de outro ângulo, livre de preconceitos.

O Exu catiço, o Exu não orixá, o Exu entidade, a imagem de Exu que mais frequentemente aparece na Umbanda e na Quimbanda também oferece uma bonita força de resistência. Este aparece com o nome de Exu, quando masculino, ou com o nome de Pomba-Gira, quando feminino, e quando são incorporados por médiuns durante os rituais normalmente surgem como figuras masculinas associadas à malandragem, como mulheres de cabaré,

como ciganos e ciganas. São imagens marginais, sombrias, noturnas. (AREDA, 2008, p. 8-9).

Os saberes expressos com as entidades de Pombas-Gira e Exu passam diretamente pela via do corpo, que comunica e anuncia a liberdade, o não aprisionamento desses corpos que nos provocam a compreender o corpo do outro como algo que não pode ser violado sem a permissão daqueles que os pertencem. As regras sociais ditam a forma como devemos nos comportar, e essas entidades trabalham no sentido inverso dessas convenções. São próximas por nos encorajarem a olhar para nós e para os outros desnudados dos preconceitos que fazem parte das nossas construções sociais.

Considerações finais

Num exercício de tentar concluir este texto, mesmo que por ora, pois compreendemos que as discussões não se encerram por aqui, buscamos refletir sobre os saberes expressos na Umbanda por meio da via do corpo, da experientiação dos umbandistas quando se colocam disponíveis para as entidades da Umbanda.

O corpo nesta religião possui uma função indispensável, que vai além da produção de imagens e formas, que podem ser lidas por aquelas e aqueles que participam do ritual, mas produz saberes que dentro das comunidades umbandistas são interpretados e dão sentido ao ritual.

Uma primeira forma de construção de saberes diz respeito às memórias ancestrais, formas de vida daqueles que precederam os frequentadores da Umbanda e que, dentro e fora dos terreiros, são reverenciados e algumas vezes educam os sujeitos para uma vida em sociedade menos discriminatória, mais acolhedora e compreensiva de que culturas e formas de expressão precisam conviver em harmonia.

Ainda podemos compreender essas Giras de Umbanda como meios de produção de conhecimento do próprio corpo, que mesmo sob influência de fenômenos espirituais, sai do seu local de conforto e experimenta novas formas de movimentos, põe em xeque os próprios limites e abre espaços de liberdade corporal que as normas sociais, em alguns espaços não nos permitem externar. Esse experimento do corpo pode ainda nos levar à compreensão de que outros povos viveram em condições nada favoráveis, ou ainda confortáveis, como é o caso das Pretas-velhas e dos Pretos-Velhos que remetem aos tempos da escravidão.

Por fim, essas Giras nos fazem pensar no conceito de alegoria de Walter Benjamin, onde o corpo nas Giras de Umbanda “não é uma retórica ilustrativa através da imagem, mas

expressão, como a linguagem, e também a escrita” (BENJAMIN, 2011, p.173). As entidades ao assumirem cada uma delas suas formas físicas específicas, nos levam a pensar sobre outras coisas, o corpo vira meio de acesso para pensarmos outros saberes.

Não falamos neste texto sobre outras formas de expressão dos saberes transmitidos pelos corpos na Umbanda, como a feitura das comidas, a posição das mãos no desenvolvimento dos rituais de benzeduras, e até mesmo a disposição dos corpos nas próprias correntes de Umbanda, temas que podem ainda serem investigados.

Referências

AREDA, Felipe. Exu e a reescrita do mundo. In: **Revista África e Africanidades**. Ano I, n. 1, maio 2008.

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. 2ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2014.

AZEVEDO, Janaina. **Tudo que você precisa saber sobre Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. São Paulo: Editora 34, 2017.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I: Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II**. Rua de mão única. São Paulo: Brasiliense, 2012a.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BHABHA, Homi. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

CAMINHA, Pero Vaz de. A carta de Pero Vaz de Caminha: reprodução fac-similar do manuscrito com leitura justalinear, de Antônio Geraldo da Cunha, César Nardelli Cambraia e Heitor Megale. São Paulo: Humanitas, 1999.

CHAGAS, Wagner dos Santos. **“Eu sou porque nós somos”: experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas**. 2017. 190f. Tese (Doutorado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2017.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2011.

DANTAS, Luis Thiago Freire. **Filosofia desde África: perspectivas descoloniais**. 2018. 230f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

EVARISTO, Conceição. **Poemas e recordações e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017a.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2015. Campinas/SP: Alíneas, 2007.

GOODY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis: Vozes, 2012.

LARROSA, Jorge. **Tremores**: escritos sobre experiência. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LOPES, Nei. **Enciclopédia da diáspora africana**. 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.

MARINGOLO, Cátia Cristina Bocaiuva. **Ponciá Vicêncio e becos da memória de Conceição Evaristo**: construindo histórias por meio de retalhos de memórias. 2014. 132f. Dissertação (Mestrado em Letras). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita – UNESP, Araraquara, 2014.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU, 1974. p. 401-422.

MCLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. São Paulo: Cortez, Instituto Paulo Freire, 2000.

MELLO, Marco Antônio Lírio de. **Reviras, batuques e carnavais**: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: UFPel, 1994.

OLIVEIRA, Eduardo D. **A Ancestralidade na encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2001.

OXÓSSI, Flávio de. **Umbanda, sem medo e sem preconceito**. São Paulo: Madras, 2014.

Pagliuso, Ligia; Bairrão, José Francisco Miguel H. **Luz no caminho: corpo, gesto e ato na umbanda**. Revista Afro-Ásia, núm. 42, 2010, p. 195-225.

PENTEADO, Flávio. **Umbanda, uma religião sem fronteiras**: guia para praticantes e curiosos. São Paulo: Nova Senda, 2015.

REIS, Sineimar. O código de Guamán Poma de Ayala: ensaios sobre imagens iconográficas. In: CALAZANS, Márcia Esteves de; CASTRO, Mary Garcia; PIÑEIRO, Emilia (orgs.). **América latina: corpos, trânsitos e resistências**. Porto Alegre: Fi, 2018. p. 201-223.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SCHECHNER, Richard. **Performance e antropologia**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

TURNER, Victor W. **O processo ritual**: estrutura e antiestrutura. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

Wacquant, Loïc. **Corpo e alma**: notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Tradução: Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns**. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura, do original de 1957. São Paulo, Edusp, 1999.

Seção III

259

ARTES

Capítulo XII

DOI 10.5281/zenodo.7734910

Aldeia da Terra – caso de estudo: – Início de uma atividade artesanal/artística

Paulo Tiago Santos Figueira Rocha Cabeça

260

Introdução

Em 1998 era trabalhador estudante, frequentava a licenciatura de Engenharia de processos e energia, na Universidade de Évora, ao mesmo tempo trabalhava como empresário em nome individual para a EDP²⁰⁰ como agente de leituras e fiscalizações.

O curso não me atraía particularmente e o rendimento da profissão era relativamente escasso. A partir de uma brincadeira com o meu sobrinho Afonso, em plasticinas, e inspirado por uma reportagem sobre artesãos contemporâneos na TV, resolvi tentar elaborar objectos em barro que se pudessem eventualmente vender. A ideia era tentar produzir pequenas loiças, como cinzeiros ou pratos e depois participar em feiras de artesanato, onde a inscrição é relativamente barata, para os comercializar, uma vez que não possuía estabelecimento próprio.



Fig.15. Fig. 16. Mestre Orlando Guimarães. Mestre Gaspar Velho (MestreVelhinho).

²⁰⁰ Electricidade de Portugal.

Nas olarias artesanais de S. Pedro do Corval tentei adquirir barro para o efeito e logo me deparei com a relutância da classe, onde não só os “segredos” da arte eram ciosamente guardados como a própria venda da matéria-prima era recusada a estranhos.

Em quase todas me deparei com esse problema e desconfiança. Conheci, no entanto, na Olaria Guimarães/Velho, os mestres Gaspar Velho (Mestre Velhinho) e Orlando Guimarães, sócios artesãos dedicados à sua arte, que me dispensaram dois ou três troços para eu começar a minha experiência. A partir daí e com a generosa partilha e orientação do Mestre Velhinho e a cética trocista de Mestre Orlando, iniciei informalmente a atividade.

Primeiras peças: a expressão do corpo, a linguagem latente.

Levei o barro para casa e logo comecei a tentar fazer os tais cinzeiros e pratos que tinha visto na reportagem da TV. Tudo saia torto e sem um mínimo de apelo estético. Dificilmente vendável. Na frustração de mais um plano de vida irrealizável comecei a fazer outras coisas: figuras. Como caras e expressões eram difíceis tentei apenas corpos. Em movimento, ou pose. O resultado enchia-me de satisfação. Parecia-me evidente que ninguém compraria tal coisa, no entanto sentia-me feliz. Leve como há muitos anos não acontecia. Mal podia esperar terminar o dia de trabalho para me fechar em casa a modelar.

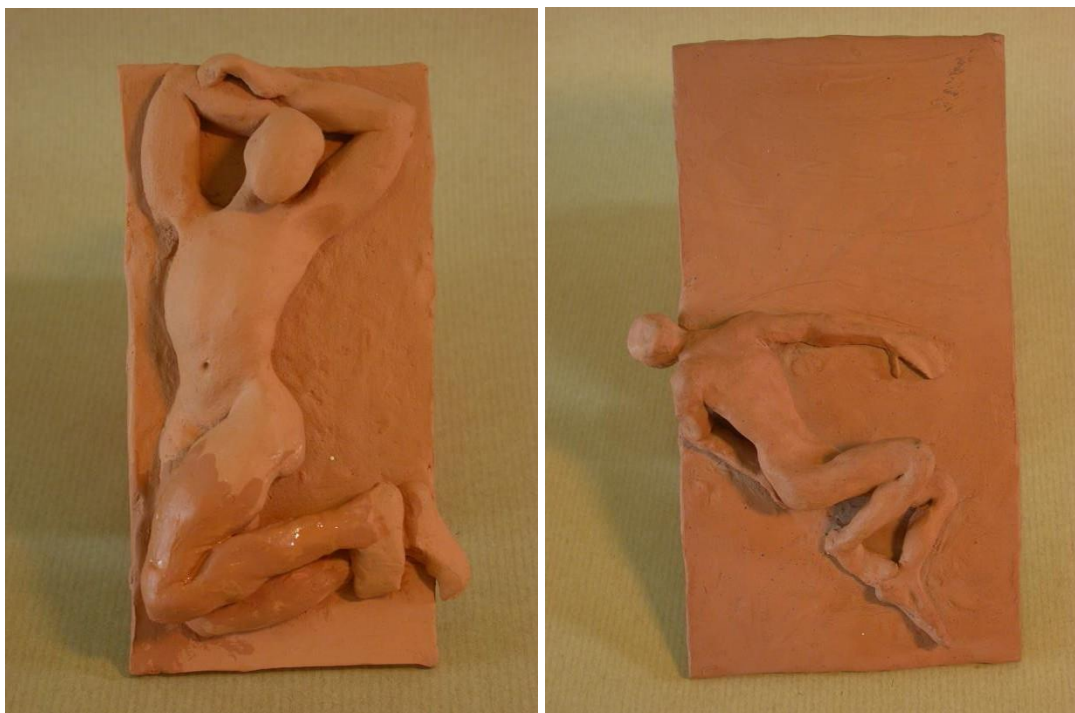


Fig. 17. Fig. 18. A procura de um corpo – Terracota aprox. 20x10cm, 1998-1999 Coleção particular Prof^a Dr.^a Ana Maria Silva.

