

Artur César Isaia  
Cleusa Maria Gomes Graebin  
Douglas Eidt  
Gabriela Oliveira Elesbão  
Gabielli Lucas

Giovanna Adam Ferreira  
Jamly Veit Scheffer  
Leonel Valdenir Moraes  
Nielly da Silva Pastelletto  
Tatiana Vargas Maia  
(Orgs.)



# História, Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras

Volume 2



É com satisfação que levamos a público esta obra, da qual fazem parte os trabalhos de pesquisadores, professores e alunos, que juntos participaram de mais uma edição dos eventos IV Colóquio Discente do Curso de História e III Colóquio Internacional Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras. A alegria é enorme ao vermos docentes e discentes da Universidade LaSalle e de outras Instituições de Ensino Superior, irmanados em uma produção científica, sem dúvida comprometida com um projeto mais amplo de construção de uma sociedade mais igualitária, justa e fraterna. Os dois eventos mobilizaram a comunidade acadêmica de forma muito positiva. Discentes despertaram para pesquisa, outros tiveram a oportunidade de continuá-las; professores divulgaram seus projetos de pesquisa em uma situação diferente da sala de aula. Ambos, agora têm a oportunidade de publicizar os frutos de seu trabalho através deste livro. Os trabalhos aqui apresentados contemplam uma grande diversidade temática e teórica, fornecendo um panorama das pesquisas realizadas, tanto na Universidade LaSalle quanto em outras instituições aqui representadas. Temos a certeza de que este evento e este livro colaborarão sobremaneira para que um número maior de pesquisadores some-se a nós nas futuras edições. Ao público leitor, desejamos uma boa e proveitosa leitura.



**História, Cultura e  
Religiosidades  
Afro-Brasileiras**



IV Colóquio Discente do curso  
de História e  
III Colóquio Internacional de  
Cultura e Religiosidades  
Afro-brasileiras

# História, Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras

Volume 2

**Organizadores:**

Artur César Isaia

Cleusa Maria Gomes Graebin

Douglas Eidt

Gabriela Oliveira Elesbão

Gabrielli Lucas

Giovanna Adam Ferreira

Jamily Veit Scheffer

Leonel Valdenir Moraes

Nielly da Silva Pastelletto

Tatiana Vargas Maia



**Diagramação e capa:** Lucas Margoni

**Arte de capa:** Brasil: DNA África.

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)  
[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

ISAIA, Artur César; et al (Org.)

História, Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras: volume 2 [recurso eletrônico] / Artur César Isaia; et al (Org.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

221 p.

ISBN - 978-85-5696-538-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. História. 2. Religiosidade. 3. Cultura. 4. Religiosidade Afro-Brasileira. I. Título.

---

CDD: 900

Índices para catálogo sistemático:

1. História 900

# Sumário

<b>Apresentação .....</b>	<b>11</b>
<b>1.....</b>	<b>13</b>
<b>A carta magna da Umbanda: um documento em defesa de uma agenda inclusiva</b>	
Artur Cesar Isaia	
<b>2 .....</b>	<b>21</b>
<b>A relação do orçamento municipal com a efetivação do plano de carreira do magistério</b>	
Carlos Evandro Schneider	
<b>3 .....</b>	<b>29</b>
<b>Sobre o direito à memória e à negritude: o “ser negro” no Brasil</b>	
Cleusa Maria Gomes Graebin	
Cristian Graebin	
<b>4 .....</b>	<b>37</b>
<b>A festa à Iemanjá de Tramandaí em seus aspectos gerais</b>	
Dandara Rodrigues Dorneles	
<b>5 .....</b>	<b>45</b>
<b>História da grande Porto Alegre: configuração territorial e dinâmica urbana em um século (1870-1970)</b>	
Danielle Heberle Viegas	
<b>6 .....</b>	<b>53</b>
<b>Os esmaltes heráldicos do armorial <i>Toison d’Or</i> como representações das virtudes teologais e cardeais lulianas</b>	
Diego Apellaniz Borba	
<b>7 .....</b>	<b>63</b>
<b>O incidente Katherine Dunham e sua influência na promulgação da Lei Afonso Arinos: reflexos na mídia impressa e nas relações raciais no Brasil do início dos anos 1950</b>	
Edison Luis Amaral de Moura	

8.....	71
<b>A proposal for the understanding of German forest colonization in Southern Brazil through property rights and (de)regulation</b>	
Eduardo Relly	
9.....	79
<b>Macumba e imigração urbana em Roger Bastide</b>	
Gabriel Casagrande Lazzari	
10 .....	85
<b>Joaquim Pedro de Alcantara Dourado: trajetória docente no oitocentos</b>	
Gabriela Portela Moreira	
11.....	93
<b>A capacidade absorptiva como instrumento de conversão do conhecimento adquirido pelos indivíduos no ambiente de negócios em estratégias organizacionais</b>	
Gelson Luiz Benatti	
Kézia Andrade da Silva Schmitt Ventura	
12.....	99
<b>Religiões Afro- Brasileiras: memória e negociações de identidades</b>	
Gerson Machado	
13.....	107
<b>Memória cultural, rituais e simbolismos Afro-Americanos em duas obras em quadrinhos</b>	
Guilherme Sfredo Miorando	
14 .....	119
<b>Estrella do Sul: família e eleições na conjuntura da constituinte de 1934</b>	
Jamily Veit Scheffer	
15.....	131
<b>O mercado de trabalho nas atividades de organizações religiosas: considerações iniciais</b>	
Judite Sanson de Bem	
Moisés Waismann	
16.....	141
<b>Desenhos de um tempo: azulejos pombalinos, onde o barroco e o rococó se encontram</b>	
Juliane Petry Panozzo Cescon	



17.....	147
<b>Cerimônia em memória dos povos negros e índios que participaram da construção da região sul: amalgama religioso e cultural</b>	
Marcos Garcez	
 18 .....	 155
<b>Capital cultural construindo o <i>habitus</i> religioso</b>	
Margarete Panerai Araújo	
Moisés Waismann	
 19.....	 165
<b>Bastide e as macumbas: um olhar macrosociológico</b>	
Mateus Felipe Martins Brum	
 20.....	 171
<b>Relações interétnicas: estratégias de sobrevivências e os conflitos entre imigrantes italianos, seus descendentes e negros no sul do Brasil (1899-1914)</b>	
Norton Neves	
 21.....	 179
<b>Velhos e novos tempos de intolerância religiosa...</b>	
Pedro Paulo Amorim	
 22 .....	 189
<b>Manifesto integralista: texto e contexto de um documento contestador</b>	
Rodrigo Galves Crivella	
 23.....	 195
<b>O trabalhismo em disputa: Loureiro da Silva, as eleições de 1958 e os embates no interior da seção gaúcha do PTB</b>	
Samuel da Silva Alves	
 24.....	 203
<b>(Re)Memorando a ancestralidade: a oralidade e a hierarquia em um Terreiro/Barracão de Candomblé</b>	
Sandro Rodrigues da Silva	
 25.....	 215
<b>O Ubuntu e sua presença nos espaços umbandistas</b>	
Wagner dos Santos Chagas	



## **Apresentação**

É com satisfação que levamos a público esta obra, da qual fazem parte os trabalhos de pesquisadores, professores e alunos, que juntos participaram de mais uma edição dos eventos IV Colóquio Discente do Curso de História e III Colóquio Internacional Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras.

A alegria é enorme ao vermos docentes e discentes da Universidade LaSalle e de outras Instituições de Ensino Superior, irmanados em uma produção científica, sem dúvida comprometida com um projeto mais amplo de construção de uma sociedade mais igualitária, justa e fraterna.

Os dois eventos mobilizaram a comunidade acadêmica de forma muito positiva. Discentes despertaram para pesquisa, outros tiveram a oportunidade de continuá-las; professores divulgaram seus projetos de pesquisa em uma situação diferente da sala de aula. Ambos, agora têm a oportunidade de publicizar os frutos de seu trabalho através deste livro.

Os trabalhos aqui apresentados contemplam uma grande diversidade temática e teórica, fornecendo um panorama das pesquisas realizadas, tanto na Universidade LaSalle quanto em outras instituições aqui representadas.

Temos a certeza de que este evento e este livro colaborarão sobremaneira para que um número maior de pesquisadores some-se a nós nas futuras edições. Ao público leitor, desejamos uma boa e proveitosa leitura.

Os organizadores



## **A carta magna da Umbanda: um documento em defesa de uma agenda inclusiva**

*Artur Cesar Isaia*

A Carta Magna da Umbanda foi um documento elaborado por um grupo de líderes umbandistas em 2016, na tentativa de explicitar a posição da religião frente a questões que iam dos direitos humanos à ecologia. Surgiu a partir de um projeto mais amplo defendido por Ortiz Belo de Souza, no sentido de atualizar o posicionamento da Umbanda e possibilitar um diálogo efetivo com a sociedade civil e com as esferas de poder. Assim, Pai Ortiz, como é conhecido entre os umbandistas fundou o Movimento Político Umbandista (MPU). Este movimento veio a público em 2012 visando possibilitar a discussão e a organização política entre os umbandistas. O movimento aparecia integrando a estratégia de organizar politicamente os umbandistas e levar ao parlamento candidatos afinados com “Sacerdotes de Umbanda e Candomblé” (MOVIMENTO, 2016). O MPU será o embrião da futura Carta Magna da Umbanda.

Dada à importância dos temas, cujo posicionamento os representantes da Umbanda tentam explicitar neste documento, penso que o seu estudo e divulgação mereçam uma atenção especial por parte de todos os que investigam as religiões no Brasil, seu relacionamento com as lutas políticas e a afirmação dos direitos humanos. Por outro lado, o documento é indiciário de uma postura, não apenas intrarreligiosa, mas claramente voltada para a macropolítica da atualidade. O documento se insere em uma

conjuntura na qual constantemente as religiões são interpeladas pelas perplexidades de homens e mulheres, que vivenciam um momento caracterizado pela “aceleração do tempo” (KOSELLECK, 2006), no qual certezas milenares transformam-se em polêmicas e dúvidas existenciais.

Como era de esperar-se em um documento proposto por uma religião afro-brasileira, a Carta Magna dedica especial interesse no que concerne aos preconceitos, ocupando destaque a questão do chamado “preconceito racial”:

A Umbanda não aceita o preconceito étnico e racial. O preconceito racial é antes de tudo, uma demonstração de atraso espiritual e desconhecimento das Leis Divinas. Aquele que diminui ou persegue o irmão pela cor da pele ou por qualquer outra característica étnica, viola a regra de ouro presente nas mais diversas tradições espirituais e religiosas (CARTA, 2012).

Procurando explicitar o posicionamento da Umbanda sobre temas próximos à representatividade política da religião, dos direitos humanos, da política ambiental, entre outros, é que a ideia de uma Carta Magna emerge das discussões do MPU (SOUZA, 2017). A proposta era oficializar o documento em um Congresso Nacional de Umbanda, que se realizou na Câmara Municipal de São Paulo, em agosto de 2013.

Um diferencial da Carta Magna, em comparação a outros documentos exarados de representantes umbandistas diz respeito ao seu caráter inclusivo no tocante ao reconhecimento das uniões homoafetivas, às diversidades de gênero e, conseqüentemente, à pluralidade de modelos familiares (CARTA, 2012).

O documento reconhece o casamento religioso como um sacramento, contudo prevê também a possibilidade de matrimônio e, conseqüentemente, de formação de uma nova família, aos divorciados. O casamento é encarado no documento como base da organização familiar, sendo irrelevante a heterossexualidade, a homossexualidade, a bissexualidade, a transexualidade e a

intersexualidade dos consortes: “Reservamos a todos, direitos iguais de matrimônio, respeitando a orientação sexual de cada um” (CARTA, 2012). Igualmente, a Carta Magna prescreve, frente à questão da adoção, iguais direitos entre “pais e mães heterossexuais, homossexuais, bissexuais, transexuais e intersexuais” (CARTA, 2012). A relação existente entre as chamadas minorias sociais aparece no depoimento do Babalorixá Magno Constantino a respeito da Carta Magna da Umbanda. O referido sacerdote traça balizas identitárias para a Umbanda como uma religião essencialmente próxima a essas minorias, o que demandaria um posicionamento claro da religião frente às mesmas (SOUZA, 2017).

Igualmente, a Carta Magna da Umbanda quis tornar claro o posicionamento da religião frente às questões que gravitam em torno dos fundamentos religiosos da vida. Sendo assim, posicionou-se frente ao aborto, à eutanásia e à pena de morte. Frente a todos esses assuntos o posicionamento da Carta Magna da Umbanda é contrário, por enxergá-los como atentados contra o direito à vida, pois “só o criador, através da Sua, Onisciência, Onipresença, e Onipotência, sabe o momento do desenlace carnal de qualquer indivíduo” (CARTA, 2012). Em relação ao direito à vida do nascituro, o documento considera-o inviolável desde o momento da sua concepção. Por outro lado, o controle da natalidade é incentivado como uma questão de foro íntimo, incluindo a escolha dos meios contraceptivos, vistos “como um modo de proteger a vida” (Carta, 2012). Ainda em relação aos contraceptivos, claramente cita o uso de preservativos. Esses não são vistos meramente como contraceptivos, mas como formas de evitarem as doenças sexualmente transmissíveis (DST). Com isso o documento claramente adota um posicionamento voltado para uma leitura positiva do prazer sexual, não o subordinando à procriação, conforme aparece no ocidente, desde o período clássico, com Aristóteles (ZILLES, 2009). Na esteira da biologia aristotélica, os teólogos cristãos partiram para a condenação dos

atos considerados contrários à natureza (não praticados com o fim de procriação) e a aceitação daqueles considerados segundo a natureza (praticados com o fim de procriação) (ZILLES, 2009).

A Carta Magna da Umbanda parece ir ao encontro das características apontadas por Natividade e Oliveira (2007) ao campo religioso afro-brasileiro, no sentido de uma maior flexibilização da moral sexual. As explícitas menções do documento em relação à aceitação de novos modelos familiares, bem como do comportamento homossexual, transexual, bissexual e intersexual acenam nesta direção. Especificamente sobre o tema da presença homossexual nas religiões afro-brasileiras existe uma literatura já bem considerável, desde o trabalho pioneiro de Ruth Landes (1967). Neste sentido, Monique Augras, estudando as regras, preceitos e interdições no campo afro-brasileiro, defende que, mais do que um sistema fechado de enunciações, há que se atender as modulações cotidianas da vontade dos Orixás: “Vale dizer, o que importa não é a cega obediência aos preceitos, o fundamental é atender à vontade dos deuses” (AUGRAS, 2011, p.175). Essa flexibilização comportamental existente na Carta Magna da Umbanda seria impensável em um documento como os Anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, completamente refratário ao passado africano e totalmente voltado para o atendimento aos códigos simbólicos e objetivos vigentes na primeira metade do século XX (ISAIA, 2009). Aliado a esses posicionamentos, o documento considera a laicidade do estado o princípio fundamental para o atendimento às demandas de uma sociedade plural.

Outra questão importante, relacionada aos direitos humanos e às regras de convivência social, aparece na Carta Magna, ao referir-se à característica ecológica da Umbanda. Neste sentido, o documento, no seu Preâmbulo, mostra a Umbanda como uma religião “cristã, natural e ecológica” (CARTA, 2012). Não apenas encara a defesa do meio ambiente como prioridade, tendo em vista que a terra é a casa comum de todos, como explicita a



ligação estreita que deve existir entre o culto aos Orixás, aos Ancestrais e à natureza.

Fica clara na leitura do documento a sua relação com a perspectiva holista e globalista capitaneada pela ONU (IANNI, 2001; HENDERSON, 2003), no sentido de pensar uma comunidade mundial, regida, entre outros critérios, pelas exigências de uma harmonia entre homem e meio ambiente; projeto estreitamente ligado ao de uma reformulação religiosa, com o fim dos particularismos de crença.

Ainda sobre a ligação entre a defesa do meio ambiente, e as características intrínsecas à Umbanda, com a prescrição de “trabalhos” nas matas, cachoeiras, mares, rios, entre outros recursos naturais, o documento prescreve a necessidade do uso de materiais biodegradáveis (CARTA, 2012). Desta forma, o documento não apenas aprofunda sua defesa da ecologia, quanto adentra em uma questão extremamente atual, relacionando política de direitos humanos e direito ao ambiente. Esta ligação é outro ponto comum entre a Carta Magna da Umbanda e documentos exarados pela ONU, como por exemplo, a Declaração de Estocolmo de 1972 (DECLARATION, 2018). Neste documento, explicita-se a defesa da vida em um planeta sadio como um direito humano fundamental, passível de ações concretas por parte dos estados membros, articulando-se com a Agenda 21, assinada no Rio de Janeiro, em 1992 (CONFERÊNCIA, 1995).