Voltava com frequência a S. Pedro do Corval onde o Mestre Velhinho, no seu entusiasmo simpático, me ensinava os detalhes do manuseio do barro, os tempos das secagens e cozeduras, os segredos da arte. Orlando, de ambos, era o que menos continha os trejeitos perante os “bonecos marrecos que não se pareciam com coisa nenhuma”. Eram eles que me coziam as peças no meio das suas loiças que produziam para retalhistas nas lojas do Algarve e resto do país.

A notícia e o interesse nas minhas produções espalhou-se entre os amigos mais próximos e família, a quem ofereci algumas coisas. Uma amiga²⁰¹⁴⁰, encomendou-me a primeira peça que vendi: um rosto antropomórfico de pássaro para uma colega na Universidade que colecionava corujas. A partir desse momento percebi que certos objectos eram mais apetecidos que outros.

Se os “corpos sem rosto” eram uma arte mais *abstracta* que nem a todos agradava, outros temas como “Alentejanos”, “Vikings” e “Animais” agradavam a mais pessoas.

Eram objetos mais perceptíveis.

Poderia dizer que havia uma diferença entre a expressão e temática que “nascia” natural em mim e o que me pediam para fazer. Talvez se pudesse traçar aqui, no meu inocente início de carreira autodidata, dois diferentes possíveis percursos ou uma encruzilhada no caminho: expressão ou comercial? Arte do sentir ou arte vendável?

Foi nessa altura que soube que a Universidade de Évora já tinha curso de Artes Plásticas. Era o início da Escola de Artes no polo dos Leões. A curiosidade levou-me lá onde conheci a professora Maria José Brito que lecionava escultura em barro. Esta docente permitiu que eu, entusiasmado, frequentasse as aulas mesmo sendo estudante de engenharia. Cheguei a participar em exposições coletivas dos alunos do primeiro ano do primeiro curso de Artes Plásticas. Pedi transferência para este curso no ano seguinte.

Uma amiga²⁰² artista plástica em Évora, desafiou-me para uma exposição conjunta. A sua pintura e as minhas esculturas. Cético e inseguro de início fui-me convencendo que poderia ser interessante. A curiosidade dos habitantes do Bairro, que todos os dias espreitavam pela janela da nossa sala – transformada em meu atelier – afastou-me renitências e, ainda em dezembro de 1998, acabei por fazer um pedido de espaço expositivo na divisão de cultura da

²⁰¹ Verónica Nabicho

²⁰² Marta Rego

Câmara Municipal de Évora. Foi-nos reservado o posto de turismo da praça de Giraldo em Évora para o mês de maio de 1999. Fizemos um pequeno catálogo. A inauguração esteve repleta de amigos de ambos e curiosos (fui também buscar os Mestres Velhinho e Orlando a S. Pedro do Corval, a Maria José Brito também compareceu) e foi um sucesso. Vendemos tudo.

Presépios e santos, a escolha de um caminho

Uma visitante desta exposição²⁰³, proprietária de uma loja de artesanato, sugeriu-me fazer uma exposição

de Presépios e Stº Antónios e nesse entusiasmo a ideia de que poderia realmente obter um rendimento a partir desta atividade consolidou-se. O posto de turismo na Praça do Giraldo estava já com calendarização completa e apenas tinha vagas no ano seguinte.

Alguém me sugeriu a sala de exposições da Pousada dos Loios, virada ao Templo Romano. Era um excelente local de passagem também para o turismo. Falei com a vice-gerente²⁰⁴ que me acedeu agendar para outubro de 1999 o espaço. Foi a minha primeira exposição individual e já com objetivos claramente comerciais. O título foi *A Paixão de Cristo*, um trabalho realizado e inspirado na obra *O Messias* de Handel, e para cuja investigação tive a ajuda do, na altura, vice-reitor²⁰⁵ do Seminário de Évora. Parte dessa pesquisa também realizei nos arquivos da diocese de

S. Brás, em Évora. O tema coincidente com o Dia de Todos os Santos foi uma interpretação minha daquele que mais tarde percebi ser o tema mais retratado no figurado barrístico em Portugal: o religioso. Nesta exposição surgiram as figuras das *Carpideiras*, uma das minhas imagens mais conhecidas, bem como *Presépios*, *St. Antónios*, *Cristos* e outros. A coleção *Martírios*, uma representação da morte de Cristo e seus discípulos, adquirida por um dos maiores colecionadores atuais do meu trabalho²⁰⁶, foi das mais comentadas pelas peças: *Cristo nu* e *S. Pedro invertido na cruz*.

²⁰³ Antónia Casas Novas Figueiredo

²⁰⁴ Maria Gabriel Oliveira

²⁰⁵ Padre Carlos da Silva

²⁰⁶ Fernando Teixeira da Silva



Fig. 18. 1. Cristo Nu – Terracota e pau de oliveira. Primeiro prémio Artesanato Contemporâneo FIA 2000²⁰⁷

Esta exposição permitiu-me, também a aquisição do meu primeiro forno cerâmico e sedimentar a esperança de criar uma profissão que me permitiria o sustento a fazer algo que realmente gostava.

²⁰⁷ FIA – Feira Internacional de Artesanato de Lisboa



Fig. 18.1.1 A Alma branca dos anjos²⁰⁸ - Instalação Para FIA²⁰⁹ 2003.

²⁰⁸ Metáfora à profissão de Oleiro: Os anjos (oleiros) elaboram gradualmente a obra que, terminada, está rodeada pelos anjos caídos (desaparecimento da profissão). Peça (jarros) elaborada em conjunto com os Mestres Orlando e Velhinho para tema da FIA 2003: Barro – ouro da terra sonho das mãos, onde foi distinguida com Menção Honrosa.

²⁰⁹ FIA – Feira Internacional de Artesanato de Lisboa. Ocorre anualmente no Parque das Nações. Organizada pela Feira Internacional de Lisboa e pelo Instituto Emprego e Formação Profissional (IEFP) Divisão de Comunicação.



Fig. 18.1.2. A Alma branca dos anjos - Detalhe

Primeiras caricaturas solicitadas.

A partir daqui sucederam-se as exposições e participações em feiras de artesanato várias como a FIAPE em Estremoz, a Feira de S. João em Évora e a FIL Artesanato em Lisboa, onde por três anos consecutivos venci as edições do concurso na categoria *Prémio de artesanato contemporâneo*. A instalação *A Alma branca dos anjos* na Fig. 18.1.1 foi uma das várias distinguidas. Aliás foi justamente na FIL artesanato que descobri que esta atividade, aparentemente desenquadrada de quaisquer raízes históricas ou escolas tradicionais, teria uma designação: *Artesanato contemporâneo*. Nesta feira nacional também se realiza a edição bienal do Prémio Nacional de Artesanato, promovida pelo Instituto de Emprego e Formação Profissional (IEFP), que também venci com a peça *Polaroid da Boda*, em 2001.

Nos quatro anos consecutivos em que participei na FIA²¹⁰ obtive as maiores distinções nacionais no chamado *Artesanato contemporâneo*²¹¹.

Entretanto aos temas mais comuns do figurado cerâmico que me era solicitado começam a surgir as primeiras encomendas de peças personalizadas. As caricaturas de pessoas nas suas profissões e rotinas. Sem mestria da forma que me permitisse retratos minimamente semelhantes aceitava com relutância enfatizando que poderia retratar situações e não rostos. Além de que seguir descrições não permitia muita criatividade no trabalho final. Esse tipo de encomendas foi crescente por si mesmo. Várias vezes pensei desistir das caricaturas. Recusar as encomendas. Na realidade nunca o pude fazer. Todas as atividades têm os seus custos e encargos. As contas têm de ser pagas. Hoje, caricaturas, é a esmagadora maioria dos trabalhos que faço e imagem de marca do meu trabalho. São trabalhos solicitados, portanto por encomenda, onde além de fotos dos caricaturados os clientes me trazem descrições dos mesmos, físicas, psicológicas, de gostos ou atividades profissionais. As caricaturas assim representam mais que fisionomias. São *quadros momento*. Instantâneos da vida de pessoas, como bandas desenhadas a três dimensões em que cada ‘retrato’ representa uma história.

Assim inadvertidamente iniciei a representação de *instantâneos* da vida contemporânea, humorísticos por inerência de deformação ou interpretação, nunca demasiado *abrasivos*, para que cliente ou representado não se sentissem melindrados ou desconfortáveis, mas sempre com aquela pontinha de irreverência e sarcasmo (há quem lhe chame sensibilidade) de lhe aplicar a dose suficiente, mas não excessiva de *olho cínico* pela mão que a elabora. Esta *dose certa* não é, de facto, algo apenas medido e calculado por objetivos comerciais. Detesto conflitos e a minha profissão, a que escolhi e construí, mais que propósitos financeiros é para mim um prazer diário. Imaginar e conceber peças originais e únicas e ver a felicidade, satisfação e por vezes a emoção de quem as encomenda não tem preço. É uma realização pessoal muito gratificante. Na minha infância e adolescência era um consumidor ávido de banda desenhada em quadradinhos. Tinha coleções de BD Disney, onde me abstraía do resto do mundo e seus problemas. Ganhar a vida a fazer *banda desenhada em barro* é um modo de vida feliz certamente.

²¹⁰ FIA – Feira Internacional Artesanato de Lisboa.