## Referências

AUGRAS, Monique. Quzilias e Preceitos. Transgressões, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Culto aos Orixás. Voduns e Ancestrais nas Religiões Afro-Brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CARTA MAGNA DA UMBANDA (s.n.t), 2012. (Arquivo Pessoal Marne Franco Rosa).

CONFERÊNCIA DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE O MEIO AMBIENTE E O DESENVOLVIMENTO. *Agenda 21*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1995.

DECLARATION OF THE UNITED NATIONS CONFERENCE ON THE HUMAN ENVIRONMENT. Disponível em:  
<[https://mwvlw.rlp.de/fileadmin/mwkel/Abteilung\\_2/8206/06\\_Nachhaltigkeit\\_global/1972\\_Stockholm\\_Erklaerung\\_en.pdf](https://mwvlw.rlp.de/fileadmin/mwkel/Abteilung_2/8206/06_Nachhaltigkeit_global/1972_Stockholm_Erklaerung_en.pdf)> Acesso 30/03/2018.

DOCUMENTO OFICIAL PARA A RELIGIÃO DE UMBANDA CARTA MAGNA INTERNACIONAL DA UMBANDA (s.n.t), 2012. (Arquivo Pessoal Marne Franco Rosa).

HENDERSON, Hazel. *Além da Globalização*. Modelando uma economia sustentável. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2003.

IANNI, Otávio. *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

ISAIA, Artur Cesar. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. *Fênix. Revista de História e Estudos Culturais*, 9(3): 1-22, 2012.

\_\_\_\_\_. O outro lado da repressão: a Umbanda em tempos de Estado Novo. In: \_\_\_\_\_. *Crenças, sacralidades e religiosidades*. Entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

MOVIMENTO POLÍTICO UMBANDISTA. Disponível em:  
<<http://movimentopoliticoumbandista.blogspot.com.br/>> Acesso: 20/05/2016.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro de. *Religião e intolerância à homossexualidade*. Tendências contemporâneas no Brasil. In: SILVA, Wagner Gonçalves da. *Intolerância Religiosa*. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da USP, 2007.

ROSA, Marme Franco. *Entrevista*. Balneário Camboriú, 30, mai, 2016. Arquivo do Autor (A/A).

SILVA, Wagner Gonçalves da. Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais. *Cadernos de Campo*. (20): 295-303, 2011.

SOUZA, Ortiz Belo de et al. *Carta Magna da Umbanda*. Disponível em: <<http://www.cartamagnadaumbanda.com.br/wp-content/uploads/2017/06/carta-completa.pdf> > Acesso: 20/11/2017.

ZILLES, Urbano. Visão cristã da sexualidade humana. *Teocomunicação*. 39(3): 336-350, 2009.



## **A relação do orçamento municipal com a efetivação do plano de carreira do magistério**

*Carlos Evandro Schneider<sup>1</sup>*

### **Introdução**

O desenvolvimento da Administração pública, passa diretamente pela qualidade da formação e preparo daqueles que atendem às demandas práticas da sociedade, àqueles que atendem no balcão e precisam dar uma orientação correta, àqueles que fazem a manutenção da via pública e devem utilizar o mínimo de recursos necessários para fazer

o melhor trabalho possível. Cada cidadão trata a Administração Pública de forma a atender seus anseios individuais, e não aos da sociedade. Neste sentido, na complexidade das arenas de política, as relações de poder existentes se sobrepõem e subjugam os mais fracos em busca do interesse próprio. (WERLE, ANDRADE, SCHNEIDER, 2009).

Tendo como pressuposto que quanto mais "for pedido" ao setor público, maior a demanda de recursos a serem providenciados este trabalho tem por objetivo investigar a relação entre captação e retenção de bons professores através de uma

---

<sup>1</sup> Pedagogo com habilitação em Gestão e Supervisão de Processos Educativos, pela UNISINOS. Especialista em Gestão Escolar, pelo Centro Universitário Barão de Mauá de Ribeirão Preto/SP. Especialista em Gestão Pública, pela FESL. Mestrando em Memória Social e Bens Culturais pela UNILASALLE. E-mail do autor: carlos.201820425@unilasalle.edu.br. Orientadora: Profa. Dra. Patrícia Kayser Vargas Mangan. Doutora em Engenharia de Sistemas e Computação.

gestão pública democrática de fato e não de conceito, os Professores participam ativamente da construção deste, o vencimento é adequado, o Plano de Carreira é bem estruturado e bem executado, o docente tende a justificar sua permanência, por outros motivos que não somente a remuneração.

### **Metodologia e fontes**

A metodologia adotada para o desenvolvimento desta investigação é pesquisa bibliográfica e documental. A escolha dos textos acompanhou o desenvolvimento desta proposta de forma a fundamentar a escrita do autor, já que este traz elementos dos diversos locais pelos quais trabalhou. Os dados secundários apresentados são oriundos de uma análise quantitativa obtidos do MEC (2009) e Dutra Júnior (2000).

É importante ter em mente que, para a qualificação da prestação de serviços há a necessidade de qualificação, daí a necessidade que o campo de estudos da Administração Pública, então apresenta-se Rua (2018) que escreve sobre as dificuldades e potencialidades de operacionalização do sistema público como um todo.

Como as arenas de política da revisão salarial em geral dificilmente apresentam consenso, é possível, através de Peter Senge elencar formas de motivação para além do retorno financeiro e Abreu (2001) que destaca a importância de um grupo de colaboradores estável: “[...], servidores concursados têm melhor competência técnica, mais autonomia e permanecem por tempo maior [...] no serviço público, enquanto servidores admitidos sem concurso são vulneráveis a pressões político-partidárias e mais transitórios, podendo ser substituídos. [...]” (p. 19).

## Resultados e discussão

Tendo por base o exposto nas seções anteriores, a operacionalização da burocracia depende, em primeiro lugar, do controle que o político tem sobre os agentes públicos. Caso o administrador do mandato vigente não for qualificado o suficiente para lidar com os embates internos movidos pelos seus subordinados, há uma grande chance de que os jogos de poder e de influência que cada grupo tem, acabe por prejudicar o andamento da estrutura estatal. Até porque

[...] sabe-se que uma afirmativa expressa na lei pode não receber expressão operacional, pode tornar-se inoperante pela inércia dos que teriam a responsabilidade de a implementar ou pode ser suplantada por forças e interesses contrários, que, num determinado momento histórico, conseguem se articular e formular-se, assumindo formas operacionais. [...] Mesmo que os textos legais sejam produzidos por negociação, avaliação, reescrita e passem por diferentes comissões, avaliações técnicas, legislativas, consulta a associações e grupos, quando são recortados, acrescidos, substituídos, seu conteúdo revela uma intenção estruturadora. [...]. (WERLE, ANDRADE, SCHNEIDER, 2009, p. 444s).

É possível apoiar-se nas palavras de Rua (2018), quando ela defende que, para a construção de um aparato estatal adequado aos anseios e demandas da sociedade, é necessário o controle do orçamento e investimento na qualificação e monitoramento dos servidores públicos a fim de que o investimento financeiro justifique sua aplicação.

Quando se fala de um Plano de Carreira do Magistério, é necessário levar a consideração a realidade local e o impacto financeiro que ele causa nas finanças municipais. O percentual da folha de pagamento dos Professores ideal, gira em torno de 70%. Assim, o gestor já tem seu primeiro entrave, fazer com que o magistério, que consome a maior parte da folha, tenha uma

relação com os demais cargos que compõem a estrutura pública.

Primeiro, é necessário saber as fontes que irão compor o “caixa” da Secretaria de Educação, e elas devem estar previstas no PPA, na LDO e na LOA. O ideal é que todos estes mecanismos sejam discutidos e montados democraticamente entre o chefe do executivo e seus subordinados. Com relação à montagem da peça orçamentária, exemplifica-se pelo esclarecimento de CABRAL (2017):

- É muito importante, também, a secretaria municipal de educação ter autonomia na definição e execução dos investimentos em educação, afirmação feita também pelo prefeito. [...]
- é essencial que o PPA contemple as demandas [...] da secretaria municipal de educação, e da sociedade civil;
  - as ações devem ser cumpridas de acordo com o planejado, conforme o que a lei determina, pois os órgãos de controle, [...] farão o acompanhamento e o monitoramento do PPA, LDO e LOA;
  - cada centavo gasto em educação deve ser de conhecimento e passar pelo crivo do Dirigente Municipal de Educação.

Também é necessário estabelecer a diferença entre vencimento e remuneração: “Além do salário ou vencimento, retribuição pecuniária pelo exercício de [...] cargo público, o profissional pode receber vantagens que, somadas ao salário ou vencimento, totalizam sua remuneração. [...]”. (DUTRA JÚNIOR, 2000, p. 114). A Lei Federal nº 11.738, de 16 de julho de 2018, estabelece em seu artigo 3º, parágrafo 2º, o que é o Piso Salarial Profissional Nacional (PSPN). (BRASIL, 2009).

Os valores que são acrescidos ao vencimento são os adicionais, gratificações, e as indenizações. Principalmente para garantir a saúde do Fundo Previdenciário a que os Professores estiverem vinculados, que indenizações e gratificações são retribuições pecuniárias de caráter extraordinários, estipuladas com período de tempo fixo e, portanto, transitórias. Assim sendo elas não serão incorporadas à remuneração para fins



previdenciários. Os adicionais, estes sim, são de caráter permanente e devem ser incorporados à remuneração, inclusive para os cálculos de benefícios previdenciários.

A transparência é sempre um bom caminho, é visível que, quando o interessado participa dos processos decisórios ele tende a trabalhar em prol da coletividade. Embora pareça estranho para alguns, os órgãos colegiados de deliberação podem trazer benefícios significativos para situações nas quais não é possível atingir a remuneração satisfatória:

Quando perguntamos às pessoas como é a experiência de fazer parte de uma excelente equipe, o que destacam é o significado dessa experiência. As pessoas falam em fazer parte de algo maior do que elas mesmas, de estarem conectadas, de serem produtivas. Fica bastante claro que, para muitas delas, suas experiências como parte de equipes realmente excelentes sobressaem como períodos singulares, vividos ao máximo. (SENGE, 2004, p. 40).

Até porque nem sempre o orçamento municipal é compatível a demanda da folha de pagamento. Neste sentido, é importante que todos façam parte da discussão do orçamento, sem culpar um ou outro setor. Assim, será possível formar uma equipe de trabalho capaz de gerir o município de forma a contemplar a maioria dos interesses dos envolvidos.

### **Considerações finais**

O ponto de equilíbrio é bastante delicado, a sugestão é que a equipe de trabalho do dirigente municipal de educação tenha pessoas competentes, que entendam como funciona o orçamento, o fundo previdenciário, as verbas disponíveis e onde podem ser investidas. Quase que tornando a Secretaria Municipal de Educação uma autarquia.

Com base no que foi visto, a remuneração dos Professores

deve atender os preceitos constitucionais, ser atrativa para atrair talentos da área, pois isso impacta diretamente na qualidade dos processos de ensino e aprendizagem e eleva os índices, e que seja bem estruturada para que os talentos sejam “retidos” dentro da sala de aula, ou seja, sair da sala de aula não pode significar um aumento salarial significativo a ponto de que todos queiram trabalhar o mínimo para “sair” da sala de aula e ganhar o máximo. As vantagens e benefícios devem ser proporcionais para que cada profissional possa desempenhar o seu melhor em um setor que construa um conjunto eficiente e eficaz, tanto do ponto de vista do profissionalismo como do econômico. (BRASIL, 2009).

Com relação ao salário, ainda, é sumamente importante que se discuta a lei do PSPN para um entendimento básico. A discussão da lei iniciou logo após a aprovação da última Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional e foi aprovada no dia 19 de dezembro de 2006, exatamente uma década depois, devido ao fato de haver uma divergência na interpretação da Constituição Federal.

E, somente após a alteração do texto constitucional é que conseguiu levar-se a cabo a implementação da lei do piso. Acontece que a fórmula do cálculo do valor do piso nacional é uma dor de cabeça para os dirigentes municipais, visto que ela não acompanha os índices habitualmente usados nas revisões salarial dos funcionários públicos em geral:

Assim sendo, vai depender ainda mais da habilidade do gestor de colocar “todos os direitos” do quadro de magistério dentro dos 60% estipulados pelo FUNDEB, até porque a relação do valor recebido em lugares mais desenvolvidos tende a ter menor impacto do que nos locais menos favorecidos, nos quais o próprio orçamento ficaria inviabilizado. (DUTRA JÚNIOR, 2000).

Claro que agora está-se em busca da implementação da

Meta 17 do Plano Nacional de Educação<sup>2</sup>, mas mesmo assim, constitui uma dificuldade financeira de alta complexidade que vai se agravando com o passar dos anos. Dutra Júnior (2000) defende que os salários sejam divididos em 30% de adicionais (incorporáveis aos proventos para fins previdenciários), 20% de gratificações (incorporáveis), e 50% pela evolução e atualização profissional do Professor – progressão vertical e horizontal (incorporáveis).

Baseado nisso, o dirigente municipal pode ter um norte de para onde seguir, sempre com o pensamento de que se o vencimento inicial for muito baixo não terá condições de prospectar bons profissionais, se não tiver uma boa estrutura a longo prazo não terá condições de reter bons profissionais. Além disso, é preciso blindar a dispersão salarial para que não haja surpresas futuramente.

Enfim, o orçamento para a Educação, aliado aos recursos do FUNDEB, não pode ficar engessado a ponto de ser possível investir em áreas estratégicas para a melhoria constante da qualidade da Educação Básica, entretanto, o gestor municipal deve ter em mente que este é um servidor com prerrogativas constitucionais, diversas dos demais servidores, a serem observadas visando o bom andamento de toda a estrutura pública.

## **Referências bibliográficas**

ABREU, Mariza Vasques de. Progestão: como desenvolver a gestão dos servidores na escola? Brasília: CONSED, 2001.

BRASIL. Câmara de Educação Básica. Parecer CNE/CEB nº 09, de 02 de abril de 2009. Revisão da Resolução CNE/CEB nº 3/97, que fixa Diretrizes

---

<sup>2</sup> “[...] valorizar os (as) profissionais do magistério das redes públicas de educação básica de forma a equiparar seu rendimento médio ao dos (as) demais profissionais com escolaridade equivalente, até o final do sexto ano de vigência deste PNE.” (BRASIL, 2014).

para os Novos Planos de Carreira e de Remuneração para o Magistério dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios. Parecer nº 09/09. Brasília, DF, 29 mai. 2009. Disponível em: [http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pcebo09\\_09.pdf](http://portal.mec.gov.br/dmdocuments/pcebo09_09.pdf). Acesso em: 15 set. 2018.

CABRAL, Manuelina Martins da Silva Arantes. O planejamento orçamentário municipal e a Educação. 2017. Disponível em: <https://undime.org.br/noticia/05-05-2017-16-36-0-planejamento-orcamentario-municipal-e-a-educacao>. Acesso em: 05 set. 2018.

DUTRA JÚNIOR, Adhemar F. et al. Plano de carreira e remuneração do Magistério Público: LDB, FUNDEF, diretrizes nacionais e nova concepção de carreira. Brasília: Mec, Fundescola, 2000. 234p. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002349.pdf>. Acesso em: 24 jun. 2018.

RUA, Maria das Graças. Desafios da administração pública brasileira: governança, autonomia, neutralidade. Revista do Serviço Público, Brasília, v. 48, n. 3, p.133-152, set. 2018. Quadrimestral. Disponível em: <https://revista.enap.gov.br/index.php/RSP/issue/view/74>. Acesso em: 15 ago. 2018.

SENGE, Peter M. A quinta disciplina. São Paulo: Best Seller, 2004, 17.ed..

WERLE, Flávia Obino Corrêa; ANDRADE, Alenis Cleusa de; SCHNEIDER, Carlos Evandro (Ed.). Funcionários da educação pública: a concepção dos municípios. Retratos da Escola: Funcionário de Escola: identidade e profissionalização, Brasília, v. 3, n. 5, p.437-449, dez. 2009. Semestral. Disponível em: [www.esforce.org.br/index.php/semestral/article/download/34/194](http://www.esforce.org.br/index.php/semestral/article/download/34/194). Acesso em: 19 out. 2014.

## Sobre o direito à memória e à negritude: o “ser negro” no Brasil

*Cleusa Maria Gomes Graebin<sup>1</sup>*

*Cristian Graebin<sup>2</sup>*

Encontrei minhas origens  
em velhos arquivos  
..... livros  
encontrei  
em malditos objetos  
troncos e grillhetas  
[...] encontrei minhas origens  
na cor de minha pele  
nos lanhos de minha alma  
em mim  
em minha gente escura  
em meus heróis altivos  
[...] encontrei-as enfim  
me encontrei

(Oliveira Silveira, 1981)

Iniciamos esta reflexão com um poema de Oliveira Silveira que traz a questão da das subjetividades – do “ser negro”<sup>3</sup> no

---

<sup>1</sup> Doutora e mestre em História (Unisinos). Licenciada em História (Unilasalle). Professora do Curso de História e do PPG em Memória Social e Bens Culturais da Unilasalle. Editora da Mouseion e Coordenadora do Museu Histórico La Salle.