²¹¹ 1º Prémio Nacional de Artesanato Contemporâneo FIA2000; FIA2001; FIA2002. 1º Prémio Nacional Bienal de Artesanato Contemporâneo IEF – Ministério Cultura 2001/2003



Fig. 19: Jantar de Família. Terracota e tintas acrílicas. 45x35x20cm

A Galeria Oficina

Apostei sempre em peças únicas e originais das quais a Fig. 19 é um exemplo. De modo que as peças de *artesanato* que elaborava nunca eram iguais. Se fazia dez presépios fazia-os diferentes uns dos outros. O mesmo para os St. Antónios, ou para as outras peças. As exposições, feiras e prémios trouxeram visibilidade. Com esta visibilidade vieram encomendas, a ritmo regular, para particulares e retalho e coloquei a hipótese de abrir um estabelecimento em Évora. Os preços dos espaços praticados na altura na cidade eram proibitivos para iniciantes de modo que o melhor que consegui, na relação localização/preço, foi um espaço completamente devoluto na rua de Raimundo^{51a} que acabei por conseguir recuperar mais tarde e que se pretendia um *Atelier galeria*. Atelier porque numa parte da área era a oficina onde trabalhava.

Galeria porque noutra zona enfatizava o conceito de peça única, colocando cada trabalho em destaque sobre painéis iluminados individualmente por focos.



Fig. 20



Fig. 20.1. Galeria Oficina da Terra, na Rua do Raimundo 51ª em Évora.

Foi, tanto quanto tenho registo, precursor de muitos espaços de autor que hoje são comuns no país, mas que na altura não existiam. Este conceito de peças de arte popular destacadas como obras de arte confundiu visitantes de início, mas agradou visivelmente no geral. Cada peça era valorizada em si mesma. Cada compra era, por parte do cliente, uma aquisição relevante e especial. Logo então imaginei que poderia colocar também a

possibilidade de vendas on-line Anexo 4, sobretudo como uma medida complementar de garantir mais retorno que permitisse fazer face a demais despesas.

Fiscalidade artística ou a definição de uma atividade.

Por vários anos depois da abertura da loja e do lançamento do site, paguei IVA à taxa máxima (na altura) de 20%, como se de um comércio convencional se tratasse. Passei por três empresas de contabilidade e pela reforma e aperfeiçoamento do atendimento via internet do aparelho do estado, até que por minha iniciativa em 2008 e num email para a Direção Geral de Contribuições e Impostos (DGCI) descobri que, afinal como artista plástico que era (e não artesão) beneficiava de IVA à taxa reduzida de 5%. Foi uma revelação. Não apenas descobrir que pagava menos IVA. Sobretudo foi descobrir- me *artista plástico*.

De: Maria Emília Alves Pimenta [mailto:mepimenta@dgci.min-financas.pt] Enviada: terça-feira, 12 de agosto de 2008 10:38
Para: oficinadaterra@oficinadaterra.com
Assunto: FW: FW: Solicitação de Contacto: CAE - ARTISTA PLASTICO
Tendo por referência o mail de V.Ex.^a, informo o seguinte:
No que se refere ao IVA (Imposto sobre o valor acrescentado), o Decreto-Lei n.º 199/96, de 18 de outubro, regulamenta o regime especial, nomeadamente dos objectos de arte, de coleção e antiguidades. Nos termos do referido diploma, consideram-se “obras de artes” (anexo A ao diploma) os “Exemplares únicos de cerâmica, inteiramente executados à mão pelo artista e por ele assinados”. Assim, se for esta a situação em apreço, a venda das obras efetuada pelo próprio artista é tributada a 5% (art.º 15º do citado diploma), caso contrário, a venda é tributada a 20%.
Relativamente à questão do código CAE ou do código da tabela anexa ao Código do IRS, bem como do benefício fiscal, não é matéria da competência desta Direção de serviços, pelo que se reenvia o presente mail para a Direção de serviços do IRS, que responderá.

Com os melhores cumprimentos

A Diretora de Serviços (em substituição) Maria Emília Pimenta.

Portanto e devido a este email cheguei à conclusão de que não era apenas *artesão*, mas sim *artista plástico*, pois as características do meu trabalho eram justamente essas. Da mesma forma em sede de IRS beneficiava de um regime especial onde apenas 50% da matéria coletável seria alvo de tributação. O curioso nesta situação é que não foram os meus pares, críticos ou especialistas em arte ou artesanato que o fizeram. Não foram três gabinetes de contabilidade ou a repartição de finanças de Évora. Foi, portanto, a DGCI on-line que definiu

concretamente o meu trabalho e atividade esclarecendo o que era de facto esta minha profissão e vocação autodidata. O Tiago Cabeçades descobriu que não era apenas um artesão. Era um artista plástico. Mais que a questão de grau ou estatuto, que embora importante para mim era relativamente irrelevante (uma vez que trabalhava de facto no que gostava) esta nova realidade trouxe-me uma significativa diferença em termos de alívio de encargos e despesas.

Certificados

Enquanto estudante na antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), onde fui bolseiro de 1987 a 1992 sempre achei curioso o facto de a maior parte dos objectos e bens, vendidos nas lojas (de brinquedos a máquinas fotográficas, passando por eletrodomésticos ou utensílios), terem “certificado”.



Fig. 24. Fig 25. *Samovar* souvenir turístico russo, em madeira, com certificado assinado²¹².

Normalmente uma etiqueta simples, em papel pardo que ostentava, independentemente do quanto massificada fosse a produção do item, número de série e assinatura ou rubrica do “proletário responsável” pelo objeto.

Esta curiosidade em si incongruente por uma, certamente, produção em escala e qualidade duvidosa, tinha um quê de inocência poética para mim. Um toque de humanização singelo que contrastava com a produção de qualidade, também massificada, mas impessoal, dos objectos no ocidente “desenvolvido”. Como que conferia “alma” a cada objeto. Imaginar

²¹² Fotos gentilmente cedidas por Carla Patrício.

CULTURAS E SOCIEDADES: religiosidade, identidades e territórios

uma fábrica que debita milhões de casacos, malas de senhora ou guarda chuvas e o respetivo funcionário a rubricar com uma esferográfica diligente- mente cada “certificado” era qualquer coisa de surreal e reconfortante.

Resolvi emitir também certificados numerados, de cada peça que fazia e vendia. Já trabalhava há quase três anos quando iniciei esta prática e nunca mais a deixei. Imprimi um modelo de flyer com os contactos da *Oficina da Terra* (mais tarde da *Aldeia da Terra*) e alguns detalhes gerais, espaços em branco para assinatura e data. Passei a numerar cada um com um carimbo rotativo e a rubricar individualmente a esferográfica, sem pretensões de registo de peças ou base de dados.

272



Fig. 26. Modelo de Certificado usado até dezembro de 2017



Fig. 27. Modelo de Certificado usado a partir de 2018 já com a Aldeia da Terra em Évora

Hoje vou em mais de dez mil emitidos e não há cliente que não faça questão de levar o certificado junto com a sua peça, valorizando-os aparentemente de igual forma. Foi um modo excelente de divulgar os contactos e manter, também, clientes em ligação mais ou menos permanente, pois que quando se lembravam de uma prenda para um familiar ou amigo, mesmo que afastados há anos, rapidamente tinham a forma de chegar até ao meu trabalho e localização. Todos se lembram onde guardaram o certificado daquela obra de arte que em alguma altura, quando passaram por Évora, adquiriram.

Caricaturas, uma abordagem contemporânea profana.

As caricaturas com o passar dos anos foram melhorando no seu traço e forma. Os clientes que insistiam em trazer-me fotografias dos caricaturados, além da sua descrição, também me forneceram milhares de detalhes e pormenores da vida e hábitos de largas centenas de pessoas. De animais de estimação a Primeiros-ministros já retratei quase tudo e a forma não contundente ou não critica como o faço dita eventualmente o sucesso desta minha forma de arte. Ou então será apenas porque as pessoas na realidade gostam de se ver retratadas pelos olhos dos outros. Será uma forma de dizer algo, sem palavras, mas mais sinceramente, porventura.

Por norma levo 30 dias a terminar um trabalho, já retratei famílias inteiras, grupos de amigos (Fig.28), veículos de estimação, lugares especiais (Fig.52 a 54). As seguintes imagens (Fig. 29 a 51) são exemplos deste tipo de trabalhos.



Fig. 28. Família Fernandes. Terracota e tintas acrílicas. Dezembro de 2018.





Fig.de 29 a 51. Exemplos de caricaturas encomendadas.



Fig. 52



Fig. 53.



Fig. 54.

Elaboração e finalização da maquete caricaturada do Monte do Ramalho Terracota, tintas acrílicas, inertes e material orgânico. 2,5x1,5m

O Zé Pevide

No meu trabalho do projeto Aldeia da Terra reintroduzo a figura do desbocado *Zé Povinho*, rebatizado (por motivos óbvios de autoria) *Zé Pevide*, que essencialmente é a figura criada por Rafael Bordalo Pinheiro, agora eleito *Presidente da Junta de Freguesiada Aldeia da Terra*, munido de computador e Facebook, sempre numa refilada toada sarcástica contra as angústias que as dificuldades do projeto lhe causavam. Em suma *Zé Pevide* era um *Alias* das minhas dores.

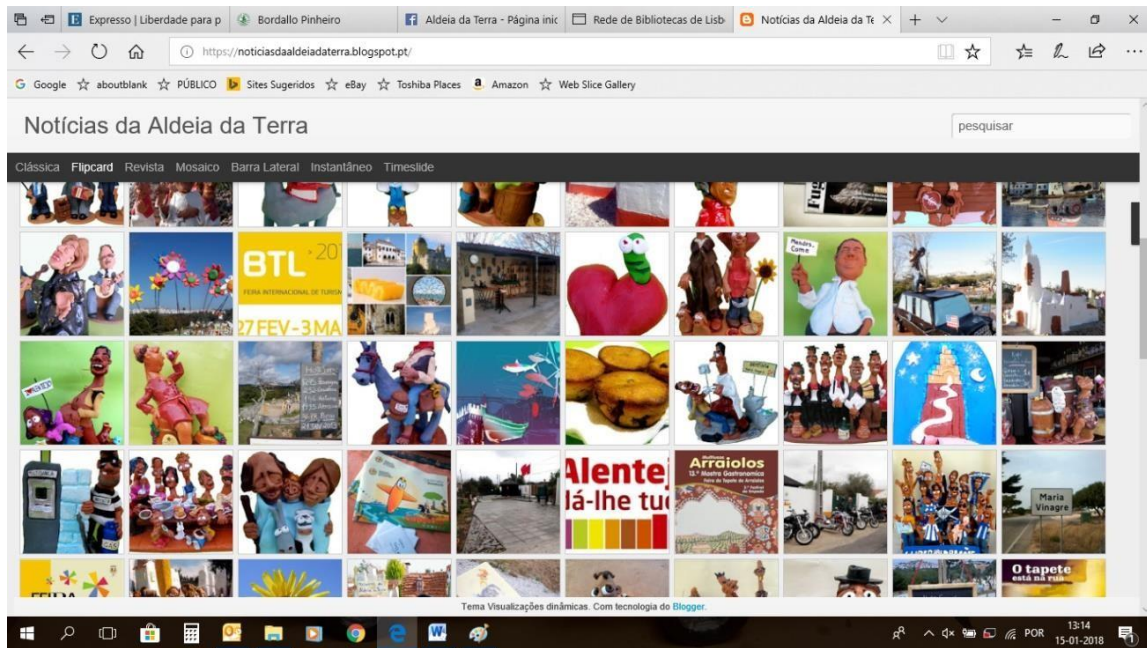


Fig. 55. Blogue Notícias da Aldeia da Terra²¹³

Lancei o Blog *Notícias da Aldeia da Terra* que, embora inicialmente, tivesse por objetivo divulgar curiosidades do quotidiano do projeto, na realidade cedo se transformou um escape para poder desabafar frustrações, por não conseguir ver o projeto concretizar-se como o tinha imaginado, e intervir perante um “sistema” que, sentia, nem sempre se compadece com esforços líricos ou artísticos.

A Câmara Municipal de Arraiolos e a sua presidente (mas não apenas) eram figuras de recorrentes artigos, mais ou menos justos confesso que é discutível, quer pela indiferença a que votavam o projeto quer pelas dificuldades, que na minha opinião, lhe levantavam. Muitos destes acabei por apagar mais tarde porque visivelmente originavam por parte da autarquia, comunista desde o 25 de Abril de 1974, um crescendo de indiferença e má vontade para com o projeto, que contribuiu para o culminar da minha desmotivação, o seu encerramento e mudança para Évora.

²¹³ <https://noticiasdaaldeiaterre.blogspot.pt/>



Fig. 56. Fig. 57. Zé Pevide Presidente de Junta. Zé Pevide e adjunto: Cinzento Pevide.

O *Zé Povinho* é uma figura que ultrapassa o seu criador (Bordalo). Tornou-se um símbolo nacional do *Ser Português*. Convertê-lo no *Zé Pevide* foi socorrer-me da personagem para poder exprimir e lamentar o que me atormentava, mais que um tributo consciente a Bordalo. Nunca considerei a minha expressão plástica uma continuidade fosse do que fosse (barrística estremocense, caldense, caricatura Bordalliana ou outra) até pelas difusas referências que tinha e só recentemente verdadeiramente compreendi e relacionei. Creio que o percurso que fiz tem muitos paralelos com todas as expressões referidas, mas isso acaba por acontecer de forma espontânea. O caminho que escolhi, mais ou menos inadvertidamente, foi o da barrística. As dificuldades que fazem esse caminho, regra geral, certamente são comuns a todos os que, mais tarde ou mais cedo, o percorram, creio.

Se a figura do *Zé Povinho* ultrapassou o seu criador a *Aldeia da Terra*, nos seis anos que estive de portas abertas em Arraiolos, já me começava também a ultrapassar, senti-o. E é verdadeiramente estranho sentir essa dualidade. Sobretudo de muitas das gentes da terra que, se por um lado não apreciavam a divulgação das dores e humores de *Zé Pevide*, nunca muito abonatórias para a Câmara ou para o concelho, por outro lado usavam a referência do projeto para os mais diversos fins, desde o destaque e promoção imobiliária de propriedades contíguas, a localização geográfica ou cultural na promoção e divulgação do concelho. Passando por referências em periódicos, programas televisivos, blogues, páginas de internet, ou mesmo no passa-palavra do dia-a-dia.

Esta relação de amor/desamor por vezes deixava-me a sensação de que os locais não se importariam nada de ficar com a *Aldeia da Terra*, chutando o seu criador (e *alter ego*) para outras paragens. A angústia, a existir nomeadamente por parte do executivo camarário, era a constatação de que não o poderiam fazer.

E assim o crescendo de críticas do *Zé Pevide* tinha como resposta um crescendo de silêncio por parte da autarquia que, na minha opinião, fechava gradualmente a torneira das visitas turísticas à *Aldeia da Terra* (proibição de cartazes no Posto de Turismo, ausência de referências ao projeto em publicidade institucional, não licenciamento de publicidade exterior, inexistência de sinalética na via pública ou inexistente estacionamento, etc...) mas mantinha a sua utilização para os fins quando e onde lhe eram convenientes (alguma promoção do concelho, feiras de turismo, etc...). Creio que isso demonstrava de certa forma, na minha perceção, também uma certa autonomia do projeto. O tal “ultrapassar do criador”. O sentimento que isso me provocava era ambíguo, entre a satisfação e a frustração, como é evidente.

Capítulo XIII

DOI 10.5281/zenodo.7734921

Traços da preservação cultural de uma cidade bordados em cores, linhas e mãos amorosas

Jacirema Pompeu Martins

280

“B ordar é ornamentar a própria vida com desenhos feitos com agulha”²¹⁴.

Discorrer sobre o fazer das bordadeiras da cidade de Paracatu/Minas Gerais, além de destacar a relevância social da atividade, pretende dar maior visibilidade a pessoas que demonstram o amor a esta tão nobre arte e que o vêm fazendo há bastante tempo. Sistematizar este histórico é um passo em direção a se resguardar e preservar um patrimônio cultural local que, com o passar do tempo, pode estar fadado ao esquecimento, como tantos outros.

Pois, de acordo com Netto, Raymundo et all

Em sentido etimológico, patrimônio advém de *patrimonium*, uma junção de “*patri*”, termo designador de “pai”, com “*monium*”, que exprime “recebido”, para referir-se à “herança”. Desde a noção mais antiga que manifesta o desejo de transmitir os bens da família, até a noção mais contemporânea, que desenvolve a ideia de um patrimônio a ser transmitido para as gerações futuras, nota-se como o conceito é uma construção social. O patrimônio pode ser, então, tudo o que alguém diz e faz a respeito dele, expandindo o sentido de herança reivindicado e/ou apropriado. Daí o termo patrimonialização ser empregado para designar todo o processo de constituição de patrimônios na sociedade. (Netto Raymundo et all, 2019).

Ao valorizar a arte das bordadeiras, destacamos não apenas a importância e a possibilidade de preservação de um saber tradicional, mas também a valorização da habilidade de produzir, utilizando a criatividade, promovendo a difusão da preservação patrimonial, a partir dos desenhos bordados de casas, ruas, igrejas, janelas bem como passagens históricas da cidade que são por elas representados com tecidos e linhas. Ao destacar os traços do patrimônio cultural edificado, de sua arquitetura reproduzida em linhas coloridas, os bordados

²¹⁴ “Quitanda, em Minas, é tudo aquilo que acompanha o café, exceto o pão. Em outras palavras, trata-se de um termo genérico para definir os bolos, as rosas, os biscoitos, as broas etc. Quitandeiras, por sua vez, são as mulheres que fazem e vendem quitandas.”

perpassam também o forte sentimento de pertença ao local, percebida nas falas das bordadeiras entrevistadas e, principalmente, pelo cuidado com que urdem seus traços.

Bordar é uma técnica popular, um processo criativo que apresenta inúmeras possibilidades, nas quais o artista impõe, em cada peça, seus atributos. A partir da junção entre os riscos e o colorido de linhas e texturas, vão sendo desenhados lugares presentes na memória do artista, evocando tradições e costumes. Este fazer, aparentemente simples, carrega toda uma trajetória da história da mulher ao longo dos tempos. Aprender a bordar, historicamente, significava tornar a mulher mais feminina, preparada para a vida do lar e para o exercício da maternidade. A técnica passada gerações pós gerações, a credenciava, ao lado de saber cerzir, costurar, fazer doces e saborosas refeições, a ser futura e excelente esposa.

Aprender a bordar marcava a vida de meninas que eram criadas e orientadas para os afazeres que reforçavam o valor das atividades domésticas no seio do universo familiar (MALERONKA, 2009). Além disso, a atividade servia também de sustento para algumas famílias, como ainda ocorre nos dias atuais e, assim, de geração em geração, a habilidade da costura e do bordar, permanece viva.

De acordo com Wanda Maleronka:

O resgate de valores e conhecimentos que envolvem o domínio e aplicação dos trabalhos manuais da costura e do bordado, entendidos como Artes e ofícios femininos, revela o espelho de muitas faces, constituído pela diversidade de aprendizagem e práticas que dependeram da classe social, da época e do lugar. Para entendê-las, é necessário reconstituir a experiência acumulada de gerações de mulheres que ao longo do tempo se tornaram depositárias desses saberes. Pelas vivências cotidianas femininas, percebe-se, no espaço de algumas gerações, no período que compreende o final do século XIX e a primeira metade do século XX, a importância desse aprendizado. Consagrado no espaço doméstico, nas relações familiares, bem como nos estabelecimentos oficiais e particulares que ministravam as primeiras letras, o ensino compreende os trabalhos de agulha, aplicados nos exercícios de costurar e bordar. (MALERONKA, 2007, p. 46)

Na cidade de Paracatu, quase tão antiga quanto sua própria fundação, a arte do bordado, acompanha a história de gerações de mulheres. No início os bordados se voltavam para as peças de enxovais e utilidades da casa. Na atualidade, além desses, a cidade e sua arquitetura vão sendo gravadas ponto a ponto. Entre as técnicas usuais, incluem-se o bordado livre, ponto cruz, cheio e o bordado rústico, que nas mãos habilidosas das bordadeiras fazem desabrochar a beleza em caminhos de mesa, almofadas, toalhas, jogos americanos, peças de roupas e acessórios.

Estamos falando de arte, criatividade, preservação patrimonial, amor e de tradições locais.

Imagem 1. Bordadeira de Paracatu.



Acervo da autora, 2022.