<sup>2</sup> Mestre em Direito (Unilasalle). Bacharel em Direito (UFRGS). Advogado.

Brasil — e sobre o direito à memória, na já longa trajetória dos negros no país, em suas lutas por construção identitária e reconhecimento.

A respeito de reconhecimento, nos apoiamos em Taylor<sup>4</sup>, filósofo canadense, nascido em Montreal em 1931, estudioso do multiculturalismo, identidade e suas expressões. Para este autor, o reconhecimento social está relacionado à autenticidade<sup>5</sup>, a partir de atos de comunicação com o outro com caráter fundamentalmente dialógico. Descobrir a própria identidade e construir subjetividade

[...] significa que eu a negocio por meio do diálogo, parte aberto, parte interno, com o outro. Eis porque o desenvolvimento de um ideal de identidade gerada interiormente dá uma nova importância ao reconhecimento (TAYLOR, 2000, p. 248).

Então, a construção não se dá separada do social, formando-se a partir do encontro dialógico com o outro, sem a necessidade de roteiros predefinidos. Assim, no espaço público, temos de prestar atenção às demandas das formas de identidade historicamente construídas, pois a elas pode ter sido negado não só o reconhecimento, como também o direito à memória, o que pode se constituir em uma forma de opressão (GRAEBIN, 2014).

Taylor (2000) critica uma visão atomizante de sujeito desenvolvendo a ideia de “política da diferença profunda”, ou seja, sobre ser o indivíduo portador de direitos em um “mosaico

---

<sup>3</sup> Utilizamos esta expressão remetendo-a para a construção de subjetividades dos afrodescendentes como acontecimento histórico e como pauta dos direitos humanos no Brasil.

<sup>4</sup> A busca pelas obras de Charles Taylor deu-se a partir de dados do site Charles Taylor Bibliography, disponível em <https://www3.nd.edu/~rabbey1/primarybibbooks.htm>. Não se tem a pretensão de aprofundar reflexões sobre o mesmo, dada a complexidade do seu pensamento. Charles Taylor tem dado relevantes contribuições como, por exemplo, na crise de 1979 quando se instalou no Canadá movimento com impulsos separatistas. Este filósofo participou ativamente nas ações políticas que auxiliaram na manutenção da união da Federação, como também, na renovação das instituições políticas. Sobre dados biográficos de Charles Taylor ver: COSTA, Paolo. **Verso um “ontologia dell’umano**. Antropologia e antropologia filosofica in Charles Taylor. Milano: Unicopli, 2001.

<sup>5</sup> “There is a certain way of being human that is my way. I am called upon to live my life in this way, and not in imitation of anyone else’s” (TAYLOR, 1991, p. 28-29).

cultural”, propondo um novo federalismo, em que sejam garantidas as demandas das comunidades históricas e das novas e o respeito às individualidades. Trata-se de criar um novo nacionalismo que articule as diversidades em torno de objetivos comuns e diferenciados. Taylor fala de diálogo entre culturas em confronto, valorizando uma forma de aproximação progressiva, no que chama de “reconciliar as solidões” (TAYLOR, 1992, p. 36-37).

Os estudos deste autor abrem possibilidades de se pensar a complexidade da realidade em que se vive no Brasil (2018), os caminhos percorridos e ainda a percorrer no sentido de compreender as questões inerentes aos afrodescendentes, que estão relacionadas historicamente e estruturalmente<sup>6</sup> com a desigualdade social, com identidades étnicas (afrodescendente, afro-brasileiro, negro, negritude) e com configurações grupais (quilombolas, comunidades negras não urbanas, favelas e periferias). Em grande parte, embora avanços desde os anos 1980, ainda enfrentamos, em nosso país, situações de discriminação e de racismo.

Ainda, buscando pensar a questão afrodescendente no Brasil, trazemos aportes do movimento pan-africanista, notadamente o conceito de negritude lançado por Aimé Césaire, em torno dos anos 1920, na França, que o explicava como uma “[...] variante cultural do pan-africanismo<sup>7</sup> enquanto consciência coletiva dos negros” (UNESCO, 2010, p. 900-901). A seguir expomos diferentes sentidos atribuídos ao termo.

---

<sup>6</sup> Chama-se a atenção para a diferenciação entre negros e brancos na escolaridade e qualificação para o trabalho, estrutura de emprego e distribuição de renda. Os afro-brasileiros em grande maioria não ocupam um lugar sócio-político-econômico. Sua exclusão, além do caráter econômico também se dá no âmbito da sua nomeação como “perigoso à sociedade”. Ver André (2008).

<sup>7</sup> O pan-africanismo é a teoria e a prática da unidade essencial do mundo africano [...] O pan-africanismo reivindica a unificação do continente africano, e a aliança concreta e progressista com uma diáspora unida. Nem toda diáspora, incidentalmente, se formou durante o tráfico escravista mercantil (NASCIMENTO, 1981, p.73).

Quadro 1 – Sentidos do termo negritude (1980 a 2012)

Obra	Autor(a)/ano	Definição
A questão da negritude	Bernd (1984)	Afirmação de valores dos negros; recuperação do orgulho de ser negro.
O que é negritude	Bernd (1988)	Revolução na literatura e na linguagem valorizando a palavra “negro” e a produção literária dos negros.
Rio Grande do Sul: aspectos da negritude	Triumpho (org.) (1991)	O sentido de negritude implica em assumir uma identidade ou reconhecer-se como negro; exige organização e conscientização de valores, do sentimento de dignidade e construção de autoestima .
Rediscutindo a mestiçagem no Brasil	Kabengele Munanga (2008)	Configuração de identidade negra positiva. Esta identidade passa por uma cor, daí a recuperação da negritude física e cultural.
O ser negro: a construção de subjetividades em afro-brasileiros	André (2008)	Os negros tem história construída a partir de certos determinantes que encaminham para formas de vida ainda direcionadas pela herança escravista e pelas produções sociais e psicológicas decorrentes. Coloca como ponto fulcral a ideologia do branqueamento, da racialização. Coloca o assumir a subjetivação e uma identidade negra como drama humano que perpassa a vida dos afrodescendentes no Brasil.
Negritude: usos e sentidos	Kabengele Munanga (2012)	Concepções tendo em vista de caráter biológico (tudo o que tange a raça e à consciência de pertencimento); psicológico (traços característicos do negro quanto á comportamento, personalidade, emoções); e cultural (afirmação do negro pela sua cultura). Condição permanente no combate para reabilitar os valores negados às culturas negras.

Fonte: Elaborado pelos autores a partir de consulta bibliográfica (2018).

Ao nos ocuparmos sobre as definições de significados e sentidos para o termo negritude exposto no Quadro 1, podemos perceber as relações entre o pensamento de Munanga e Taylor, no que se refere às tensões existentes no encontro entre identidades em contraste. Segundo Munanga (2012), a construção de diálogo passa pela negociação entre diferenças e semelhanças na construção de identidade. Neste sentido, apela para o conceito de reconhecimento de Charles Taylor, o qual indica os problemas que podem advir de um não reconhecimento ou do reconhecimento inadequado que pode levar “o outro” a uma deformação identitária ou a interiorizar uma imagem de inferioridade. Ainda, a falta de



reconhecimento impõe o esquecimento em relação ao “outro”, negando-lhe o direito à memória.

Na década de 1980, no Brasil, no contexto da redemocratização, pós-ditadura civil militar, tomaram força movimentos sociais, que passaram a reivindicar reconhecimento de identidades dando as bases para uma proposta multicultural para o país. Essa se completou na Constituição de 1988 quando pelo artigo 215, o corpo social brasileiro foi considerado de natureza pluricultural e multiétnica. O que ocorria no Brasil pode ser caracterizado como busca de reconhecimento, direito à memória e de cidadania.

No entanto, o que se percebe, quando se investiga o “ser negro” no país, ainda se aborda a identificação do diferente (contempla-o, mas não o vê<sup>8</sup>) e não o reconhecimento das diferenças. Dá-se visibilidade à desigualdade social, o Estado produz políticas compensatórias que visam à igualdade, no plano dos direitos entre os grupos, privilegiando pertencimentos (étnico ou de gênero), mas há pouco debate sobre diversidade cultural no campo das representações sociais e sobre a questão da autenticidade, ou seja, os que foram silenciados, ainda continuam assim, pois quem fala pelos mesmos são os movimentos sociais que, mesmo com a melhor das intenções, ainda os colonizam. Gusmão (1999) comenta que o desafio colocado é o de “ter de reconhecer as diferenças e transformá-las em matéria-prima da compreensão e da solidariedade humana” (1999, p. 43). O que pensam os diferentes sobre si mesmos? Qual é a sua história singular? Que sentidos e significados atribuem ao mundo? É possível fazer do outro o nosso próximo e conhecido e aprendermos e dialogarmos, sem pensar em imposições de um sobre o outro, de quem tem poder ou não?

Dessa maneira, acredita-se que é necessário debates mais amplos sobre nossa humanidade; sobre os processos de construção

---

<sup>8</sup> Conforme Gusmão (1999, p. 43).

de conhecimentos das diversidades culturais a partir das perspectivas delas mesmas e sobre estratégias de reconhecimento; de trânsito sem hierarquização; da discussão que não se reduza à constatação das desigualdades, conflitos e tensões e das políticas de fundo compensatório; enfim, a criação em conjunto de educação para a diversidade, a partir de interação dialógica, “entendida menos como uma atitude de respeito passivo e mais como uma forma de estar no mundo, em que a articulação das diferenças se configura como pré-requisito ao desenvolvimento humano” (BARROS, 2008, p. 22).

“Ser negro” no Brasil e ter sua identidade reconhecida passa por desconstrução de mitos e de concepções de mundo, por construções de memórias que apontem para realidades materiais e simbólicas, pela anunciação de forças vitais, de valores, de dignidades e de reforço de autoestima. Passa por uma efetiva educação para relações étnico-raciais em ambientes formais e não formais de educação e produção de nova historiografia. Verdadeiramente, precisa-se, ainda, de um projeto de sociedade que promova as diferenças, incluindo a todas, sem distinção. Só assim, será possível “ser negro” no Brasil.

## Referências

- ANDRÉ, Maria da Consolação. O Ser Negro: A construção de subjetividades em afro-brasileiros. Brasília: Estações, 2008.
- BARROS, José Márcio. Cultura, diversidade e os desafios e os desafios do desenvolvimento humano. In: \_\_\_\_\_. (Org.). Diversidade cultural. Da proteção à promoção. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- COSTA, Paolo. Verso un'ontologia dell'umano. Antropologia e antropologia filosofica in Charles Taylor. Milano: Unicopli, 2001.
- GRAEBIN, Cleusa M. G.. Cartografando conexões entre as políticas públicas para diversidade cultural no Brasil e no Canadá. Interfaces Brasil/Canadá (Impresso), v. 14, p. 77-101, 2014.

- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Linguagem, cultura e alteridade: imagens do outro. Cadernos de Pesquisa, nº 107, julho/1999. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/cp/n107/n107a02.pdf>
- MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. 12] \_\_\_\_\_. Negritude. Usos e sentidos. São Paulo: Ática, 2012.
- MUNANGA, Kabengele. Diversidade, identidade, etnicidade e cidadania. Palestra. 2012. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Palestra-Kabengele-DIVERSIDADEEtnicidade-Identidade-e-Cidadania.pdf> Acesso em Ago. 18/2018.
- NASCIMENTO, Elisa K. Pan-africanismo na América do Sul. Petrópolis: Vozes, 1981.
- OLIVEIRA SILVEIRA. Encontrei minhas origens. In: Roteiro dos Tantãs. Edição do autor, 1981.
- TAYLOR, C. The politics of Recognition. In D. T. Goldberg (org.), Multiculturalism: a Critical Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- TAYLOR, Charles. A política do reconhecimento. In: \_\_\_\_\_. Argumentos filosóficos. São Paulo: Loyola, 2000, p. 241-274.
- TAYLOR, Charles. Multiculturalismo. Lisboa; instituto Piaget, 1997.
- TAYLOR, Charles. The Ethics of Authenticity. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- TAYLOR, Charles. Rapprocher les solitudes: Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada. Sainte-Foy: Guy Laforest, ed., Les Presses de l'Université Laval, 1992.
- TRIUMPHO, Vera (org.). Rio Grande do Sul: aspectos da negritude. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1991.
- UNESCO. História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935. Editado por Albert Adu Boahen. 2.ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.



## A festa à Iemanjá de Tramandaí em seus aspectos gerais

*Dandara Rodrigues Dorneles<sup>1</sup>*

### Introdução

Iemanjá, um dos orixás mais cultuados no Brasil, é, no panteão afro-brasileiro, a rainha do mar, dona do pensamento, protetora dos marujos e pescadores (ORO; ANJOS, 2009). No Brasil, os cultos ao orixá foram trazidos principalmente pelos povos de origem Iorubá no final do século XVIII. Atualmente, tais homenagens acontecem ao longo de toda costa litorânea brasileira, tendo inclusive se expandido para outros países, como Argentina e Uruguai (VALLADO, 2010).

No Rio Grande do Sul, um grande número de terreiros<sup>2</sup> organizam caravanas que partem de diferentes cidades em direção ao litoral para prestarem homenagens à Rainha do Mar (CORRÊA, 1994; ORO; ANJOS, 2009). Além disso, o estado possui o maior número de adeptos de religiões afro-brasileiras (315.198 mil pessoas)<sup>3</sup>, assim como o maior número de monumentos de

---

<sup>1</sup> Mestranda em Educação - Universidade Federal do Rio Grande do Sul [dandararodrigues.d@gmail.com](mailto:dandararodrigues.d@gmail.com).

<sup>2</sup>Terreiro ou terreira é a designação para o local sagrado e central dos cultos de religiões afro-brasileiras. Também são denominados de centros, casas, ilês, tendas, etc. (NUER, 2017). De acordo com Sodré (1988), o terreiro “afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais.”. (SODRÉ, 1988, p.19).

<sup>3</sup> INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Sistema IBGE de Recuperação Automática – SIDRA. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <

Iemanjá ao longo de sua orla (um total de 12) (PEDROSO, 2014). Apesar desses fatos, o Rio Grande do Sul, ao que tudo indica, apresenta uma realidade de preconceito, discriminação e racismo que nega a presença e expressividade do negro e sua cultura, assim como das religiões de matriz africana no estado (OLIVEN, 1992; ORO, 2008).

Nesse sentido, pensando no reconhecimento das Festas de Iemanjá e de outras práticas afro-religiosas nos municípios litorâneos e no estado do Rio Grande do Sul, na amplitude dos cultos à Iemanjá ao longo do Brasil e nas mobilizações e devoções que tal orixá desencadeia, abordamos a Festa de Iemanjá em Tramandaí. Tal abordagem apresenta alguns dos aspectos constitutivos da festividade (elementos, objetos, pessoas) enquanto parte da cosmologia e multiplicidade da religiosidade afro-brasileira.

## **Metodologia e fontes**

A etnografia, enquanto uma estratégia de pesquisa qualitativa, pode ser, grosso modo, definida como uma tentativa de descrição de um sistema de significados da cultura, modos de vida, ou determinados aspectos dela, visando as particularidades (MARTINS; THEÓPHILO, 2009). Como parte de uma pesquisa em andamento<sup>4</sup>, foi realizado um relato etnográfico da Festa de Iemanjá em Tramandaí, que ocorreu na noite do dia 01 para o dia 02 de fevereiro de 2018. Tal homenagem acontece junto ao monumento de Iemanjá do município, o qual se encontra na orla da praia, próximo à guarita 154. Baseado em Peirano (2014) e Ingold (2011), a etnografia é tomada neste trabalho como a formulação de um conjunto teórico-etnográfico de descrição

---

<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1489>>. Acesso em: 09 de outubro de 2018.

<sup>4</sup> Pesquisa de mestrado realizada pela primeira autora no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Orientador: Luís Henrique Sacchi dos Santos (PPGEdu-UFRGS). Coorientador: José Carlos Gomes dos Anhos (PPGS-UFRGS).

detalhada e sensível através da experiência. Devido aos limites de extensão do manuscrito, o presente texto apresenta uma síntese da etnografia realizada. As discussões são empreendidas em diálogo, principalmente, com os estudos de Oro & Anjos (2009), pois versa acerca de Iemanjá e a religiosidade afro-brasileira no contexto do Rio Grande do Sul.

## **Resultados e discussão: Festa de Iemanjá em Tramandaí**

Dia 01 de fevereiro de 2018, o sol predominante dá lugar a uma noite fresca, típica de verão em Tramandaí. Em espaços destinados ao comércio, diferentes bancas vendem variadas flores, comidas e bebidas, assim como artigos religiosos, imagens, quadros, camisetas personalizadas, carrancas e oferendas. Entre o cordão de dunas está o monumento de Iemanjá, a Rainha do Mar e dona do pensamento, trajada com um manto azul celeste e muitos colares, de frente para as suas águas salgadas e revoltas. Sob seus pés, as oferendas: flores; canjicas; merengues; cocadas; refrigerante; espumante e um zunido de abelhas que se prazem na extasia dessa doçura. Em frente ao monumento, um corredor movimentado se faz pela circulação de pessoas com rosas e barquinhos nas mãos para oferecer.

Iemanjá está presente nas vestes e adornos azuis dos devotos, nas mulheres envoltas por cangas do orixá como se fossem xales, assim como nas mesmas cangas esvoaçando feitas bandeiras em mastros nos “carrinhos” de vendedores ambulantes. Iemanjá se faz presente na imensidão do azul e branco das ondas e suas espumas, nas flores, comidas, velas e enfeites que iluminam, decoram e encadeiam o axé na festividade à Rainha.

Terreiros em caravanas chegavam de diferentes cidades do estado: Porto Alegre; Alvorada; Viamão; Gravataí e Canoas. Rapidamente, grupos de filhos de santo descarregam dos veículos (ônibus e carros) as imagens, gazebos, tambores e todos os objetos necessários para a realização dos ritos. No decorrer da noite,

conforme dia 2 se aproxima, maior é o número de pessoas que se adensa na praia. Os heterogêneos Babalorixás e Iyalorixás<sup>5</sup>, a multiplicidade de formas de preparo das “mesas”<sup>6</sup> para os ritos, toques de tambores, cantos entoados, vestimentas e ritos compõem a festividade. Terreiras, casas, tendas, Ilês, centros e templos (ciganos, umbandistas, espíritas e afros) são exemplos de nomenclaturas dos terreiros presentes e dispostos lado-a-lado na praia, cada um com seu espaço destinado à homenagem, onde, juntos, configuram a grande Festa de Iemanjá.

Além dos filhos de santo dos terreiros presentes, um grande número de frequentadores de outros terreiros, simpatizantes<sup>7</sup> e curiosos, transitam na festa. Idosos de braços dados com pessoas mais jovens, crianças segurando na camisa do adulto responsável, casais de homossexuais de mãos dadas, pessoas negras, brancas, com fenótipo asiático ou descendente de indígenas, vestidos com axós<sup>8</sup>, de turbantes, coroa de flores e outras indumentárias circulam no local.

Faltando quinze minutos para a meia noite, sirenes, fogos de artifício, tambores e holofotes iniciam. Do mar vinha ela, a Grande Mãe. Uma escultura de Iemanjá é carregada sob um andor nas costas de salva-vidas da beira da praia em direção às rodas de terreiros. A multidão de fiéis, com olhos marejados, se aproxima tocando a imagem, lançando flores, entoando canções afro-religiosas, saudações e batendo palmas. Em intensos minutos, a

---

<sup>5</sup> *Babalorixá* e *Iyalorixá* de acordo com a tradução literal do Iorubá quer dizer pai e mãe de santo, respectivamente.

<sup>6</sup> São mesas montadas junto ao chão através de toalhas ou até mesmo altares, onde imagens, comidas, oferendas, flores e outros elementos, serão dispostos em meio a cada roda formada por afro-religiosos em seus cultos.

<sup>7</sup> Entendemos por simpatizantes aqueles que possuem uma religiosidade afetada pelas religiões afro-brasileiras, realizando práticas de oferendas e frequentando terreiros esporadicamente, mas que não assumem um compromisso a ponto de se tornarem filhos de santo. Para maiores discussões consultar Corrêa (1994).

<sup>8</sup> *Axó* de acordo com a tradução literal do Iorubá para *aşo*, quer dizer roupa. É uma vestimenta específica para a participação em ritos de religiões afro-brasileiras.



imagem de Iemanjá passou, o dia 02 de fevereiro chegou e o mar floresceu. Após a meia-noite centenas de fiéis se direcionam ao mar para oferendar. A doçura de Iemanjá se fez presente em cada rosto, assim como sua força em cada batida nos tambores que iniciavam as homenagens evocando Iemanjá nos corpos que lá se incorporavam. Omiô!

\*\*\*

A partir desse breve relato apontamos algumas características registradas na Festa de Iemanjá em Tramandaí de 2018. Dentre as diferentes possibilidades de análise e a densidade presente em cada momento observado, gostaríamos de refletir em torno de alguns aspectos constitutivos da festividade (como pessoas, ritos, objetos e outros elementos) e sua magnitude<sup>9</sup>.

Observamos, através dessa experiência, que as homenagens realizadas à Iemanjá perpassam as divisas físicas dos terreiros se espalhando para outros locais, como para o mar. Segundo Sodré (1988), o espaço sagrado dos terreiros se refaz constantemente, possuindo uma movimentação entre espaços-lugares. Assim, dialogando com Oro e Anjos (2009), Iemanjá move terreiros e corpos, próximos e distantes do litoral, produzindo um evento que ecoa por sua grandeza e intensidade.

Além disso, observamos também, que a Festa de Iemanjá além de congregar numerosos terreiros com diferentes ritos afro-religiosos de variadas cidades do RS, congrega, inclusive, uma heterogeneidade de pessoas inscritas na diferença<sup>10</sup> (pensando em marcadores como classe, gênero, sexualidade, raça/etnia, geração). Nessa direção, Anjos (2008), pensando em uma cosmopolítica de raças, argumenta que “a religiosidade afro-brasileira vem expondo

---

<sup>9</sup> Magnitude enquanto grandeza, amplitude e potência.

<sup>10</sup> Tendo em vista que as *diferenças* que são construídas culturalmente e ao longo do processo histórico nas relações sociais e de poder (GOMES, 2003).

outra possibilidade de articulação das diferenças étnico-raciais” (ANJOS, 2008, p.109), em que as diferenças não se anulam nem fundem, “mas seguem como pluralidades” (ANJOS, 2008, p.80). Tais argumentações são produtivas para pensarmos nas potenciais relações positivas para com a diferença nas Festas de Iemanjá.

Ainda, tal festividade apresenta uma variedade de elementos, flores, canções, alimentos e práticas que desencadeiam intensidades cosmológicas e, de uma certa forma, refletem a multiplicidade que emana da religiosidade afro-brasileira. Uma multiplicidade que, segundo Rabelo (2015, p.251), trata “de uma composição heterogênea que nunca se mostra em sua totalidade, havendo sempre mais forças atuantes no mundo do que aquelas que são objeto explícito de atenção e cuidado”. Uma multiplicidade que compõe dados significados religiosos e sociais correlacionados a divindades e propósitos; que faz terreiro, que faz vida.

A doçura, o feminino, os bons pensamentos, a proteção e o cuidado de uma mãe, da Mãe Iemanjá, se instalam no evento através de elementos. Tais elementos enquanto pessoas, terreiros, ritos e objetos, presentes na Festa em sua multiplicidade, compõem um conjunto heterogêneo que gera intensidades e eclodem Iemanjá. Uma *intensidade do sagrado* que, de acordo com Oro e Anjos (2009), faz presença, percorre corpos e coisas.

### **Considerações finais**

Ainda que de forma incipiente, buscamos refletir neste trabalho acerca da Festa de Iemanjá em Tramandaí, destacando algumas características que a constituem e sua magnitude. Esse território negro (DORNELES, 2018), sob a territorialidade evocada por Iemanjá, agrega uma heterogeneidade de pessoas, terreiros, ritos e forças que compõem o evento. Tal composição reflete as dinâmicas afro-religiosas presentes nos terreiros, assim como uma eminente multiplicidade na religiosidade afro-brasileira, indica uma potência relacional positiva para com o outro e expõe a

habilidade de instalar, ou melhor, de fazer aflorar a força sagrada de Iemanjá na Festa. Tal festividade é acolhedora, energizante; é um tempo-espço para compartilhamentos que dá força, acalenta e faz comunidade entre sujeitos negros e aqueles atravessados por uma ancestralidade africana. Dessa forma, concluímos, de modo sempre provisório, que Iemanjá congrega diferentes elementos compondo a festividade que se instala na cidade de Tramandaí.

## Referências bibliográficas

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. A filosofia política da religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. Debates do NER, v. 9, n. jan/jun, p. 77-96, 2008.
- CORRÊA, Norton Figueiredo. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, A. P. (Ed.). As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. 1ª ed. Porto Alegre: Universidade/UFRGS, 1994. p. 19-46.
- DORNELES, Dandara Rodrigues. Territórios negros em Tramandaí: religiosidades e educação das relações étnico-raciais. (A. Dorneles et al., Eds.). História, Cultura e Religiosidades Afro-brasileiras. Anais. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.
- GOMES, Nilma Lino. Educação e diversidade étnico-cultural\*. In: RAMOS, M. N.; ADÃO, J. M.; BARROS, G. M. N. (Eds.). Diversidade na educação: reflexões e experiências. 1. ed. Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003. p. 67-79.
- INGOLD, Tim. Antropologia não é Etnografia. Tradução e revisão para a língua portuguesa brasileira feita por Caio Fernando Flores Coelho e Rodrigo Ciconet Dornelles, de acordo com texto original publicado em: INGOLD, Tim. Epilogue:—Anthropology is not Ethnography. In: \_\_\_\_\_. Being Alive. Routledg, 2011.
- MARTINS, Gilberto de Andrade; THEÓPHILO, Carlos Renato. Pólo técnico - estratégias de pesquisa. In: Metodologia da Investigação Científica Para Ciências Sociais Aplicadas. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 2009.
- NUER, LEITE, Ilka Boaventura. (Coord) . Territórios do Axé: religiões de matriz

africana em Florianópolis e municípios vizinhos. Florianópolis: Editora UFSC, 2017.

OLIVEN, Ruben George. A Construção Social da Identidade Gaúcha. In: A parte e o todo: a diversidade cultural no Brasil-nação. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 99-132.

ORO, Ari Pedro. As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. Debate, p. 9-23, 2008.

ORO, Ari Pedro; ANJOS, José Carlos Gomes dos. Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre: sincretismo entre Maria e Iemanjá. Porto Alegre: Secretaria Municipal da Cultura e Editora da Cidade, 2009.

PEDROSO, Luís Alberto de Souza. As Iemanjás do Litoral. Tramandaí: Ed. do autor, 2014.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. Horizontes Antropológicos, p. 377-391, 2014.

RABELO, Mirian Cristina Marcilio. O presente de Oxum e a construção da multiplicidade no candomblé. Religião e Sociedade, v. 35, n. 1, p. 237-255, 2015.

SODRÉ, Muniz. O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira. 1. ed. Petrópolis: Vozes Ltda., 1988.

VALLADO, Armando. Iemanjá, a mãe poderosa. Le Monde Diplomatique Brasil, p. 36, fev. 2010.

## **História da grande Porto Alegre: configuração territorial e dinâmica urbana em um século (1870-1970)**

*Danielle Heberle Viegas*<sup>1</sup>

A história da área que hoje atualmente encontram-se institucionalizada sob a nomenclatura de Região Metropolitana de Porto Alegre/RMPA é marcada por processos migratórios e cenários geográficos bastante específicos. Ainda que não de forma coesa e total, identifica-se como marco para a dinâmica urbana da região o ano de 1874, quando foi inaugurada uma linha férrea entre Porto Alegre e São Leopoldo, tão logo estendida até aquela que é hoje a cidade de Novo Hamburgo, em 1876.

A administração da linha férrea era realizada pela empresa *Porto Alegre and New Hamburg Brazilian Railway Company Limited*. Não à toa, os nomes das estações correspondiam a alguns dos mais conhecidos Municípios hoje componentes da RMPA, como: “Capão das Canôas”, “Sapucahya”, “São Leopoldo”, “Rio dos Sinos” e, finalmente, “Hamburger Berg”. A ferrovia servia, sobretudo, como rota de escoamento dos produtos da Capital e do Vale do Rio dos Sinos para o interior do Estado. Ela foi complementada pela construção da estrada de rodagem, em caminho paralelo, em 1909.

---

<sup>1</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais/UNILASALLE. E-mail: danielle.viegas@unilasalle.edu.br

Segundo Charles Monteiro, na segunda metade do século XIX, a Capital dos gaúchos almejava estar interligada a outros centros urbanos e com o *interland* (1995, p. 32). Porto Alegre, tal qual cidades como São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte passou a ser pensada e reformada a partir da reverberação de tipologias urbanísticas de origem europeia. A cidade buscava, enfim, deixar para trás o seu passado colonial materializado em pequenos becos, ladeira e, não obstante, nas relações sociais travadas em suas ruas. Entre as características desse processo, pode-se citar, para além das implicações territoriais, o surgimento de uma outra relação com o tempo - que passou a ser percebido de forma mais acelerada - e com o espaço, que adquiriu outras formas e funções. Surge não só de uma nova paisagem urbana, mas, também, de uma sociabilidade ímpar, voltada ao convívio na urbe. Um dos fatores mais notáveis foi a invenção da luz elétrica e, com ela, a “descoberta da noite” (CONSTANTINO, 1997).

A divulgação dos usos sociais daquele que seria o território futuro da RMPA na virada do século XIX para o XX é passo fundamental em direção à diversificação dos históricos relacionados ao tema, usualmente focados em aspectos negativos ligadas a falta de infraestrutura que caracterizaria a região nas décadas seguintes. Destaca-se, assim, que tanto a linha férrea entre Porto Alegre e Hamburg Berg quanto a estrada de rodagem que seguia o mesmo trajeto foram, portanto, catalisadores da configuração territorial que viria a ser tornar RMPA.

Os dados e estatísticas divulgados sobre os índices de concentração e continuidade urbana pelos estudos especializados sobre a Região indicam o eixo norte, a partir da Capital, sempre foi preponderante<sup>2</sup>. Tal fator explica, parcialmente, o motivo pelo qual a metropolização de Porto Alegre não avançou no sentido leste, em direção à cidade de Viamão, por exemplo. O elemento transporte,

---

<sup>2</sup> Ver “Continuidade do espaço urbano”. IN: SMOV. Delimitação da Área Metropolitana de Porto Alegre, 1968, p. 15.

no entanto, não pode ser interpretado como motivo exclusivo ao desenvolvimento da área (VILLAÇA, 1998, p. 104) tendo em vista que outras cidades brasileiras que contavam com linhas férreas no século XIX não observaram crescimento populacional semelhante ao ocorrido na grande Porto Alegre já a partir da segunda metade do século XX.

É desta época que datam outras importantes transformações urbanas sobre a dinâmica urbana da região que passará a desenvolver, também, a partir de sua zona Leste. A área da cidade tem os seus limites urbanos aumentados em aproximadamente 15%, radiais em direção a cidades futuramente cotadas como da área metropolitana são construídas, tais como Gravataí e Viamão, além de perimetrais. A tendência em direção à zona norte é reforçada com a BR-116 (1938) e a Avenida Farrapos (1940) e, não obstante, com a ocorrência da cheia de 1941, que promoveu o deslocamento de indústrias antes localizadas na área central para localidades como o Passo D'Areia. Nesses termos, concorda-se com Alonso (2008, p. 7), quem diz:

Embora não seja possível perceber a existência do fenômeno metropolitano nos anos 1940, é crível afirmar, entretanto, que alguns movimentos essenciais à metropolização já se faziam sentir, como o aumento da concentração territorial das atividades industriais e dos serviços e também da população urbana.

A década de 1950 emerge como um período de ascensão da dita “modernidade urbana”, materializada através de importantes obras viárias e arquitetônicas na Capital. Trata-se de um momento no qual a urbanização passa ser especialmente divulgada, configurando-se o que Monteiro (2007) referiu como um “novo padrão de visualidade urbana”, propagada por jornais e revistas publicitárias. Ou seja, parte da construção dessa “nova urbanização” era a circularidade social por ela mobilizada.

O projeto de verticalização e modernização de Porto Alegre possuiu, no entanto, um reverso, ligado à periferização da urbe. Diferentemente do final do século XX, mas os enclaves e becos localizavam-se junto à área central da Capital, conforme bem demonstrou Sandra Pesavento (2001), a nova geografia da exclusão será traçada pela ocupação de áreas afastadas e, mais do que isso, pelas condições nas quais essa ocupação foi realizada. Monteiro registra o paralelismo entre esses fenômenos na Capital:

Em Porto Alegre, em 1959, uma lei municipal definiu os nomes e os limites de 58 bairros, enquanto na periferia 40 vilas de casas autoconstruídas não paravam de crescer, como a Vila Caiu do Céu. O problema da moradia gerou a criação do Departamento da Casa Popular (futuro DEMHAB), pois os recém-construídos conjuntos habitacionais como a Vila IAPI e a Vila dos Comerciantes eram dirigidos apenas a uma elite de trabalhadores que pertenciam aos Institutos de Previdência. (2007, p. 162)

O processo de periferização é correlato ao de metropolização, sendo que resguardam semelhanças entre si, tais como a ocupação de áreas à margem do centro da cidade e, porventura, a má condição ou inexistência de equipamentos urbanos. Mas o elemento chave será o direcionamento dessa ocupação na malha citadina, novamente marcada pela expansão da cidade no sentido norte, corroborando um processo de média duração iniciado no século XX e perpetuado nas décadas de 1930 e 1940 com as intervenções urbanísticas direcionadas ao chamado 4º distrito. O lançamento das rodovias RS-030 e RS-020, associadas à lei de parcelamento do solo, estimularam a ocupação de cidades como Cachoeirinha e Alvorada na década de 1950, enquanto um contrabalanço.