No intuito de dar cores e formas a memoráveis criações, as bordadeiras se reúnem duas vezes por semana. Juntas, desenvolvem seus trabalhos e, entre técnicas e partilhas, a vida flui. O bate papo também é característica marcante dos grupos de bordado, que se reúne na Casa de Cultura. A bordadeira Cândida Pinho, que está no grupo há quase 20 anos, relata: “Entra ano, sai ano, eu “tô” sempre aqui, às quartas-feiras. Dia fixo, sagrado. Não só “pra” mim, mas para as minhas amigas”, afirma.

A maioria dessas senhoras usa deste ofício como fonte de sustento ou complemento da renda de suas famílias. Aliado a isso, o bordado gera outros benefícios, tais como o alívio de doenças e da solidão. Por meio do trabalho manual ocorre também forte interação entre as bordadeiras, laços de amizade que perduram por muitos anos, dando sentido ainda maior à sua arte, que comunica tradições. São elas guardiãs da memória, prestando-se a muitas interpretações e usos. Como explica Sennett (2009), o fazer artesanal permite compreendermos melhor as técnicas da experiência, amadurecer as habilidades, fundamentar a ética do trabalho e assim ampliar e qualificar as relações humanas.

Aliado a tais argumentos, Paracatu tem percebido a importância da turistificação, para além de suas belas paisagens e de seu centro histórico, incluindo mais um produto local que, além das *quitandas*¹, destaca a tradição do saber fazer - a imaterialidade - aliada à questão

patrimonial, sendo usada para a difusão do material e do natural. O bordado tem se destacado nesse sentido, ao retratar com suas nuances os bens peculiares e importantes da cidade.

Dessa feita, existe o esforço em direcionar a educação pelo destaque ao patrimônio, como prática formadora nas escolas e em órgãos públicos, muito embora seja um campo de conflito entre o material e o simbólico no processo da institucionalização da memória. A partir do conceito de patrimônio cultural e das políticas de preservação a ele pertinentes, torna-se possível compreender os múltiplos sentidos e valores que norteiam a seleção dos bens culturais, de natureza material ou imaterial, nas sociedades e, via de regra, modificar os olhares e ações em sua direção. Encontrar um grupo que, por meio de seu fazer artístico, acentua esta expectativa, certamente merece destaque.

Assim se desenhou o bordado

O bordado e sua história indicam que ele é tão antigo quanto a humanidade. Apreciado pelo homem há aproximadamente 30 mil anos a.C., de acordo com Lourenço (2012), foi a partir de um fóssil descoberto na Rússia, que usava vestes adornadas com grânulos de marfim, chegou-se as primeiras impressões sobre o bordado. O autor afirma, ainda, que os primeiros bordados surgem na pré-história, no período paleolítico, há cerca de 2,7 milhões de anos, com o ponto denominado ponto cruz, utilizado por homens que moravam em cavernas para costurar as vestes feitas de peles de animais. Para as “agulhas” utilizavam ossos e as “linhas” eram tripas de animais ou fibras vegetais. Não eram bordados propriamente ditos, pelo menos não no conceito atual e contemporâneo. Mas, podemos dizer que foram os precursores, os ancestrais, dos trabalhos manuais em agulha que temos hoje, como o bordado, o crochê e muitos outros.

Essas primeiras utilizações primitivas provavelmente surgiram para solucionar problemas práticos vivenciados por esses povos. Os “*panos*” eram feitos com peles de animais ou tecidos artesanais que serviam para abrigar dos ventos em lugares abertos.

Revela-se, também, que pedaços de linho retirados de túmulos egípcios em escavações arqueológicas, datadas de 5.000 a.C., apontam que o ponto cruz foi empregado para coser peças de tecido. Os povos romanos se referiam ao bordado como “pintura de uma agulha”. Entretanto, foram os babilônios que iniciaram esta técnica. Muito embora persista a dúvida

acerca da origem do ponto de cruz, alguns autores afirmam que este se deu na China e posteriormente, levada a Europa. (LOURENÇO, 2012).

Registros indicam a descoberta de bordados à mão no Egito, durante a Idade do Bronze, um período que foi de 3.000 a 1.200 anos antes de Cristo. Outros objetos artísticos incluem tessituras da Grécia antiga e roupas de lã, bordadas nessa mesma época. As sedas e gazes **bordadas à mão profissionalmente** foram criadas na China. Já no século IV a.C., os temas religiosos utilizados no bordado simbolizavam honra e respeito, conforme as figuras 2 e 3.(LOURENÇO, 2012).

Figura 2. Veste ricamente bordada



Figura 3. Bastidor antigo



Imagens 1 e 2, Fonte: <https://www.sites.google.com/site/>

O bordado à mão foi se espalhando de forma criativa desde a África, passando pelo Oriente Médio, Ásia, Europa e América. Na América do Sul tivemos influência de vários povos que enriqueceram a produção têxtil com a diversidade de técnicas, adereços, novos pontos de bordado e diferentes suportes de tecidos. (LOURENÇO, 2012).

O aperfeiçoamento da arte de bordar seguiu-se até a Idade Média, período em que a atividade era preferencialmente feminina, no entanto, não podemos afirmar que o bordado era apenas realizado por mulheres. Na Idade Média, as roupas dos padres, bispos e papas católicos exibiam finos bordados, que logo revelaram traços dos povos orientais por conta das Cruzadas. Nesse tempo, embora o bordado à mão ainda fosse considerado uma atividade doméstica feminina, os homens também bordavam.

Um dos maiores e mais antigos bordados de que se tem notícia mede 70 metros de comprimento e foi feito por anônimos bordadeiros (consta que, no século XVI, já existiam homens que bordavam, por exemplo, na cidade de Lisboa em Portugal (SILVA, 2006, p.1) e

bordadeiras da região da Normandia, na França, entre 1.070 e 1.166. Esse bordado foi feito com fios de lã e algodão, em um único pedaço de tecido, nas cores que existiam na época: branco, marrom e ocre.

Vale destacar que as matrizes culturais brasileiras, com suas influências europeias, indígenas e africanas, se revelam também por meio do bordado. Se observarmos o fazer artesanal, encontraremos fortes relações de diferentes grupos sociais, presentes em nossa etnia, na culinária, em festas e nas tradições locais, entre as quais podemos considerar o bordado como patrimônio cultural imaterial. São “manifestações ou testemunho significativo da cultura humana, reputados como imprescindíveis para a conformação da identidade cultural de um povo.” (ZANIRATO; RIBEIRO, 2006, p. 252).

A inclusão do artigo 216 da Constituição de 1988 foi expressiva para uma patrimonialização das diferenças culturais. O texto da Carta Magna legitimou a defesa da diversidade cultural de distintos grupos étnico-culturais, autenticando a emergência de novos sujeitos de direito coletivo, como os povos indígenas, quilombolas e de culturas tradicionais, além do fortalecimento do direito à memória como elemento de cidadania.

No século XXI, o bordado permanece desafiando e desafiando caminhos pelas mãos de mulheres e homens, que através de um conhecimento artesanal ancestral, nos permite a ligação entre passado e presente. Em reportagem publicada no jornal Estado de Minas, em dezembro de 2016, as jornalistas **Marta Vieira e Marinella de Castro** destacam que bordar é um ofício presente em 76% dos municípios brasileiros, segundo dados do IBGE em 2014, com destaque para o estado de Sergipe, no qual 96% dos seus 75 municípios exercem esta prática. Minas Gerais e Goiás vem a seguir quanto ao número de bordadeiras e bordadores atuantes.

Linhas e cores da preservação

Existem várias maneiras de preservar a memória de um lugar, de um povo, de um país. Esta representatividade quando efetivada por meio das artes certamente merece destaque. Ao nos depararmos com pinturas, afrescos, utensílios de barro e fibras produzidos por mãos habilidosas, passeamos por lugares e fatos marcantes. Apesar de não ser reconhecido como “obra de arte”, os bordados feitos a mão demonstram não somente habilidade e paciência, mas também uma profunda sensibilidade artística.

Ao visitar a “Casa do Artesão” na cidade de Paracatu/MG é possível reconhecer nas peças bordadas na cidade e sua história colonial, e ainda, por meio da delicadeza de suas peças, visualizar a antiga Paracatu.

Bordando a História de Paracatu

Paracatu é uma das cidades históricas do Estado de Minas Gerais. Nasceu no início do século XVIII, sob o signo do ouro, que aflorava nos córregos da região (ouro de aluvião). Devido a abundância do metal, o arraial teve um rápido crescimento. O arraial foi dado como presente ao príncipe Dom Pedro I, por ocasião do seu batismo, e, por esse motivo, foi cognominada “Paracatu do Príncipe”

Mapa da localização geográfica da cidade.



Fonte: Wikipédia.

As minas de Paracatu foram as últimas jazidas descobertas em Minas Gerais, no momento em que a extração do ouro chegava ao fim em outros locais. Diante disso, a cidade ganhou importância no cenário nacional, na primeira metade do século XVIII, e conquistou o título de “Princesa do Sertão”. O Arraial foi elevado a Vila de Paracatu do Príncipe, por alvará de D. Maria, rainha de Portugal, em 1798. A Câmara Municipal, instalada em 1799, dinamizou o desenvolvimento do antigo Arraial, calçando ruas, construindo pontes, chafarizes, entre outras edificações (Iphan - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2014).

O Centro Histórico de Paracatu reflete o período colonial com suas construções datadas do final do ciclo do ouro. As edificações são um convite ao conhecimento: são casarões, templos, becos e vielas que guardam a história colonial da cidade. As reproduções em bordados desses sítios marcam uma grande preocupação da cidade, a preservação de seu histórico patrimônio arquitetônico.

A seguir, apresentamos algumas peças de bordados ao lado da fotografia dos locais originais, que nos permitem verificar toda a delicadeza dos trabalhos executado pelas bordadeiras.

Nas imagens 4 e 5, apresentamos a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos Livres, edificada a partir de 1744, obedece ao estilo jesuítico seiscentista Seu altar é belíssimo e ricamente trabalhado, ostentando primorosa talha em madeira. Provavelmente a Igreja esteve vinculada as Irmandades de Nossa Senhora do Rosário e de São Benedito, cuja atividade se tem notícia ainda no final do século XIX em Paracatu. A torre central é fruto de acréscimo posterior. A igreja passou recentemente por restauração.

Nos detalhes é possível perceber a precisão usada não somente na reprodução do desenho, bem como no trabalho do bordado ao registrar as minúcias do original.

Fonte: Acervo da autora, 2022.

Imagens 6. Bordado (Matriz de Santo Antônio)

Imagem 7. Fotografia da Matriz.



Fonte: Acervo da pesquisadora, 2022.