Nesse sentido, a configuração metropolitana de Porto Alegre valeu-se, certamente, da expansão específica pelos motivos mencionados, sem contar a impossibilidade natural da cidade de se expandir na direção sul, tendo em vista a existência do Rio e de



inúmeros morros. Mas esses fatores históricos só fazem sentido quando associados a ocupações decorrentes de processos estruturais, como as migrações do campo para a cidade e a industrialização como uma política estatal. Tratam-se de dois elementos que, associados, serão determinantes para a formação da área metropolitana, especialmente a partir da década de 1950.

O setor industrial, que havia perdido sua posição junto a produção nacional, buscava atrair novos investimentos e oferta uma localidade para essa demanda: as cidades próximas da Capital. Enquanto isso, a população da cidade apresenta consideráveis índices de crescimento, sendo e Porto Alegre era referenciada como quarta “área metropolitana” mais populosa do Brasil, perdendo para São Paulo, Rio de Janeiro e Recife. Conforme sintetizam Célia Ferraz e Dóris Müller:

(...) ficou claro que muitos dos problemas que se apresentava não podiam mais ser resolvidos no âmbito da jurisdição municipal. Os limites impostos por acidentes físicos muitas vezes não correspondiam aos fatores socioeconômicos ou as necessidades administrativas.(...) Significativas parcelas da população moravam em municípios vizinhos, embora trabalhassem na cidade de Porto Alegre. Enfim, a cidade não funcionava mais em sua circunscrição administrativa. (2007, p. 101)

Ocorre que, duas das alternativas de ordenação da problemática colocada foram determinantes para que a então incipiente área metropolitana de Porto Alegre fosse configurada nos termos em que Carrion definiu com um “padrão periférico de moradia” (1989). O primeiro delas, foi a promulgação da 1954 da Lei nº. 1.233 em Porto Alegre, que impôs exigências tais como esgoto pluvial, rede elétrica, iluminação pública, reservas para a área verde, entre outros requisitos para a implementação de loteamentos na cidade, elevando o valor dos terrenos e lotes na cidade.

O segundo foi a isenção de impostos, em paralelo, por parte de diversos governos Municipais de cidades próximas a Porto Alegre, para a instalação de indústrias em seus territórios. São ícones, neste sentido, a instalação da Refinaria Alberto Pasqualini em Canoas e do polo petroquímico, em Triunfo, para citar os casos mais impactantes. A facilidade, no entanto, se estendeu a ação de imobiliárias e loteadoras, que passaram a vender milhares de terrenos em locais desprovidos de infraestrutura urbana básica, como saneamento e, até mesmo, luz elétrica. Isso quer dizer que o modelo urbano adotado na Capital foi especialmente comprometedor para os municípios que formariam a RMPA, visto que as os critérios assumidos não privilegiaram aspectos sociais, notadamente o setor habitacional, demanda mais evidente do período tendo em vista o incremento populacional.

Às vésperas da década de 1970, as características próprias de um espaço metropolitano ficaram definitivamente estabelecidas em Porto Alegre (marca de 1 milhão de habitantes, conurbação territorial, fluxo de mobilidade). Além disso, grande parte das cidades incluídas no projeto original da RMPA haviam sido emancipadas de seus Municípios de origem, dado que corrobora o crescimento populacional e econômico da região. Carrion sintetiza pontualmente o processo:

Até 1940, apenas seis municípios compunham o território que delimita a atual RMPA – Porto Alegre, Viamão, Gravataí, Guaíba, São Leopoldo e Novo Hamburgo. Desmembramento s sucessivos, a partir de novos núcleos que se criaram ao longo da ferrovia e da estrada (BR-116) que unem Porto Alegre e Novo Hamburgo, deram origem aos Municípios de Canoas (1939), Esteio (1954), Sapiranga (1954), Estância Velha (1959), Campo Bom (1959) e Sapucaia do Sul (1961). Em 1965, ainda foram criados os Municípios de Alvorada e Cachoeirinha, desmembrados, respectivamente, de Viamão e Gravataí. (1989, p.228)

Considerando-se os dados mencionados, pode-se concluir esta breve contribuição identificando duas grandes fases, demarcadas tanto temporal quanto territorialmente, ligadas à configuração do que foi oficializado como originalmente a Região Metropolitana de Porto Alegre: I) eixo norte-sul: segunda metade do século XIX, ligado ao escoamento comercial e a sociabilidade; II) eixo leste-oeste: a partir da década de 1940, relacionado ao êxodo rural e à industrialização. Enquanto tendência permanente, depreende-se que a imagem da RMPA já surgiu atrelada a ideia de um “problema urbano”, cujos maiores símbolos foram os seus Municípios, pejorativamente encarados como cidades-dormitório apêndices à grande metrópole.

Em outras palavras, a chamada Grande Porto Alegre surge como um grande reduto de indústrias, por vontade do projeto do Estado e, em direção oposta, um polo de moradias para a população de baixa renda, em acordo com o fenômeno social das migrações rurais. Sua configuração territorial foi marcada por processos históricos tanto ligados à fenômenos sociais, imposições naturais, instrumentos públicos e demandas privadas. As tentativas de interpretação e regulação dessas variáveis serão igualmente marcadas pelo desempenho de diferentes agentes, instituições e vertentes de pensamento.

## **Referências bibliográficas**

\_\_\_\_\_. Gênese e Institucionalização da Região Metropolitana de Porto Alegre. IN: Textos para discussão FEE N.º 29. Porto Alegre: Secretaria do Planejamento e Gestão, 2008.

CARRION, Otilia K. Mercado Imobiliário e padrão periférico de moradia: Porto Alegre e sua Região Metropolitana. Ensaio FEE. Porto Alegre, v. 10, n. 2, 1989, p. 225-250.

CONSTANTINO, Núncia Santoro de. Modernidade, Noite e Poder: Porto Alegre Na Virada Para O Século XX. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Niterói (RJ) UFRJ, v. 4, p. 49-64, 1997.

MONTEIRO, Charles. Porto Alegre: urbanização e Modernidade. A construção social do espaço urbano. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

\_\_\_\_\_. Urbanização e Modernidade em Porto Alegre. In: BOEIRA, Nelson; GOLIN, Tau; RECKZIEGEL, Ana Luiza Setti; AXT, Gunter (orgs.). História Geral do Rio Grande do Sul: República Velha (1889-1930). v. 3. Passo Fundo: Méritos, 2007. p. 229-258.

PESAVENTO, Sandra. Uma outra cidade: o mundo dos excluídos no final do século XIX. Companhia Editora Nacional, 2001.

SOUZA, Célia Ferraz de; MULLER, Dóris Maria. Porto Alegre e sua evolução urbana. 2. ed. Porto Alegre: Ed. da UFRGS, 2007.

VILLAÇA, Flávio. Espaço intra-urbano no Brasil. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

## Os esmaltes heráldicos do armorial *Toison d'Or* como representações das virtudes teologais e cardeais lulianas

*Diego Apellaniz Borba<sup>1</sup>*

### Introdução

O estudo aqui apresentado foi elaborado como Trabalho de Conclusão do curso de Bacharelado em História/Unilasalle e teve como objetivo principal identificar se as virtudes teologais e cardeais relacionadas pelo filósofo medieval Lúlio encontram-se representadas nos metais e cores heráldicos presentes nas iluminuras do Armorial *Toison d'Or*, uma obra do século XV que apresenta brasões dos cavaleiros da ordem de cavalaria leiga homônima – *Toison d'Or*.

No entanto, antes da análise das fontes, faz-se necessário compreender minimamente alguns conceitos presentes no título da pesquisa. Primeiro, é importante verificar que as sete virtudes teologais e cardeais foram temas constantemente estudados no medievo e também objeto de estudo de Lúlio, em sua obra 'O Livro da Ordem de Cavalaria'. Segundo este filósofo medieval do século XIII, as virtudes teologais seriam a fé, a esperança e a caridade; e as virtudes cardeais, a justiça, a fortitude (força interior), a prudência e a temperança (LÚLIO, 2010, p.89). É imprescindível

---

<sup>1</sup> Bacharelado História- Universidade LaSalle. Email: apellaniz.dg@gmail.com Orientador: Prof. Me. Raul Rois Schefer Cardoso.

também compreender o conceito de esmalte heráldico. A heráldica pode ser definida como o conjunto de regras aplicadas na confecção de um brasão (POLIANO, 1986, p.5). Entre tais normas está a utilização de sete esmaltes aplicados aos brasões: dois metais e cinco cores. Os metais são o ouro (representado pela cor amarela) e o prata (representada pela cor branca); as cores, representadas pelas suas designações são o vermelho, o azul, o verde, o negro e a púrpura. Estes são os prismas cromáticos passíveis de uso nos brasões em geral do período. Daí a relevância da obra *Les Blason des Couleurs*, pois além de contemporânea das demais, ela estabelece, entre outras, as regras de aplicação de cores e a relação entre os metais e as cores heráldicas e as virtudes teologais e cardeais. Segundo o manuscrito, ao metal ouro heráldico (representado pela cor amarela), corresponde a virtude teologal da fé; ao metal heráldico prata (representado pela cor branca), corresponde a virtude teologal da esperança; à cor vermelha corresponde a virtude teologal da caridade; à cor azul, a virtude cardeal da justiça; à cor heráldica verde, a virtude cardeal da fortitude (ou força interior); à cor heráldica negra, a virtude cardeal da prudência; à cor heráldica púrpura, a virtude cardeal da temperança.

**Metodologia e fontes:** A pesquisa apresentada é realizada a partir de certas fontes primárias. A primeira delas é o Armorial Equestre *Toison d'Or*, do século XV, mantida sob a custódia da *Bibliothèque Nationale de France* e disponível para acesso virtual, e cujo conteúdo é composto pelas iluminuras de brasões dos cavaleiros da ordem de cavalaria leiga *Toison d'Or*, ou Tosão de Ouro. As iluminuras apresentadas por este Armorial são objetos do presente estudo, especialmente no que se relaciona as cores e metais heráldicos e suas representações. A segunda fonte primária, também disponibilizada pela biblioteca francesa, é o manual *Les Blason des Couleurs*. Este manual heráldico foi escrito durante o século XV por Sicille, membro da corte do Rei Alfonso de Aragão

(COCHERIS, 1840, pp.8 e 11). O manuscrito é dividido em duas partes, sendo a primeira delas atribuída a Sicille. Nela o autor estabelece, entre outras, as relações entre as cores heráldicas e as virtudes teológicas e cardeais. Portanto, este manuscrito é a ponte que faz a conexão entre os metais e cores heráldicos do Armorial *Toison d'Or* e as virtudes teológicas e cardeais descritas por Lúlio em sua obra 'O Livro da Ordem de Cavalaria'. O filósofo, teólogo e poeta Lúlio viveu em Maiorca, entre 1232 e 1315, durante a Guerra da Reconquista da Península Ibérica (LE GOFF, 2013, p.256). Lúlio é conhecido pela tolerância religiosa e foi autor de diversas obras que abrangem muitas áreas. A obra 'O Livro da Ordem de Cavalaria' foi escrita entre os anos de 1279 e 1283 e possivelmente pretendia ocupar um espaço na formação dos iniciados nas ordens de cavalaria ao fornecer caminhos espirituais, éticos e morais (COSTA, 2010, p.25).

O método qualitativo é aplicado tanto na sua contextualização de ensino religioso e moral quanto no próprio estudo das virtudes teológicas e cardeais da obra luliana. O método quantitativo e iconográfico é aplicado na análise das iluminuras do Armorial *Toison d'Or*, inclusive com a extração de dados estatísticos a partir da presença de metais e cores no Armorial. O método iconográfico, por sua vez, faz-se indispensável, uma vez que a imagem encerra, para o historiador, um valor documental. Nesse sentido é utilizada a teoria iconográfica de Panofsky e das representações de Marin na verificação das iluminuras do Armorial *Toison d'Or* e nas suas relações com as virtudes teológicas e cardeais.

A fase primária mencionada por Panofsky (1991, pp. 50) constitui-se pela identificação das formas puras de uma obra, isto é, na verificação de seus traços, cores, e tipos de figuras, como seres humanos e plantas. No caso do recorte do presente estudo, a fase primária aliada ao método quantitativo trata da contagem estatística dos metais e cores presentes nas iluminuras do Armorial *Toison d'Or*. Já a segunda fase mencionada por Panofsky trata das

percepções e das representações. No caso desta análise, é o momento de verificar a correspondência representacional entre os esmaltes heráldicos do Armorial *Toison d'Or* e as virtudes teologais e cardeais apresentadas por Lúlio, em sua obra “O Livro da Ordem de Cavalaria” e por Sicille, em seu manual heráldico “*Les Blason de Couleurs*”. Por fim, a terceira fase é a da identificação da gênese das atitudes, ou seja, dos princípios que revelam a atitude básica de um estamento, crença religiosa, filosófica, etc.. Na presente pesquisa é o momento de relacionar a contextualização sobre a história da formação da cavalaria, o papel educador da Igreja no período e o papel transitivo destas representações heráldicas em relação aos estamentos medievais, tudo à luz do Armorial *Toison d'Or* e das virtudes teologais e cardeais. Já o método indiciário é utilizado como decorrência natural desta contextualização e dos cotejos entre o Armorial *Toison d'Or*, o Manual *Les Blason des Couleurs* e a obra luliana.

**Resultados e discussão:** A amostragem de iluminuras do estudo contou inicialmente com as 80 iluminuras presentes no Armorial *Toison d'Or*, dos cavaleiros que apresentam os brasões em suas vestes e que estão montados a cavalos. A amostragem inicial de 80 iluminuras foi reduzida para 77 iluminuras, pois três pares eram semelhantes, mantendo-se na análise, portanto, uma iluminura de cada par. O resultado da contagem de metais e cores heráldicos presentes nas 77 iluminuras do Armorial *Toison d'Or* resultou nas seguintes porcentagens: 1) A cor vermelha (relacionada à virtude teologal da caridade segundo a obra *Les Blason de Couleurs*), apresentou 61 contagens (79,22% do total de 77 iluminuras); 2) O metal ouro (virtude teologal da fé), 53 contagens (68,83%); 3) O metal prata (virtude teologal da esperança), 49 contagens (63,63%). Somente depois surgem as virtudes cardeais: 4) A cor azul (virtude cardeal da justiça), 31 contagens (40,25%); 5) A cor negra (virtude cardeal da prudência), 19 contagens (24,67%); 6) A cor verde (virtude cardeal da fortaleza), 4 contagens (5,19%) e 7) A cor purpura (virtude cardeal da temperança), 0 contagens.



A cor vermelha – representação da virtude teologal caridade – está presente em 61 das 77 iluminuras, ou 79,22%, e é a cor que mais surge no Armorial. A cor azul é, dentre as cores representativas da virtude cardeal, a que mais apresenta contagens e soma 31 das 77 iluminuras, ou 40,25%. Assim, comparadas a virtude teologal e a virtude cardeal que mais apresentam contagens, a cor vermelha (caridade) apresenta quase o dobro de contagens do que a cor azul (justiça). Isto é, a virtude teologal com mais contagens (sob a cor vermelha, ou caridade) está quase duas vezes mais presente do que a virtude cardeal com mais contagens (sob a cor azul, ou justiça). Aliás a virtude cardeal com maior número de contagens (cor azul) fica distante da virtude teologal com menor número de contagens (metal prata): o metal prata (esperança) possui presença em 49 das 77 iluminuras (63,63%), contra 31 contagens (40,25%) da cor azul (justiça).

### **Considerações finais**

As fontes primárias apresentadas dialogam entre si, bem como com a contextualização fornecida e com o suporte teórico e metodológico apresentado. Conclui-se, portanto, que há indícios suficientes que comprovam a representação das virtudes teologais e cardeais apresentadas por Lúlio em sua obra “O Livro da Ordem de Cavalaria” nas cores heráldicas do próprio Armorial *Toison d’Or*. Mas destaca-se que a conexão textual, especialmente relativa a obra *Les Blason de Couleurs* que vincula as virtudes teologais e cardeais às cores heráldicas, é indício relevante mas não único dessa relação. Também se apresenta como evidência um contexto filosófico cuja origem é encontrada na teoria aristotélica da divisão dos bens da alma, bens do corpo e bens externos (ARISTÓTELES, 2013, p. 52). Tal pensamento, adaptado pelos teólogos medievais conduzem à conclusão de que durante o medievo as representações de imagens, incluindo suas cores, presentificavam as virtudes da alma – que em um contexto medieval, implicava em

virtudes teologais e cardeais. Soma-se ainda o contexto histórico em que o monopólio da instrução encontrava-se restrito a Igreja, que buscava expandir sua doutrina teológica e cardeal nos mais variados estamentos sociais.

Desta forma, a doutrina teologal da Igreja penetrou na nobreza e, logo, na cavalaria, e o ensinamento das virtudes teologais e cardeais logo passou a estar expresso em imagens. Especialmente em um período em que o número de iletrados era alto, o uso de símbolos e cores era útil na difusão do pensamento religioso e de sua doutrina. E desta forma, mesmo os brasões acabam imbuídos do sentido representacional das virtudes teologais e cardeais nos mais variados estamentos: da nobreza, ao clero, chegando, claro, aomais distante camponês servo do cavaleiro.

As cores relacionadas às três virtudes teologais destacam-se em quantidade estatística de presença no Armorial *Toison d'Or* em detrimento das virtudes estabelecidas como cardeais. Mas não se trata de negar a diversidade dos signos representacionais. Ao contrário, o mundo medieval oferece uma diversidade de interpretações e representações, especialmente relativo às imagens e cores. Note-se, portanto, o recorte temático e temporal: não é a pretensão aqui reduzir a interpretação de cores na Alta Idade Média à sua relação com as virtudes teologais e cardeais; mas sim, em última instância, trata-se de verificar se a representação das virtudes teologais e cardeais nas cores heráldicas apresenta-se como uma das possibilidades no medievo. E mesmo considerando apenas recorte temático proposto neste estudo, observou-se profusão de sentidos representacionais. Por exemplo, a cor heráldica vermelha – em seu efeito reflexivo – presentifica a *caritas* – ou caridade – medieval no recorte proposto. No entanto, por ser um conceito extremamente amplo durante o período, o efeito transitivo

– e a própria palavra denota movimento – a variação representacional é verificada. A cor vermelha poderia presentificar

para um inimigo a ideia de que o portador daquele brasão era misericordioso em batalha – o que é ligado ao *caritas* medieval; já ao peregrino que era protegido pelo mesmo cavaleiro, que se interpunha entre o peregrino e o inimigo, poderia materializar a proteção e a amizade – sentimentos também relacionados a mesma *caritas* durante o medievo. Aqui aliás, segundo CARDOSO (1997, p. 148), afirma-se uma das características da própria nova História Cultural: afasta-se das mentalidades, por ser um conceito muito vago, ambíguo e impreciso, mas aceita o mental aliado ao todo social e ao contexto próprio. Assim, a variação de sentidos – indispensável ao próprio conceito de representação – é também indício que revela a identificação representacional entre os esmaltes heráldicos contidos no Armorial *Toison d'Or* e as virtudes teológicas e cardeais lulianas.

### Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. 3 ed. Bauru: Edipro, 2013.
- BASCHET, Jerome. A Civilização Feudal – Do Ano mil a Colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.
- BLOCH, Marc. Apologia da História. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BLOCKMANS, Wim; HOPPENBROUWERS, Peter. Introdução a Europa Medieval. Rio de Janeiro: Forense, 2012.
- BURKE, Peter. A Escola dos Annales. São Paulo: UNESP, 1997.
- BURKE, Peter. O Que é História Cultural?. 2ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.  
CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. Domínios da História – Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.
- COCHERIS, H.. Prefácio. In SICILLE. Les Blason des Couleurs. Paris: Société Bibliophiles Français, 1840.

COSTA, Ricardo da. Apresentação `à Obra. In LLULL, R. O Livro da Ordem de Cavalaria. São Paulo Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2010.

DEMURGER, Alain. Os Cavaleiros de Cristo. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

FLORI, Jean . A Cavalaria: A Origem dos Nobres Guerreiros da Idade Media. São Paulo: Madras, 2005.

FLORI, Jean. Chevaliers et Chevalerie. Paris: Fayard, 2012.

GUINZBURG, Carlo. Mitos, Emblemas, Sinais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

HUIZINGA, Johan. O Outono da Idade Media. São Paulo: Cosacnaify, 2015.

LE GOFF, Jacques. A Civilização do Ocidente Medieval. Bauru: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. Heróis e Maravilhas da Idade Media. Petrópolis: Vozes, 2011.

LE GOFF, Jacques. Historia e Memória. Campinas: Unicamp, 1990.

LE GOFF, Jacques. Homens e Mulheres da Idade Media. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LULIO, Raimundo. O Livro da Ordem de Cavalaria (1283). Trad.: Ricardo da Costa. 2ed. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2010. MANACORDA, Mario Alighiero. Historia da Educação – Da Antiguidade aos Nossos Dias. 13 ed. São Paulo Cortez, 2010.

Paris, Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Arsenal. Armorial Toison d'Or. Ms-4790 reserve. Disponível em<<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55009806h/f1.image>>

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Département Arsenal. Les Blason des Couleurs. 8-H-22459. Disponível em <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15123180/f1.image>>.

PANOFSKY, Erwin. O Significado das Artes Visuais. 3 ed. São Paulo, Perspectiva, 1991.

PESAVENTO, Sandra J. *Historia Cultural*. 3ed. Belo Horizonte: Autentica, 2014.

POLIANO, Luiz Marques. *Heráldica*. Rio de Janeiro: Rio Arte, 1986.

REIS, José Carlos. *Escola dos Annales: A Inovação em Historia*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SCHMITT, Jean-Claude. *O Corpo das Imagens*. Bauru: Edusc, 2007.



## **O incidente Katherine Dunham e sua influência na promulgação da Lei Afonso Arinos: reflexos na mídia impressa e nas relações raciais no Brasil do início dos anos 1950**

*Edison Luis Amaral de Moura<sup>1</sup>*

A pesquisa em andamento se propõe episódio de discriminação racial acontecido em 1951 sob o governo de Getúlio Vargas, com projeto de lei encaminhado pelo então deputado Afonso Arinos, que viria se tornar aquela que foi considerada a primeira lei antirracismo no Brasil. O referido episódio assumiu proporções internacionais por ter envolvido a artista, bailarina e doutora em antropologia norte-americana Katherine Dunham. Buscar-se-á, também demonstrar o papel da mídia impressa e, para isso foram escolhidos o jornal Correio do Povo de Porto Alegre e Diários Associados, do centro do país (pesquisa esta, ainda não iniciada).

Será analisada a repercussão internacional gerada pelo incidente, as diferenças ideológicas da discriminação racial, praticadas em diferentes países. Assim como tratar de apresentar um contraponto em relação a outras figuras contemporâneas no cenário artístico nacional, especificamente da dança. Figuras estas

---

<sup>1</sup> Licenciatura em História, bacharelado em História e mestrando em Memória Social e bens culturais – Universidade La Salle [edison.moura0525@unilasalle.edu.br](mailto:edison.moura0525@unilasalle.edu.br). Orientador: Artur Cesar Isaia Doutor – Doutor em História Social

que sofreram iguais ou maiores, injúrias raciais e cujos episódios não tiveram a mesma repercussão na mídia e na política nacional.

Salientando que a imprensa reflete nada mais nada menos, do que a opinião da própria sociedade ao publicar em seus noticiários, exatamente aquilo que a sociedade quer ler pois se empenha em defender o senso comum da sociedade da época que aceitava com convicção o mito da “democracia racial”, uma teoria defendida por sociólogos de prestígio internacional, como por exemplo Gilberto Freyre.

No Brasil era publicado o livro de Gilberto Freyre – Brasil: uma interpretação, neste livro Freyre procura estabelecer diferenças de posicionamento do negro dentro das culturas brasileira e norte-americana dizendo que, no Brasil o negro teve acesso à cultura e ganhou na sociedade um papel que nos Estados Unidos, seria impossível.

Graças ao prestígio internacional alcançado por Freyre o Brasil foi considerado um país com baixa tensão racial e, por isso, foi escolhido para a realização de pesquisas patrocinadas pelo Projeto UNESCO entre 1951 e 1952, estas foram coordenadas por renomados sociólogos brasileiros, como Florestan Fernandes. Infelizmente, para os mentores do projeto, as pesquisas revelaram que o preconceito racial era um problema que também acontecia no Brasil. (BASTIDE, 1959)

Nos Estados Unidos no final da década de 1940 e início dos anos 1950, em um país marcado pelo racismo institucional acontece em 1948 um marco na legislação com o decreto do presidente Truman, pondo fim a segregação racial nas forças armadas e no serviço público. Em 1952 inicia-se um processo que viria a culminar com uma sentença da Suprema Corte estadunidense que determinaria o fim da prática segregacionista nos estabelecimentos públicos de ensino. (MEDIDAS..., 1950, p.10).

A coluna de Rivadavia de Souza publicada no Jornal Correio do Povo, de 21 de julho de 1950, com o título “Defesa Contra os Arianos”, faz um breve relato da visita de uma das figuras mais



gloriosas da arte neste instante: Katherine Dunham, doutora em antropologia e mestra em bailados folclóricos. Segundo o colunista, todos os ritmos afro e ameríndios desfilaram diante do público, numa verdadeira magia de sons e de movimentos, como, ainda segundo Rivadavia, até hoje não se havia visto neste país. (DEFESA..., 1950, p. 4)

Segundo Rivadavia, Katherine teria respondido com admirável esportividade: levaria do povo brasileiro uma imortal impressão, pois jamais esqueceria o carinho pelo qual foi cercada e creditava a atitude do hoteleiro a um simples mal-entendido. Ao mesmo tempo o colunista enaltecia as figuras de Gilberto Freyre e Afonso Arinos, em seus discursos na tribuna da Câmara.

Sobre Afonso Arinos, Rivadavia enaltece a crítica do parlamentar à atitude racista do gestor do hotel, onde ele declara que tais atitudes, deveriam ser punidas com prisão ou multa pecuniária. Em Relação a Gilberto Freyre o colunista tece grandes elogios ao discurso de repúdio à discriminação, proferido por Freyre, destacando o posicionamento do mesmo em defesa da sociedade brasileira que, de acordo com o parlamentar não possui tal índole racista. (DEFESA..., 1950, p4)

Ao referir-se a antropóloga Katherine Dunham, Rivadavia de Souza diz que a mesma dificilmente sofreria, em seu país natal, um vexame de tal monta, porque ela não se atreveria a enfrentar a estupidez racista, de organizações homicidas como a “klu-klux-klan”. Ele desejou, ainda, que Dunham pudesse se reconfortar com a magnífica atitude do Parlamento Nacional. O colunista escreveu: “poucas vezes a Câmara interpretou com tanta propriedade os sentimentos da população brasileira.” (DEFESA..., 1950, p. 14).

A título de contraponto será analisado artigo publicado por Monica Grin e Marcos Chor Maio na revista Topoi da UFRJ em 2013. Para estes autores é no mínimo curiosa a metamorfose sofrida por Afonso Arinos que passa de pensador antissemita nos anos de 1930 a mentor da primeira lei antirracismo no Brasil nos anos 1950. Para os autores Arinos se justificaria em suas memórias

como tendo sido convertido ao tomar conhecimento das atrocidades cometidas por Hitler e a Alemanha nazista. (GRIN/CHOR, 2013)

De acordo com CAMPOS o contexto político, social e econômico do Brasil no final dos anos 1940 e início dos anos 1950 era de transição. No campo político, passava-se por uma onda de retorno à democracia, após a queda do que ele considerou como a Ditadura do Estado Novo de Vargas; entretanto Vargas ainda era uma figura muito importante no cenário político brasileiro da época. (CAMPOS, 2015)

Uma breve contextualização sobre Katherine Mary Dunham (também conhecida como Kaye Dunn, nascida no dia 22 de junho de 1909 – falecida em 21 maio de 2006) foi uma dançarina, coreografa, autora e ativista social norte-americana. Por quase 30 anos ela comandou a “Katherine Dunham Dance Company”, o único corpo de baile negro autossustentado da época. Dunham foi pioneira na dança moderna afro-americana, bem como, uma liderança no campo da antropologia da dança ou étnocoreologia. Ela, ainda desenvolveria a Técnica Dunham.

O interesse de Katherine Dunham por escrever e dançar começou na adolescência. Em 1921, um conto escrito por ela, aos 12 anos de idade, intitulado “Come Back to Arizona” (Volte para o Arizona). Ainda no ensino médio ela se juntaria ao “Terpsichorean Club” (uma alusão a musa da dança na mitologia grega: Terpsícore). Ainda como estudante do ensino médio, ela abriu sua própria escola de dança para jovens crianças negras.

Já na universidade, em Chicago, ela decidiu graduar-se em antropologia com foco nas danças da diáspora africana. Ela se mostrou enormemente promissora em seus estudos etnográficos da dança. Em 1935, foi destacada para conduzir um estudo etnográfico sobre as formas de dança caribenhas, especialmente aquelas manifestadas no Vodou Haitiano. Seu trabalho de campo no Caribe começou na Jamaica, de onde então, viajaria a Martinica e a Trinidad e Tobago para curtas estadias, primeiramente para uma

investigação sobre Shangô, Sàngó em Yorubá, o deus africano que permaneceu uma importante presença na herança ritualística ocidental. Já no Haiti, Dunham investigou ritual Vodou, particularmente sobre os movimentos de dança dos participantes. Anos mais tarde, após extensos estudos e iniciações, ela se tornou uma “Mambo”, uma sacerdotisa na religião Vodou.

Tendo concluído a graduação na Universidade de Chicago e tendo tomado a decisão de prosseguir na carreira de dançarina e coreógrafa em detrimento da carreira acadêmica, Dunham foi nomeada diretora de dança do Chicago Negro Theater do Projeto Federal de Teatro. Em 1945 a Companhia Dunham participou do espetáculo de curta duração “Blue Holiday” no Belasco Theater em Nova York e no mais bem-sucedido Caribe Song no Adelphi Theatre. O encerramento do primeiro ato deste espetáculo foi Shangô, a interpretação em palco de um ritual Vodou que se tornaria parte permanente do repertório da companhia. Em 1950 a companhia embarcou em uma turnê por locais na América do Sul, Europa e Norte da África.

Entre os alunos da academia de Dunham estiveram, entre outros, alguns monstros sagrados do cinema norte-americano como James Dean, Gregory Peck, José Ferrer, Jennifer Jones, Shelley Winters, Sidney Poitier e Warren Beathy. Marlon Brando frequentemente aparecia para tocar o tambor “bongô. ” (ASCHENBENNER,2002)

Antes disso Dunham saiu em turnê pela América do Norte em meados dos anos 1940, mesmo se apresentando no, então segregado Sul, onde Dunham uma vez se recusou a prosseguir com um show após descobrir que aos cidadãos negros não foi permitido comprar bilhetes para a performance. Um historiador anotou que “durante o decorrer da turnê, Dunham e o grupo tiveram recorrentes problemas com discriminação racial, levando-a a uma postura militante que viria a caracterizar sua subsequente carreira. Em Hollywood, Dunham recusou-se a assinar um lucrativo contrato de um estúdio cinematográfico quando o produtor disse

que ela deveria substituir alguns membros de pele mais escura de sua companhia. Ela e sua companhia frequentemente tinham dificuldades em encontrar acomodações adequadas em turnê porque em muitas regiões do país, negros americanos não eram aceitos como hóspedes nos hotéis. (CLARK/JOHNSON, 2005)

Enquanto Dunham era reconhecida, “extraoficialmente”, como representante da vida cultural americana em suas turnês pelo exterior, a ela era dada muito pouca assistência de qualquer natureza pelo Departamento de Estado dos EUA. Ela atraiu o desagrado dos oficiais do departamento quando a sua companhia apresentou “Southland”, uma peça de balé que dramatizava o linchamento de um homem negro no racista sul dos EUA. O Departamento de Estado ficou desapontado com a visão negativa da sociedade americana que o balé apresentou as audiências estrangeiras. Como resultado, Dunham iria experimentar certas “dificuldades” diplomáticas nas suas turnês. (ASCHEBENNER, 2002)

Foi com essa bagagem que Dunham chegou ao Brasil em 1950, onde ela e seu grupo tiveram recusada sua hospedagem em quartos de primeira classe em São Paulo, no Hotel Explanado, frequentado por muitos homens de negócios norte-americanos. Entendendo que o fato era decorrente de discriminação racial, ela fez questão de que o incidente fosse publicitado. O Incidente foi amplamente discutido na imprensa brasileira e se tornou uma acalorada discussão política. Para muitos noticiosos brasileiros, inclusive do movimento negro lei Afonso Arinos foi considerada a segunda Lei Aurea brasileira e Arinos foi considerado, quase como a “Princesa Isabel de calças”. A grande hipocrisia é que muitos músicos e mesmo bailarinas brasileiros, negros e negras, não tiveram a mesmas defesas por parte dos políticos, sociólogos e jornalistas, quando sofreram tão ou mais graves injúrias raciais. Por exemplo, o brilhante cantor Noite Ilustrada só foi conhecido por essa alcunha, sua identidade lhe foi negada, assim como a tantos outros. Outra grande artista foi Eros Volúcia,

afrodescendente, considerada a criadora do bailado brasileiro, em sua passagem pelo corpo de baile do Teatro Municipal do Rio de Janeiro, tendo sido a primeira bailarina a dançar samba de sapatilhas e a primeira bailarina a dançar descalça. Eros ficou notabilizada por abordar em seus espetáculos aspectos de religiosidade afrodescendente, seu trabalho logo foi apropriado pelo discurso nacionalista do Estado Novo. Sua dança serviria, ainda, para reforçar o discurso de miscigenação ou fusão das três raças muito difundidas por intelectuais da época tais como Gilberto Freyre em *Casa Grande Senzala*, no entanto, nenhuma lei foi criada em sua homenagem.