A Igreja matriz de Santo Antônio, construída em taipa, data provavelmente por volta de 1730. Possui características peculiares que a distinguem do restante da antiga capitania da arquitetura religiosa setecentista de Minas Gerais. É destituída de torres e é a única matriz existente em Minas que ostenta essa condição. Segundo o IPHAN, a fachada da matriz de Paracatu teria influência maior do estilo goiano de se fazer igrejas. Destaca-se no interior o conjunto de sete retábulos, sendo os mais antigos e interessantes os do arco cruzeiro, em estilo joanino. A cor azul é marcante para o período colonial, no bordado ganha ainda mais destaque com o uso do ponto rústico.

Imagens 8. Bordado (Sobradinho de D. Beja)

Imagem 8. Fotografia do original.



Fonte: Acervo da autora, 2022.

A arquitetura colonial tradicional pode ser definida por meio do sistema denominado de “gaiola”, no qual estão presentes esteios, vigas baldrames e estruturas de telhados em madeira, detalhes visíveis na arte bordada. O sobrado, representado no bordado, e que hoje abriga o Arquivo Público, teria sido construído pelo ouvidor para hospedar uma senhora bastante conhecida na história de Minas Gerais, Dona Beja, mas de acordo com historiadores ela teria apenas frequentado Paracatu – sede da jurisdição à qual pertencia Araxá – cidade onde ela cresceu e morou grande parte da vida.

Imagens 9. Bordado (Pousada da Vila)

Imagem 10. Fotografia da pousada



Acervo da autora, 2022.

Nesse trabalho, o destaque são as janelas coloniais, perfeitamente captadas em seus detalhes em arcos e bandeiras. As janelas coloniais possuem características marcantes cujos detalhes por vezes se assemelham as janelas italianas, portuguesas ou mouras. Na cidade de Paracatu, podemos apreciar belos exemplos dessa arquitetura particular, que, mesmo quando não seja requintada, possui detalhes que acrescentam ainda mais ao seu valor patrimonial-monumental e memorialístico

Na sequência, destacamos o trabalho executado tendo como referência a Chácara dos Padres, antiga fazenda Papuda, uma das edificações de importante valor histórico localizada em um bairro da cidade, o Paracatuzinho. Hoje abriga o Seminário João XXIII. Imagens 11. Bordado (Chácara dos Padres) Imagem 12. Fotografia do original



Acervo da autora, 2022.

Terminamos esta breve exposição, com imagens bordadas e o original do prédio da Casa de Cultura de Paracatu, uma edificação exemplar do Período Imperial, foi construída entre 1854 e 1857, originalmente para fins de moradia, posteriormente passou a funcionar como escola, e, desde 1993 tornou-se a sede da Casa de Cultura.

A comparação das imagens originais aos bordados, permitem avaliar o trabalho das bordadeiras, na riqueza dos detalhes, na originalidade no uso das cores e traços elaborados em ponto rústico, nos levam a valorizar ainda mais esta preciosa arte, como fonte de preservação cultural e patrimonial.

Imagens 13. Bordado (Casa de Cultura)

Imagem 14. Fotografia do original



Acervo da autora, 2022.

Entre linhas e cuidados se faz a preservação.

Escrever como se deu a formação do grupo das bordadeiras de Paracatu, suas histórias de vida e o processo de criação dessa arte impressa em tecido por meio de linhas e agulhas, além de boas conversas, rendeu o imperativo sentimento de difundir todo o significado de preservação de um saber ancestral, bem como a inclusão de um novo olhar e de uma nova maneira de apresentação do patrimônio tombado da cidade de Paracatu e valorização deste fazer.

As oficinas de bordados existem há 20 anos. Participam do projeto senhoras de várias idades, tratando-se de uma tradição na cidade. Entretanto, esta história apresenta componentes riquíssimos a serem contados, por exemplo, a chegada da máquina de costura pertencente à Professora Belmira Costa Chaves, que criou a primeira escola de bordado na cidade, a qual funcionava em sua residência, no antigo largo da Abadia. Podemos destacar também, de acordo com o testemunho da Historiadora Teresinha de Jesus Santa: *“Minha mãe era uma bordadeira primorosa e aprendeu com uma professora no antigo grupo escolar que funcionava na atual Casa da Cultura, na qual as senhoras “Mariazinha” de Aquino e Marta Brochado eram as coordenadoras”*. O relato reafirma a especificidade do currículo das antigas escolas que neles incluíam a “preparação para o lar” das alunas.

A cultura do bordado pode ser percebida como um tipo de artesanato, de acordo com o Programa de Artesanato Brasileiro, que o relaciona no grupo de Artesanato de Referência Cultural, (Brasília, 2012) a saber:

Sua principal característica é o resgate ou releitura de elementos culturais tradicionais da região onde é produzido. Os produtos, em geral, são resultantes de uma intervenção planejada como objetivo de diversificar os produtos, dinamizar a

produção, agregar valor e otimizar custos, preservando os traços culturais como objetivo de adaptá-lo às exigências do mercado e necessidades do comprador.

Certamente o que diferencia o bordado de um e outro lugar é a sua marca cultural e suas origens. A importância do fazer é, ainda, o momento de aprimorar a memória da mulher bordadeira, dinamiza a sua produção no momento de criar os pontos sobre a imagem representada no tecido. Esta técnica de execução diversificada em pontos e cores, dando vida as imagens, carrega inclusive o traço particular de identidade para cada mulher bordadeira.

Os “bastidores” de um sonho

Como tudo sempre tem um começo, segundo a senhora Neusa Imaculada Farias, que ministrou cursos de bordados em sua residência por bastante tempo, e depois, com o patrocínio de determinada marca de linhas, formou-se turmas gratuitas, frequentadas por senhoras e senhoritas da cidade dispostas a aprender a delicada arte. No fim de algum tempo, o patrocínio encerrou-se, e no ano de 2005 o curso passou a funcionar na Associação dos Artesãos e Produtores Caseiros de Paracatu. Dona Neusa permaneceu por vários anos à frente dos cursos. Apesar do sucesso, afastou-se da atividade, mas concretizou um sonho antigo: a criação do Museu do Bordado, como veremos mais adiante.

Tendo passado para o âmbito da Secretaria de Cultura, a união de bordadeiras passou a fazer parte da Associação com o objetivo de fomentar o artesanato, estimular o estudo, a identidade cultural, traduzindo-se em diversidade artística e viabilizar a comercialização de produtos dos associados. Desde os anos 2000, a Associação encontra-se sob a organização e presidência da senhora Zilá Alves Pereira.

Imagens 15. Primeira sede da Casa do Artesão



Imagem 16. Interior da sede



Acervo da autora, 2019.

Após tornar-se uma Associação, ações importantes de divulgação cultural passam a fazer parte do cotidiano das bordadeiras, que já se fez representar em vários eventos pelo país, inclusive ganhou menção elogiosa quando de sua participação na exposição na cidade de Brumadinho, no Fórum Permanente de Sustentabilidade das Cidades de Minas Gerais, bem como mereceu uma exposição de trabalhos, no Museu do Bordado, em fevereiro de 2021.

Outro dado a se destacar acerca da produção dos bordados é que desde o ano de 2014, a Secretaria de Cultura edita calendários anuais nos quais os meses são ilustrados com fotos dos bordados. Os temas são escolhidos previamente e depois de prontos, os bordados são fotografados e identificados para a posterior edição. O lançamento do calendário das bordadeiras consta da programação oficial de eventos da Prefeitura Municipal de Paracatu, inclusive os custos de confecção/impressão estão incluídos no orçamento municipal. Em geral, as pessoas aguardam o lançamento pela oportunidade de ter em sua casa algo que remete à história da cidade e a oportunidade de apreciar o bonito trabalho executado pelas senhoras. Quem nos apresenta é Graciele Mendes Diretora da Fundação Municipal Casa de Cultura de Paracatu na gestão 2013-2020, em entrevista ao Jornal O Lábaro:

A partir do calendário, as bordadeiras têm seus nomes e telefones divulgados, para assim receberem encomendas. “Normalmente, os donos ou parentes dos donos das casas ilustradas compram das bordadeiras o bordado e os transformam em quadros”. E complementa: “Na Casa de Cultura, uma sala é dedicada às bordadeiras. Todos os quadros dos casarões estão expostos para a visitação”. O calendário foi a forma cultural e artística descoberta pela Casa de Cultura para despertar, na comunidade, o sentimento de pertencimento, a vontade de preservar o que ainda existe e de lembrar o que já não existe mais. (O Lábaro, 2020)

Imagem 17. Capas dos Calendários



Fonte: O lábaro.2020

Seguindo consenso, a escolha dos temas obedece criteriosa seleção, sempre privilegiando a história da cidade. Em 2015, o tema escolhido foi “Bordando um novo tempo em Paracatu” (imagem 18, casarão onde funciona o Mercado Mineiro); em 2018, numa edição especial, as casas do bairro Santana (imagem 19) foram escolhidas para as ilustrações. Já em 2021, destacou-se a Rua do Ávila (imagem 20), importante para a história da cidade.

Imagem 18.



Imagem 19.



Imagem 20.



Fonte: acervo da autora

O bonito avesso de um ponto

É recorrente a afirmação no sentido de que “um belo bordado se reconhece pelo avesso”. Em relação as bordadeiras de Paracatu, o avesso de seus bordados guarda histórias da cidade e de vidas, tão encantadoras que mereceu uma homenagem em forma poema de Adenilce Moreira de Souza Rodrigues/ Analista Técnica do SEBRAE/Regional Noroeste, dedicado as bordadeiras de Paracatu.

Mulheres Artesãs

Somos muitas e de onde viemos
Torna-se difícil explicar
De lugares longínquos
Ou de muito perto
Mas com muitos motivos
Para hoje comemorar

Quem aqui é capaz de descrever?
Seres que gostam tanto de falar?
Que vendem, ensinam, limpam, querem
meditar
Cantam, choram ou pedem sorrisos
Amam sem nada esperar...
E que ainda não perderam
A capacidade de sonhar

Somos às vezes confusas
E quem seria capaz de compreender
Nossas ideias difusas?
Simples, apenas nos dê atenção
Pois para nós o importante não é só o
fazer
O que nos move é a emoção
E se querem saber a verdade
Pergunte ao nosso coração.....

Falas das bordadeiras

A seguir, reproduziremos falas de algumas bordadeiras que ilustram todo o compromisso e envolvimento por elas assumidos, em razão do distanciamento, nem todas puderam ser ouvidas, pelo cuidado exigido, os bordados são executados em suas residências. Com mãos habilidosas, constroem peças e dão novo charme a outras. Para a coordenadora do projeto Bordando Paracatu com Arte, Nádia Batista, a marca do projeto é o resgate da cultura da região. “Nós começamos em 2011, com 25 mães. Elas aprendem vários pontos. Aquele bordado da vovó, que começou lá atrás, então a gente tá trazendo isso de volta”, explica ela.

Os pontos de Iraci

Uma das mais antigas bordadeiras, a senhora Iraci Ferreira, nos relatou que começou a bordar logo após ficar viúva, incentivada por pessoa da família. Matriculou-se no curso que funcionava em uma casa da comunidade, mas no ano de 2000, a convite do então prefeito, duas professoras vindas da cidade de Pirapora permaneceram por 15 dias ensinando a técnica do bordado rústico. Eram ao todo 32 bordadeiras e após algumas mudanças dos locais de encontros para executar os bordados, ganharam do prefeito um lugar especial localizado na Rua do Ávila s/n, no centro histórico que passou a chamar-se ‘Casa do Artesão’. E ela prossegue “Às vezes a gente paga uma dívida, compra uma coisa pra casa. Principalmente eu que sou sozinha, é uma maravilha o dinheiro que ganha com o bordado”, completa.

Foi também por incentivo dessas professoras que os desenhos dos bordados passaram a representar os casarões antigos e as histórias da cidade, de acordo com a Secretária de Cultura Graciele Mendes (2021), o processo seguia todo um planejamento.

Segundo Graciele:

Os casarões bordados são selecionados a partir de critérios que remetem ao período colonial. Todos os anos, eles são fotografados por uma funcionária da Casa de Cultura. Então, essas fotos são transformadas em desenhos pela professora de desenho e pintura Marlene Gama e transferidos para o linho por outra funcionária da Fundação, a professora de bordado Neusa de Farias. Em seguida as bordadeiras principiam os trabalhos de bordado, seguindo os traços e cores originais dos casarões, no sentido de manter a sua originalidade. (Portal o Lábaro, 2020).

Histórias de Maria

A senhora Maria Cunha nos relatou que o seu gosto pelo bordado vem desde muito jovem, e reforçou a fala introdutória acerca da estreita relação entre os fazeres manuais e a função da mulher no seio da família. Destacou o prazer em bordar monogramas nas toalhas e lençóis de cama, toalhinhas de bandejas e acessórios da casa. Quanto as atividades de bordado na Casa do Artesão, salientou que a maioria das peças produzidas (roupinhas para bebês) eram doadas para um orfanato da cidade. Com muito entusiasmo, falou do sucesso dos bazares promovidos desde 2015, com bastante aceitação da comunidade. Infelizmente, por motivo de saúde, afastou-se por algum tempo da casa do bordado, mas agora retorna com muita vontade de produzir.

296

A força de Abigail

O relato de Dona Abigail foi bastante comovente ao afirmar ter vencido uma forte depressão após se dedicar ao bordado e que desde 2005 aplica-se principalmente em reproduzir em linhas e cores os principais pontos turísticos da cidade em almofadas, panos e caminhos de mesa. Reafirma que por meio desse trabalho reconquistou sua autoestima e sente-se gratificada com o reconhecimento do seu trabalho. Nos garantiu que enquanto forças tiver, continuará em seu ofício de dar cores a história da cidade.

Os breves relatos, além de destacar a atividade das bordadeiras, no falam ainda de um sentido maior, a preservação, em panos e linhas, do acervo patrimonial da cidade de Paracatu.

Certamente existem muitas variações de pontos e *“motivos para bordar”*, um bordado vai além de agulhas, fios e tecidos: promove a conexão entre a sensibilidade, a história de vida, e o mundo real e o imaginário. Compartilhado entre gerações, este saber é considerado patrimônio cultural imaterial do povo brasileiro.

O Guardião dos bordados em Paracatu/MG

Apesar de todo contexto histórico, pouco se sabe sobre a história dos bordados domésticos e seu percurso no Brasil, posto que foram sempre realizados por mulheres anônimas, na intimidade de seus lares em outras décadas e séculos. De acordo com **Silva 1995**), o bordado trazido pelos portugueses para o Brasil apresentava padrões

provenientes de países como Espanha, França, Bélgica, além de Portugal. A manipulação de fibras têxteis já era uma prática explorada pelos habitantes nativos no Brasil pré-colonial, que utilizavam fios de algodão, entre outras fibras de origem vegetal, para confeccionar vestimentas e variados tipos de acessórios e artefatos (**ABREU; BENINI, 2016**).

Lamentavelmente, em espaços museológicos, não encontramos este tipo de produção, certamente pelo pouco interesse em investigá-los e por não haver exemplares que sobreviveram à ação do tempo: encontramos os bordados em roupas de época ou em vestes religiosas, mas não são citados especificamente, fazem parte de um todo em exposição. É Malta quem afirma “Também negligenciados pelos livros de história, de história da arte e mesmo *design* ou cultura material, os artefatos têxteis domésticos são praticamente ilustres desconhecidos dos estudos científicos” (**MALTA, 2015**, p. 2)

O Museu do Bordado tomou corpo e forma, um antigo desejo da bordadeira Neusa Imaculada de Farias, que por ter contato com bordadeiras de diferentes cidades e países, passou a almejar a criação de um museu do bordado na cidade nos moldes do único museu de que teve notícia no País, mais precisamente na cidade de Belo Horizonte. Após vários contatos com a curadora do Museu, recebeu além do incentivo, a doação de algumas peças para a tão sonhada realização. Então, no dia 22 de dezembro de 2020, foi inaugurado o Museu do Bordado da cidade de Paracatu. Ele guarda muito do que foi produzido pelas mãos de várias bordadeiras que passaram pela Casa do Bordado ao longo de toda sua história: são peças que carregam além da marca de mãos habilidosas, o talento e o registro da história da cidade.

Imagens 21 e 22. Fachada e interior do Museu do Bordado



Acervo da autora, 2022.

É possível observar no local antigas ferramentas de fiar e coser, além de raríssimas máquinas de costura. Com inauguração no dia 22 dezembro de 2020, o museu consagra um novo ponto de visitação e de valorização da cultura e da arte local. O acervo preservado pretende descrever histórias de vida contidas e contadas na sua própria história, mas, principalmente que não se deixe cair no esquecimento ou se perder em meio a políticas equivocadas, todo um acervo patrimonial da cidade de Paracatu.

Conclusão

A mediação é uma importante ação, por permitir o avanço na abordagem comunicacional da memória e do patrimônio, bem como das condições de circulação de saberes. Convém ressaltar que a proposta de “educação patrimonial” do próprio Iphan pressupõe um conhecimento de várias noções de patrimônio. Essa mediação não é somente realizada por agentes do serviço público entre os “solicitantes” e os “atingidos” pelas políticas de preservação. Pode ser feita por qualquer um que se envolva em processos educacionais, nos espaços formais ou informais, como escolas, museus, pontos turísticos da cidade e associações comunitárias, que tenham foco no patrimônio cultural. Ainda, nos ressentimos de ações públicas eficazes no sentido de uma educação patrimonial consistente na cidade de Paracatu, afinal estamos falando de uma cidade histórica de Minas Gerais, do Brasil.

As bordadeiras da cidade de Paracatu, ao executarem o seu ofício, representando, por meio da arte usando linhas e agulhas, o patrimônio histórico, preservando a memória de suas ruas, igrejas e casarões, um acervo de importância histórica e cultural, para quantos queiram reviver um pouco do período colonial mineiro e suas relíquias arquitetônicas. A divulgação dos trabalhos, também deve servir para suscitar o desejo de ampliar os espaços e oportunidades para que mais pessoas venham a interessar-se em conhecer e/ou aprender a bordar.

Relatar por meio de pesquisa o trabalho das bordadeiras, nos permitiu trazer à luz experiências do entrelaçar de agulhas e linhas coloridas no tecido da vida, mas, especialmente, destacar que por este meio, encontramos a vontade de preservação deste patrimônio, ao registrar com tecidos, agulhas e linhas toda a beleza que aqui existe. O fazer dessas mulheres encontra eco no desejo de manter viva uma tradição e, ao mesmo tempo, de preservar o patrimônio da cidade.

Para encerrar, citarei Lucília de Almeida Delgado, que em versos destaca o valor da memória na preservação do tempo e da identidade de um povo, da necessidade de um outro olhar para sua própria história:

Assim sendo, o olhar do homem no tempo e através do tempo, traz em si a marca da historicidade. São os homens que constroem suas visões e representações das diferentes temporalidades e acontecimentos que marcaram sua própria história. As análises sobre o passado estão sempre influenciadas pela marca da temporalidade. Ao se interpretar a história vivida, no processo de construção da história conhecimento, os historiadores são influenciados pelas representações e demandas do tempo em que vivem e a partir dessas representações e demandas, voltam seus olhos para o vivido reinterpretando-o, sem, no entanto, o modificar. (Delgado, 2006).

Criar uma relação sustentável entre a cidade e seu patrimônio é preservar histórias de vida. Pierre Nora (1984) pontua uma série de possibilidades materiais e simbólicas para caracterizar o que ele define como lugar de memória. Para o autor, os aspectos “material, funcional e simbólico” constitutivos do “lugar de memória” são coexistentes e, necessariamente, a relação entre eles é que caracteriza a experiência ali vivida, dando-lhe sentido e significado. Conservam em si uma memória social do acontecimento, que é transmitida pelas épocas que se sucedem a outros sujeitos que ali não viveram, mas que se identificaram com ele e com o que ali sucedeu no passado, sob o selo do pertencimento histórico.

E, certamente, este é um papel fundamental exercido pelas bordadeiras de Paracatu.

Referencias

ABREU, Ana Cláudia de; BENINI, Ana Maria Leopaci. *Etnodesign* como ferramenta de resgate da memória brasileira nos artefatos indígenas. *Icônica*, v. 2, p. 209-235, 2016.

BRASIL. Decreto-Lei nº25, de 30 de novembro de 1937 – Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm. Acesso em: 12 de janeiro de 2022.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). Estatuto da Fundação Nacional Pró-Memória. 1979. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br>. Acesso em: 19 de fevereiro de 2022.

DELGADO. Lucilia de Almeida. “História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. São Paulo: Autentica, 2006.

MINISTÉRIO DA AÇÃO SOCIAL. Programa do Artesanato Brasileiro (PAB). Brasília 2012.