E o que dizer sobre a primeira bailarina negra do Teatro Municipal do Rio de Janeiro, Mercedes Baptista, contemporânea de Katherine Dunham na década de 1950. Tal qual Volússia, Mercedes também tinha o hábito ancestral africano de dançar de pés descalços. Por quantas humilhações ou atitudes preconceituosas teria Mercedes passado antes de ser aceita no maior corpo de dança nacional, sem que nenhum parlamentar se interessasse em defendê-la contra o racismo profundamente arraigado no seio da sociedade brasileira

## Referências

- ASCHENBENNER, *Joyce*; Katherine Dunham: *Dancing a Life*. Urbana: University of Illinois Press, 2002.
- BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branco e negro em São Paulo*. 2. ed. rev. *E ampl. Bauru: Edusc, 1998*.
- CAMPOS, Walter de Oliveira; *Discriminação racial e imprensa no início dos anos 1950: um retrato da Lei Afonso Arinos em sua concepção e nascimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- CLARK, Vèvè A.; JOHNSON, Sara E. *Kaisol: Writings by and about Katherine Dunham* Madison: University of Wisconsin Press, 2005.

DEFESA contra os arianos. *Correio do Povo, Porto alegre, p. 4, 21.jul.1950, p.4*

KATHERINE DUNHAM: AMERICAN DANCER, CHOREOGRAPHER, ANDANTROPOLOGIST. *Encyclopaedia Britanica. Retrived 2016-04-25.*

MEDIDAS legislativas para impedir o preconceito racial norte-americano. *Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 18 jul. 1950, p.10.*

PRECONCEITOS de raça e de cor. *O Estado de S. Paulo, São Paulo p. 3, 8 ago.1950,p.3.*

SELECTIONS FROM THE KATHERINE DUNHAM COLLECTION AT THE LIBRARY OF CONGRESS. Disponível em: <http://memory.loc.gov/diglib/ihas/html/dunham/dunham-timeline.html>. Acesso: 25.04.2018.

## **A proposal for the understanding of German forest colonization in Southern Brazil through property rights and (de)regulation**

*Eduardo Relly*

Recently, the Brazilian historiography has been endeavoring a review of the historical processes attached to the understanding of German immigration in Brazil. Hereupon, historians are promoting the deconstruction of the myth of the German labor in Brazil, usually understood as “superior”, “civilizational” and “rational” when compared to the labor activities of groups which traditionally composed the Brazilian society (BUBLITZ, 2008; GERHARD, 2009; VOGT, 2006; KLUG, 2010).

Among the historical lines of interpretation that placed an interrogation point in the traditional historical narration of German migration in Brazil are the ones formed by the agrarian history (1) and the environmental history (2).

Generally, the agrarian history (1) in southern Brazil has pointed out that the economic “success” of the German colonies happened due to the spoliation of the *ervateira* and indigenous societies from the lands that later were used as permanent German settlements. It also has been argued that the infrastructure and the knowledge these groups acquired in the forest was fundamental to the “triumph” of the German pioneers in the new environment they faced (ALVIM, 1998; ECKERT, 2011).

The agrarian history approach brought to social existence the people who lived in the forest prior the arrival of German immigrants in southern Brazil; it also addresses the forest as a matter of geopolitical strategy and social concern for the Brazilian authorities in the 19<sup>th</sup> century - since the country's hinterland was mostly considered *terra incognita* and the State could not exert its authority and coercion upon groups living on the edge of the national society, nor secure the political borders against ambitious neighbors. The agrarian history perceives these social groups (*ervateiros* and indigenous people) as protagonists of the whole process of German immigration to Brazil, since Germans had to use the facilities and also to learn the traditional knowledge that these people had acquired in their experiences with the *Mata Atlântica* biome. Furthermore, mainly in the 1890s, the German colonies faced waves of what is called "social banditism", whose roots may seem linked to the exclusion processes attached to the "land clearing" that opened the opportunities for a massive European colonization in the southern Brazilian national territory (CHRISTILLINO, 2010; ZARTH, 2012).

However, the agrarian history did not assume the forest itself as a matter of inquiry. The forests remained only the stage where Indians and *ervateiros* made their living and resisted against public and private European colonies. In short: the subtropical forests of southern Brazil remained passive in the mentioned narratives regarding the agents and facts that could cause social change in this environment.

Environmental history (2) actually walks somehow along with the agrarian history approach in many points. However, environmental history emphasizes the ecological background of the human settlements in southern Brazil and its focus relies on the special relationship between the *Mata Atlântica* biome and the immigrants who came to southern Brazil. In a certain extent, this leaning of environmental history towards the Europeans settlements (in our case we are talking about the German ones)



may be explained through the forest devastation which occurred after the arrival of the immigrants. Thus, the historiography based on environmental history in southern Brazil may be included in the “destructive” tradition (CARVALHO 2005:112) popularized in Brazil by the North-American historian Warren Dean (1996).

The environmental history approach in the specific case of German immigration to southern Brazil has been focusing on the ecological costs of the colonies’ economic progress. They very soon became centers of economic innovation and later resulted in important industrial areas in southern Brazil. However, in the beginning of the settlement, the immigrants and their descendants’ inability to cope and understand this new environment (ZARTH, 2012) and the conditions of property (small and private estates) led the early German communities to a demographic boom. This process expelled the young people to other forested areas - new colonies opened by private entrepreneurs or by the central/provincial Government - and the cycle of forest devastation and demographic bubble could be repeated continuously (NODARI, 2012; ROCHE 1969). In this matter, from the 19<sup>th</sup> century onwards, the settlement of Europeans in southern Brazil accomplished something that the former Portuguese colonial rulers could not do: the occupation of *terra incognita*.

Thereby, the main topics of environmental history related to German immigration in southern Brazil are: the deforestation, the unsustainability of the German colonies’ social reproduction, the biodiversity loss and the roles played by some industries, especially lumber and furniture. However, despite the thematic variability, the forest keeps being the common ground for all these topics, because they depended on the forested environment. Environmental history related to German immigration in southern Brazil considers the Germans as a sort of “border-men” due to their roles in the conquest of the “green frontier”, the building of western-shaped landscapes and economic modernization (BUBLITZ, 2008:254; CORREA, 2005:240).

The conquest of the subtropical forests was a difficult and decisive task; the very first result of this fact was a fast and violent forest degradation (GERHARDT, 2009). The struggle between the settlers and the forests may be considered the *Stunde Null* of the history of Germans in Brazil (BUBLITZ, 2008). The immigrants named the forests that comprise the *Mata Atlântica* biome through the term *Urwald*, connoting the unknown, the unfamiliar and the wild aspects of the nature. In short: the Brazilian forests were some sort of environmental *otherness* (CORREA, 2005; WEIMER, 2004).

Moreover, the southern Brazilian forests were practically and *de facto* not mediatized by any institution, right or formal law (DEAN, 1996). The absence of forest norms and laws, the connivance and interests of the Brazilian State and regional Elites in the occupation of these forests and the access by German colonists to private property, contributed to the above mentioned ecological destruction. The abundant resources of the *Urwald* were brought to the hands of small and inexperienced landholders who had freedom of action upon it.

In Germany, however, the immigrants or their close ancestors used to act and interact in a very much different way with forests and their resources. Due to the importance of forest resources for the social existence of peasant society (and the early contemporary society as a whole), the individual action over them was almost all the time restricted and regulated. The regulation could have as origin mostly corporations\associations formed by the peasants themselves, rules of nobility and the rules of the State (DE MOOR, 2008).

Forest resources were indeed a key factor on peasant society and the rights to manage and exploit them were historically and harshly contested among peasants and other social groups (WARDE, 2006). For many German communities - depending on the State they belonged to and the regional political situation - people lived surrounded by “feudal” rules and local byelaws

regarding the use and management of forests until the end of 19th century, when the process of Liberal Reforms was largely completed in Germany (BRAKENSIEK, 2006).

The importance of forests for peasant society in pre-modern Germany leads to the argument of a possible “care” strategy regarding the management of forests in Germany, whose expression appears through intensive regulation and institutionalization of their resources. The villagers, prior to the immigration to Brazil in the 19<sup>th</sup> century, were in fact used to manage their forests upon the condition of rights and duties.

The contrast between Germany and Brazil regarding the management of forests opens some questions about the development of German immigration in southern Brazil and the ecological devastation that came with it. I argue that the interrogation of this contrast should highlight the concept of *Urwald* as a major category of cultural perception of the southern Brazilian natural world; furthermore, I believe that historians must consider the influence of the German *Wälder* in the history of German immigration in Brazil. I think that there is a connection between these two categories (*Urwald* and *Wald*), and this bond may provide us the possibility to see different perspectives in the historical narration of the southern *Mata Atlântica* deforestation.

As a culturally constructed spatiality, the *Urwald* has been briefly understood by scholars according to a deep-rooted anthropocentric western perspective which opposes nature and civilization. This opposition is supposed to be anchored mainly according to the influence of Jewish-Christian religion and the tradition from Antiquity (BUBLITZ 2008; 2011; CORREA 2005). I do not oppose this thesis at all: I just suggest another possibility of visualizing the *Urwald*.

So, the research about this topic has not asked whether the perception of *Urwald* contains some sort of legal/juridical aspect in this alleged assumption. The southern Brazilian *Urwald* remains in the historiography as a fundamentally quasi-mystical concept that

was supposed to orientate the behavior of the German immigrants towards the forest's domestication.

This down- to-Earth hypothesis – the *Urwald* as a legal/juridical perception that contributed to the devastation of the southern Brazilian *Mata Atlântica* - emphasizes a sort of mismatched relationship between natural resources and human territoriality, expressed through forest (de)regulation, cultural background and techniques. In this matter, it has not been realized that the meaning of *Urwald* because of forest deregulation and the shift of ownership patterns (compared to Europe) may have played a major role on the devastation of large forested areas in the colonies settled by Germans in the 19<sup>th</sup> century.

## Bibliography

ALVIM, Zuleika. Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo. In: Novais, Fernando (Org.). *História da vida privada no Brasil: República: da belle époque à era do rádio*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

BRAKENSIEK, Stefan. Reformas agrarias y transformacion de la sociedad rural en el siglo XIX. In: Varela, Jesus M. G and Gloria Lafuente. *Sociedades agrárias y formas de vida: la historia agraria en la historiografía alemana, siglos XVIII-XX*. Zaragoza: Prensas universitárias de Zaragoza, 2006, p. 27-46.

BUBLITZ, Juliana. Forasteiros na floresta subtropical: notas para uma história ambiental da colonização alemã no Rio Grande do Sul. *Ambiente e Sociedade*, Campinas, v. XI, n. 2, 2008, p. 323-340.

CAREY, Mark. Latin American environmental history: current trends, interdisciplinary insights, and future directions. *Environmental History*, n. 14, 2009, p. 221-252.

CARVALHO, Ely Bergo. Os historiadores e as florestas: dez anos depois de a Ferro e Fogo. *Esboços*, Florianópolis, Brazil, v. 12, n. 13, 2005, p. 107-124.

- CORREA, Silvio M. S. Narrativas sobre o Brasil alemão ou a Alemanha brasileira: etnicidade e alteridade por meio da literatura de viagem. Anos 90, Porto Alegre, v.12, n. 21/22, jan/dec, 2005, p. 227-269.
- CHRISTILLINO, Cristiano. Litígios ao sul do Império: a Lei de Terras e a consolidação política da Coroa (1850-1880). Thesis (PhD in Philosophy and Human Sciences), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2010.
- DE MOOR, Tine. The silent revolution: a new perspective on the emergence of commons, guilds, and others forms of corporate collective action in western Europe. *International review of social history*, n. 53, 2008, p. 179-212.
- DEAN, Warren. A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- ECKERT, José Paulo. O povo dos herveas: entre o extrativismo e a colonização (Santa Cruz, 1850-1900). Master thesis (Master of Arts in History) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2001.
- GERHARDT, Marcos. História Ambiental da Colônia Ijuhy. Ijuí, Brazil: Editora da Unijuí, 2009.
- KLUG, João. Imigração alemã, agricultura e meio ambiente no sul do Brasil no início do século XX. In: Mugge, Miquéias H.; Mugge, Erny; Hauenstein, Iria (Orgs.). *Construindo diálogos: história, educação e ecumenismo*. São Leopoldo: Oikos, 2010, 2010, p. 301-312.
- NODARI, Eunice Sueli. Mata branca: o uso do machado, do fogo e da motosserra na alteração da paisagem no Estado de Santa Catarina. In: Klug, João; Nodari, Eunice Soeli. *História ambiental e migrações*. São Leopoldo: Oikos, 2012, p. 35-53.
- ROCHE, Jean. A colonização alemã e o Rio Grande do Sul. Porto Alegre, Brasil: Globo, 1969.
- VOGT, Olgario Paulo. A colonização alemã no Rio Grande do Sul e o capital social. Thesis (PhD in Regional Development) – Unisc, Santa Cruz do Sul, 2006.

WARDE, Paul. Fear of wood shortage and the reality of the woodland in Europe, c. 1450-1850. In: *History Workshop Journal*, v. 62, 2006, p. 29-57.

WEIMER, Günter. Arquitetura popular dos imigrantes: um estudo comparativo. In: Ribeiro, Cleodes Maria Piazza; Pozenato, Jose Clemente (Orgs). *Cultura, imigração e memória: percursos e horizontes*. Caxias do Sul, Brazil: Educs, 2004, p. 109-123.

ZARTH, Paulo Afonso. Agricultura e impactos ambientais no planalto do Rio Grande do Sul. In: Klug, João; Nodari, Eunice S. *História ambiental e migrações*. São Leopoldo, Brasil: Oikos, 2012, p. 54-76.

## Macumba e imigração urbana em Roger Bastide

*Gabriel Casagrande Lazzari<sup>1</sup>*

A presente pesquisa tem como base a obra “As Religiões Africanas no Brasil” de Roger Bastide, com foco no capítulo em que o autor explora a macumba. O autor inicia introduzindo a formação das religiões afro-brasileiras atuais mediante a industrialização e urbanização do país. Aqui pode-se perceber a teoria proposta pelo autor de que a transição gradual de campo para cidade foi fundamental nesse processo, principalmente o seu ápice no século XX pela criação de indústrias para suplantarem os produtos antes importados da Europa, agora em guerra.

A industrialização cria uma lacuna social ao causar o desamparo dos negros antes escravizados; desamparo criado pela competição com brancos pobres e imigrantes que eram considerados melhor preparados para o mercado. Isso causa a criação do, como o autor coloca, “subproletariado”, que não é incluído no sistema de classes do sistema capitalista. Podemos ver que a abordagem de Bastide é macrosociológica, tentando articular as transformações socioeconômicas em curso com a realidade religiosa que analisa.

---

<sup>1</sup> Graduando em História – Universidade LaSalle. E-mail: gabrielclazzari@gmail.com.

Assim, tanto a industrialização quanto a urbanização causaram para o autor a desintegração da memória ancestral dos negros, da qual a macumba é uma evidência. Primeiramente ele indica que a parte africana da religião é heterogênea, pelo efeito da cidade de desintegração das nações africanas em diversas realidades rituais. Houve, nesse processo, a introdução de orixás de povos iorubás nas práticas religiosas da cabula dos povos bantos.

Pela necessidade de homogenia intelectual, houve a introdução de costumes de outras culturas e religiões para criar uma união estável dos fiéis. Primeiramente houve a introdução católica, que já foi facilitada desde a época colonial pela identificação de santos católicos com deuses africanos. Então houve a introdução do espiritismo de Kardec pelos imigrantes, que se adaptou às práticas africanas pelas semelhanças ritualísticas e teológicas, introduzindo conceitos também no que se transformaria posteriormente na Umbanda.