MALERONKA, Wanda. Fazer roupa virou moda: um figurino de ocupação da mulher (São Paulo 1920-1950). São Paulo: Senac, 2007

MALTA, Marize. Paninhos, agulhas e pespontos: a arte de bordar o esquecimento na história. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. LUGARES DOS HISTORIADORES VELHOS E NOVOS DESAFIOS, 17. Florianópolis -SC, jul, 2015. Anais... Florianópolis, Santa Catarina, 2015. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1433811122_ARQUIVO_AartedebordaroesquecimentonahistoriaREVISADOMARIZEMALTA.pdf. Acesso em: 14 jan. 2022.

Jornal “O Lábaro”. Dezembro 2020.

SENNET, Richard. O artifício. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SILVA, P. F. T. de L. e. Bordados Tradicionais Portugueses. 2006. 120 f. Dissertação (Mestrado em Design e Marketing) – Departamento de Engenharia Têxtil, Universidade do Minho, Guimarães, Portugal, 2006. Disponível em: http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/6723/1/TESE_PAULO.pdf. Acesso em: 2 de janeiro de 2022.

ZANIRATO, Silvia Helena; RIBEIRO, Wagner Costa. Patrimônio cultural: a percepção da natureza como um bem não renovável. *Rev. Bras. Hist.*, São Paulo, v. 26, n. 51, p. 251-262, jun. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010201882006000100012&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 19 jan. 2022.

SOBRE OS AUTORES

301

Alcides Malavone Alberto Nobela

Advogado, Sócio e Director Técnico na Lei & Associados – Sociedade de Advogados, Lda, Mestre em “International Business Law” pela Faculdade de Direito da Universidade de Macau, Doutorando em “Mercantile Law” na Universidade de Pretoria; Investigador Assistente na Faculdade de Direito da Universidade Eduardo Mondlane e Assessor Jurídico de Sua Excelência Secretária de Estado na Província de Maputo. alcidesnobela@leiassociados.com ou alcides.nobela@uem.mz ou ainda alcidesnobela@gmail.com



Antónia Fialho Conde

Professora Auxiliar do Departamento de História da Universidade de Évora, Portugal – Membro integrado do CIDEHUS - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades - Universidade de Évora; e colaboradora do CEHR- UCP- Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa. E-mail: antoniaconde@gmail.com



Adrielly Pinto dos Reis

Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do grupo de pesquisa Bioethik (UFES). E-mail: dricap.reis@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7377563472728356>. Telefone: (27) 99692-2716. Endereço: Rua Rosa de Prata, nº. 08, Santana, Cariacica, ES. CEP: 29154-320



Antero Filipe Ruiz Ribeiro

Mestre em ensino de Educação Física no ensino básico na Faculdade de Desporto da Universidade do Porto



Bruna Velloso Parente

Graduanda em Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Membro do grupo de pesquisa Bioethik (UFES). E-mail: bvparente@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0705245560731706>. Telefone: (67) 98111-5252. Endereço: Rua Alemanha, 515, Jardim Mônaco, Dourados-MS, CEP 79826-630.



Cairo Mohamad Ibrahim Katrib

Docente da Universidade Federal de Uberlândia – Faculdade de Educação. Pós Doutor em História, Doutor em História Cultural, Mestre em História. Docente permanente do Programa de Pós-graduação em Tecnologias, Comunicação e Educação-PPGCE, colaborador do Programa de Pós-graduação em Artes-ProfArtes, vice coordenador do Núcleo de estudos Afro-Brasileiros-Neab-UFU.



César Augusto Silva

Bacharelado no curso de Direito – Universidade Federal de Uberlândia. Membro do grupo de pesquisa sobre Direitos Internacionais.



Francisco José Pinheiro

Professor doutor (Professor Associado da Universidade Federal do Ceará). Atuando principalmente nos seguintes temas: Ceará, índio, história, terra e trabalho, trabalho escravo. E-mail: profpinheiro13@gmail.com



Giselda Shirley da Silva

Doutoranda - Universidade de Évora/Universidade de Lisboa - Portugal. Pesquisadora Integrante- CIDEHUS-UE - Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora. Mestre em História Cultural pela Universidade de Brasília-(UnB). Membro do projeto de pesquisa - Educação, História, Memória e Cultura em Diferentes Espaços Sociais - PUC - Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: giseldashyrley@hotmail.com



Gisele Freitas Estrela

Mestrado em Arqueologia pela Universidade do Porto, Portugal (2017). Tem experiência nas áreas de História e Arqueologia, com ênfase em Arqueologia Medieval. Graduação em Arqueologia. Universidade do Porto, UPORTO, Portugal (2015). Graduação em História. Centro Universitário do Leste de Minas Gerais, UNILESTEMG, Brasil (2008). E-mail: gisele@outlook.dk



Helcio Fernandes Barbosa Junior

Doutor em Educação Universidade Federal de Pelotas/RS. E-mail: helcio_rs@msn.com



Helen Ulhôa Pimentel

Professora Aposentada pela Universidade Estadual de Montes Claros. Esse trabalho é tributário da pesquisa realizada para o doutorado defendido na Universidade de Brasília. Contou com bolsa do CNPQ, além de bolsa sanduiche em Coimbra, oferecida pela CAPES.



Jacirema das Neves Pompeu Martins

Mestra em Geografia pela UFU- Universidade Federal de Uberlândia, doutorando pela UCB – Universidade Católica de Brasília e professora no curso de Licenciatura em Geografia EAD da Faculdade do Noroeste de Minas-FINOM. E-mail: jacirema_neves@hotmail.com



Margarreth Vetis Zaganelli

Doutora em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Educação pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Estágios de Pós-doutorado na Università degli Studi di Milano-Bicocca (UNIMIB), na Alma Mater Studiorum Università de Bologna (UNIBO) e na Università degli Studi Del Sannio (UNISANNIO). Professora Titular da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Colaboradora do Projeto Jean Monnet Module “Emerging ‘moral’ technologies and the ethical-legal challenges of new subjectivities” do Erasmus Plus European Commission - cofinanciado pela União Europeia (School of Law). E-mail: mvetis@terra.com.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3009983939185029>. Telefone: (27) 99960-0100. Endereço: Avenida Dante Micheline, nº 2177, apto. 501, Mata da Praia, Vitória - ES; CEP: 29066-43.



Maria Célia da Silva Gonçalves

Pós-doutorado em Educação pela Universidade Católica de Brasília (UCB). Estágio Pós-doutoral em EconomicHistoryDepartment of Law, Economics, Management and Quantitative Methods-DEMM da Università degli Studi Del Sannio - UNISANNIO- (Benevento, Italy). Visiting Professor da Università degli Studi Del Sannio - UNISANNIO. Pós-doutoranda em História pela Universidade de Évora em Portugal. Possui doutorado em Sociologia e mestrado em História pela Universidade de Brasília (UnB). E-mail: mceliasg@yahoo.com.br



Mário Jorge Lopes Neto Barroca

Doutor. Professor Associado. Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto. Pesquisador Integrado ao CITCEM- CITCEM - Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória -unidade de I&D sediada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto.PT. Ciência ID 411A-5315-5D61 ORCID iD 0000-0001-7432-3089 E-mail Institucional: mbarroca@letras.up.pt



Nelson Ernesto Cossa

Advogado, Chefe do Departamento do Contencioso-II na Lei & Associados – Sociedade de Advogados, Lda e Mestrando em Ciências Jurídico-Económicas Faculdade de Direito da Universidade Eduardo Mondlane. nelson.cossa0@gmail.com ou nelsoncossa@leiassociados.com



Olga Magalhães

Professora do Departamento de Pedagogia e Educação da Universidade de Évora-Portugal. Investigadora integrada do CIDEHUS (Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades- Universidade de Évora). E-mail: omsm@uevora.pt



Paulo Tiago Santos Figueira Rocha Cabeça

Doutorando em Universidade de Évora Mestrado: Práticas Artísticas em Artes Visuais/Artes visuais (Universidade de Évora Escola das Artes - 2018) Membro do CHAIA. Centro de História da Arte e Investigação Artística Bolseiro de Doutoramento FCT - HERITAS Ref.^a PD/BD/151132/2021 Licenciatura: Artes Visuais Multimédia/Artes Visuais e Design (Universidade de Évora Escola das Artes - 2016). E-mail: tgcabeca@uevora.pt



Susana Oliveira e Sá

Pós-doutorada e Doutorada em Educação, na especialidade Avaliação pela Universidade do Minho. Licenciada em Ensino de Física e Química pela Universidade do Minho. Professora do Quadro Da Escola Secundária Alberto Sampaio (Braga), Conservatório de Música Calouste Gulbenkian (Braga), Escola Secundária Carlos Amarante (Braga). Professora Adjunta no Instituto de Estudos Superiores de Fafe (IESF). Investigadora do CIDI-IESF Instituto de Estudos Superiores de Fafe. Presidente do Conselho Pedagógico do IESF. Avaliadora externa do IGEC- Inspeção Geral do Ensino e Ciência, Portugal. Perita da ANQEP. Subdiretora Executiva da Cátedra da Unesco da Educação, Juventude e Desporto em Portugal. Coordenadora de dois Projetos com Escolas Portuguesas em África. Membro da Comissão Organizadora do Congresso Internacional Ibero Americano de Investigação Qualitativa (CIAIQ). Membro de Comissões científicas de 3 Congressos Nacionais e 5 Internacionais e membro da comissão editorial de 3 revistas estrangeiras da área da educação, gestão e ambiente. Professora Adjunta do Instituto de Estudos Superiores de Fafe, Portugal. E-mail: susanaemiliasa@gmail.com



Tadeu Pereira dos Santos

Docente da Universidade Federal de Rondônia-Campus Rolim de Moura. Pós Doutor em História, Doutor e Mestre em História.



Vandeir José da Silva

Doutorando em História, Programa Doutoral HERITAS- Estudos de Património pela Universidade de Évora/Universidade de Lisboa, Portugal. Membro Integrado do CIDEHUS UID/HIS/00057/2013 (POCI-01-0145-FEDER-007702) – UE, Centro Interdisciplinar de História, Culturas e Sociedades da Universidade de Évora UID/HIS/00057/2013 (POCI-01-0145-FEDER-007702). Bolseiro FCT. CIÊNCIA ID - 3114-BBE8-05F0. Mestre em História Cultural pela UnB, Universidade de Brasília. Membro do projeto de pesquisa Educação, História, Memória e Cultura em Diferentes Espaços Sociais da PUC, Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: vandeirj@hotmail.com