A cidade divide as pessoas em vizinhanças e bairros, causando as diferenças gritantes entre um culto e outro e promovendo a falta de coletividade e desunião das práticas religiosas. Então a competição entre cultos diferentes estimulou iniciativas criativas nos costumes e práticas religiosas, distanciando ainda mais as diferenças de culto.

Nas cidades grandes, a macumba passou, para Bastide, por processos que diminuíram sua importância e prestígio. No caso do Rio de Janeiro, a umbanda toma o lugar da macumba no centro da cidade, fazendo com que ela se instalasse na periferia. Lá, a macumba passa a ser captada, representada como “magia negra” e “turismo” para ricos e estrangeiros. Turismo pela parte de espetáculo e pela busca por sorte e fortuna. Magia negra por meio de “obras de caridade” como cura de doenças e soluções para sofrimento no geral, como relacionamentos e trabalho.

Em São Paulo a macumba permaneceu no centro da cidade, mas de forma individual; não em cultos organizados, mas por meio de “macumbeiros” solitários. No caso de São Paulo, a



influência branca foi ainda maior. Pela grande diversidade de praticante para praticante pela individualidade, os elementos mágicos trazidos pelas várias culturas se tornaram ainda mais predominantes. Se categoriza, portanto, como uma magia popular ao invés de magia erudita.

Bastide defende que a macumba é uma espécie de parasitismo social e que explora o desamparo da população mais pobre. Pensamos que se há uma relação entre situação socioeconômica e macumba, não se pode tomar a mesma de forma absoluta. Há fatores culturais, como a herança africana, que não podem ser explicados totalmente sob este viés.

Bastide trabalha a parte de desorganização cultural. O autor diz que a macumba foi originalmente uma forma de reconstituir a sociedade africana fragmentada pelo processo de escravidão que separou etnias inteiras. Mas, a desorganização cultural causada pela urbanização destruiu essa sociedade pela perda de valores, representações e costumes religiosos, causando a perda de sua complexidade. Ele também discorre a questão de que se foi a falta de memória coletiva que causou essa perda de complexidade ou se foi o contrário. Foi, portanto, um empobrecimento geral da originalidade africana.

Já a desorganização social atinge todas as etnias e “raças” brasileiras. Foi causada pela introdução da industrialização e o conseqüente sistema capitalista de relações interpessoais, causando o relaxamento da solidariedade e comunidade. Causou o isolamento de setores da sociedade e também o isolamento de indivíduos dentro desses setores.

Finalmente, o autor discorre sua conclusão acerca da macumba. Ele começa dizendo que nas religiões afro-brasileiras os praticantes são vistos ao mesmo tempo como “bons” brasileiros e “bons” africanos, não sendo consideradas religiões estrangeiras. Elas foram incorporadas com sucesso pela sociedade brasileira como parte fundamental de sua identidade. Ainda mais, essas religiões fortalecem a integração da sociedade brasileira,

encontrando soluções nos problemas da sociedade moderna na seita religiosa, que valoriza os humildes.

O autor coloca que:

A desintegração das religiões africanas pode ser portanto:

1.º – O contragolpe de uma melhor integração cultural com o restante da sociedade, o que supõe a rejeição dos valores novos, como também

2.º – Um efeito da desintegração patológica da solidariedade nacional, o contragolpe da rejeição fora da comunidade de todos os desperdícios sociais (BASTIDE, p. 416, 1971).

Também é trabalhado o conceito do dualismo brasileiro, no sentido que o Brasil arcaico, ou do campo, se contrapõe com o Brasil moderno, ou da cidade grande. O sincretismo cultural representa uma assimilação com o restante da população, como com a mestiçagem do campo e o “subproletariado” das cidades grandes. Constitui crenças em comuns de um povo pobre multirracial. Também se traduz na transição de uma forma comunitária para uma forma societária. Vemos assim, Bastide endossando as teorias dos “dois Brasis”, que viria a ser desenvolvida por Inácio Rangel (1954) Jacques Lambert (1967).

Por outro lado, o autor coloca a macumba como indício de marginalidade social, relacionando-a com o colapso da solidariedade social, enquanto a reestruturação dos fatores sociais acontece com a Umbanda.

Essa visão sobre a macumba brasileira seria retomada no futuro por Renato Ortiz (1978), ao aprofundar a visão de Bastide sobre o caráter estruturado da umbanda, versus a desintegração da macumba. Em outras palavras, Ortiz vai aprofundar a análise de Bastide, capaz de opor a magia presente na macumba à religião estruturada na umbanda. Ainda a visão de Renato Ortiz coincidirá com as premissas macrossociológicas de Bastide, mostrando a longevidade do seu pensamento.

## Referências

- BASTIDE, Roger. As Duas Desagregações (O Candomblé Rural e a Macumba Urbana). In: As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição a Uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli & CIA. LTDA., 1971, 2º vol. Cap. 5. p. 393-417.
- LAMBERT, Jacques. Os Dois Brasis. São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1967.
- ORTIZ, Renato. A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira. Petrópolis: Vozes, 1978.
- RANGEL, Ignácio. O Desenvolvimento Econômico no Brasil (1954). In: Obras Reunidas. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005, 1º vol.



## **Joaquim Pedro de Alcantara Dourado: trajetória docente no oitocentos**

*Gabriela Portela Moreira<sup>1</sup>*

O presente trabalho busca investigar a atuação docente do professor público Joaquim Pedro de Alcantara Dourado, iniciada em 1850, como professor de primeiras letras em Canguçu e finalizada em 1856, em São João Baptista de Camaquã, no momento de seu falecimento. Durante o período em que esteve regendo a segunda cadeira de primeiras letras em Rio Grande, enfrentou dois processos de responsabilidade por ter castigado fisicamente dois alunos, condenado a suspensão do exercício público em ambos, o professor falece antes de retornar ao magistério.

O aporte teórico utilizado será a partir da Micro-História, que propõe uma “redução de escala”, como uma análise microscópica da documentação. Ou seja, “a seleção de um ponto específico da vida real, a partir do qual se exemplificam conceitos gerais” (LEVI, 1992, p. 138). Nesse sentido, acreditamos que os fatos ocorridos na Segunda Cadeira de Primeiras Letras de Rio Grande, podem nos dar indícios de como tais situações eram conduzidas em outras classes, bem como proporcionar maior entendimento acerca da utilização de tais métodos e compreensão das relações professor-aluno durante o período analisado. Dessa

---

<sup>1</sup> Graduada em História na Universidade La Salle. E-mail: gabriela.pmoreira@hotmail.com.

forma, segundo Levi (1992) a essência de tal método é a crença que este revelará fatores não observados, tendo em conta que os sistemas normativos regem as reações, escolhas e relações do indivíduo à determinada estrutura normativa (seja o estado, sociedade ou família), a partir disto, o resultados de tal pesquisa podem ser utilizados para uma “generalização mais ampla, embora as observações iniciais tenham sido feitas, dentro de dimensões relativamente estreitas” (Ibid. p. 141).

Compreender o processo histórico de formação do sistema brasileiro de ensino se constitui em um elemento chave para entender a sociedade brasileira (colonial, imperial, republicana e contemporânea), por ser a educação o principal meio de disseminação ideológica do aparelho estatal. As culturas<sup>2</sup> que envolvem o histórico escolar refletem a sociedade vigente, com seus princípios, objetivos, moral e todas as características que a compõe. No Brasil, o processo escolar inicia-se com escolas jesuíticas e aulas ministradas pelos integrantes da Companhia de Jesus, nesse espaço recebiam instrução “os filhos dos caciques, dos vereadores, dos músicos, dos sacristães, dos mordomos, dos oficiais mecânicos, que constituíam a nobreza do povo, e os filhos dos demais índios, quando isso era solicitado pelos pais” (SCHNEIDER, 1993, p.7). Após a expulsão dos jesuítas do território português<sup>3</sup>, é instituída no Brasil a diretoria de estudos e aulas régias. Entretanto, a solicitação do Marquês de Alegrete<sup>4</sup> para criação de “oito aulas de primeiras letras”(MONTEIRO, 2015, p.3) foi autorizada somente em 1820 (SCHNEIDER, 1993, p.21).

Após a Independência (1822), a Constituição de 1824, tornava o ensino primário um direito dos cidadãos do Império e uma função do governo. Em 1827 foi promulgada a primeira lei de regulamentação do ensino público, que além de definir a criação de

---

<sup>2</sup> Sobre cultura escolar ver CHERVEL (1990); FORQUIN (1992); JULIA (2001); VIÑAO FRAGO (1995).

<sup>3</sup> Medida tomada pelo primeiro-ministro, futuro Marques do Pombal, em 1759.

<sup>4</sup> Capitão da Capitania de São Pedro do Rio Grande do Sul, no período de 1814-1818.

aulas em vilas e lugares populosos, previa a criação de aulas femininas, além de determinar o conteúdo que seria ensinado nestas aulas. Em 12 de agosto de 1834, tem-se o ato adicional à constituição que descentralizou o ensino, de forma que caberia às províncias o provimento e regulamentação do ensino primário e a união do ensino superior. A partir deste momento as províncias teriam autonomia para elaboração de seus regulamentos, leis e instruções, próprios à instrução pública, nesse contexto a figura do Presidente da Província ganha sentido no que se refere à manutenção do sistema educativo dentro dos moldes ideológicos imperiais.

Nesse íterim a produção documental, referente à instrução pública primária no Estado, é vasta. Parte da documentação analisada está sob a guarda do Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (AHRs), nos fundos documentais “Instrução Pública”, “Fazenda”, “Requerimentos”, “Câmaras Municipais”, “Falas e Relatórios, dirigidos à Assembleia Legislativa do Estado”. Tais acervos são constituídos por diversas correspondências, relatórios, ofícios, requerimentos, solicitações, entre outros, que evidenciam o sistema educacional do Império.

A trajetória do professor Joaquim Pedro de Alcantara Dourado, fundi-se com a de tantos outros docentes do período, por evidenciar a precariedade do sistema e dos métodos utilizados em aula para ensino e correção do educandos. Os primeiros registros de sua atuação em aulas públicas foram como regente da aula de primeiras letras da freguesia de Canguçu, com remuneração anual de 600\$000 réis, nomeação em 18 de junho de 1850<sup>5</sup>. Já em 1852 o mesmo professor demonstra interesse em transferir-se para a cidade de Rio Grande. Conforme capítulo IV (art. 33-41) do Regulamento vigente, o processo de transferência ocorria da seguinte forma: os editais de processos seletivos para as cadeiras que estivessem vagas seriam publicados em jornais, já

---

<sup>5</sup> AHRs. Códice A.5037 nº 43.

estabelecendo prazo para apresentação da documentação<sup>6</sup> necessária, o exame ou concurso ocorria na Capital na presença do Presidente da Província e do Diretor. Procedia-se a nomeação três cidadãos (que tivessem conhecimento das matérias sobre a quais versassem o concurso) para que no dia do exame questionassem os pretendentes, e após votassem qual o candidato mais apropriado para ocupar o cargo (em caso de empate cabia ao Presidente da Província ou Diretor a decisão). O mesmo procedimento seria feito no caso de haver apenas um pretendente para a cadeira vaga. Tendo, o professor, sinalizado seu interesse em assumir a cadeira após o estabelecimento da data do concurso, foi-lhe concedida licença para permanecer na capital a fim de realizar o dito exame<sup>7</sup>. Em 28 de fevereiro de 1851, Joaquim Pedro de Alcantara Dourado foi removido a Segunda Cadeira de Primeiras Letras na cidade de Rio Grande<sup>8</sup>, com remuneração anual de 550\$000 réis e gratificação de 250\$000 réis.

Em dezembro do mesmo ano o professor é suspenso por um mês, devido conduta inapropriada, de sair durante o período de aula para “conversar na vizinhança”, e não se encontrar em sala no momento da inspeção<sup>9</sup>, a partir destas situações, o Diretor da Instrução Pública, alega que o professor estaria agindo em desacordo com o Regulamento vigente nos seguintes itens:

Art. 53 §3º - Prezidir constantemente o exercício da Escola, e pessoalmente inspeccionar os trabalhos da mesma.

§12 – Abrir todo o dia a porta da Escola dez minutos antes da hora marcada para o começo do ensino, sendo por conseguinte o 1º a comparecer, e o ultimo a retirar-se.

---

<sup>6</sup> Apresentar documento que comprove ser o pretendente maior de 21 anos e gozar dos direitos de cidadão brasileiro, pessoa de moral sã e boa conduta e atestado pelo Juiz de Paz ou Vigário do Município de sua residência (TAMBARA, ARRIADA, 2005 p26).

<sup>7</sup> AHRS. Códice A.5037 nº18.

<sup>8</sup> AHRS. Códice A.5037 nº 25.

<sup>9</sup> AHRS. Códice I.014 p.24.



§13 - mandar fazer todos os dias pelo Monitor Geral chamada de seus alumnos, notando aquellos que faltarem, e dando no mesmo dia as providencias necessarias, para vir no conhecimento, se aquelle que faltou teve cauza sufficiente, a fim de o punir, alem do castigo physico com a prizão com a prizão solitária, se o contrario verificar.

Art. 55 - Os professores, que contravierem as disposições do prezente Regulamento, ou desobedecerem ás ordens, e instrucções do Director, sofrerão a pena de suspensão por um mez na fórmula estabelecida no Artigo 13 da Lei Provincial de 22 de Dezembro de 1837 sob numero 14. (TAMBARA, ARRIADA, 2005 p.27 e 28)

É possível identificar que a conduta relatada – do professor – aliada às normas vigentes no regulamento fundamentaram o proceder do Diretor (a suspensão), porém cabia ao Presidente da Província a aprovação – ou não – de tal procedimento. Tais atitudes culminaram em uma visita do Diretor da Instrução Pública, o Dr. Cyro Jose Pedroza, em maio de 1852, a fim de observar a conduta do dito professor, cujo relato ao Presidente da Província segue:

[...] Logo que cheguei a cidade de Rio Grande, dirigi-me a aula publica da 2 cadeira da qual é professor Joaquim Pedro d'Alcantara Dourado, achei-a em bom estado e frequentada nesta ocasião por 40 alunos; o nº dos matriculados sobe a 80 porem destes restam apenas os que ahi achei, por que a conducta escandalosa do Professor tem constrangido os pais a retirarem seus filhos d'esta aula e mandal-os para outra: as informações que pude obter de pessoas fidedignas e ainda de membros da respectiva Camara, muito depõe contra tal professor cujo cynismo tem chegado a tal ponto, que mesmo na porta d'aula tem recebido pancadas sendo alem d'isso esbofeteado por uma mulher, levando ao conhecimento de V.Exa o que fica expellido, não tenho em vista outra cousa senão cumprir com o que determina o §5 do artº 59 do regulamento em vigor, aguardando de V.Exa providencias que possão chamar aquelle professor ao cumprimento dos deveres do seu magistério e sociaes. (AHRS. I.014 nº 83)

A atitude do Diretor, segundo ele mesmo, estava de acordo com o §5 do artigo 59 do Regulamento, a saber: “Representar sobre a conducta escandalosa publica, e particularmente de algum professor, ou professora, que estiver nesse caso, fundamentando a sua representação em factos, ou documentos” (ARRIADA, TAMBARA, 2004 p.30). Além do previsto em lei, o Diretor buscou respaldo em autoridades e na comunidade local, que evidenciam a conduta inapropriada e socialmente reprovável, como consta em sua carta. Neste mesmo documento levanta-se outra questão acerca do exercício profissional do professor, de este ter sido agredido por uma mulher na porta da aula, o que supõe que o professor se deixou bater, novamente apresentando uma conduta reprovável.

Em agosto de 1854, em correspondência ao Presidente da Província, o Diretor da Instrução Pública comunica uma nova situação, o professor Joaquim teria castigado o aluno José Maria Gomes de tal maneira, que criou um abcesso em sua mão direita, de tal gravidade, que impedia o completo fechar de sua mão, porém quando o Inspetor examina o aluno, o ferimento já está cicatrizado. No decorrer de seu relato, informa que a mãe de dois meninos (alunos) o solicitara mudar seus filhos de escola, pois o professor regente tinha por costume “espanca-los”, o que pode indicar que tais atos ocorriam recorrentes vezes, ou que o inspetor teria acesso ao histórico do professor, visto que o mesmo já havia sido suspenso por este motivo anos antes<sup>10</sup>. Em novembro do mesmo ano, em nova correspondência destinada ao Presidente da Província, relatava-se outro caso de agressão por parte do professor Joaquim Pedro de Alcantara Dourado ao menino Joaquim Bernardino de Sena: [...] Hé a terceira vez, que a respeito d’este professor occupo a attenção de V.Ex<sup>a</sup>, elle, suspenso por hum mez em Dezembro de 1851, por tal modo se houve, que em officio de 1º

---

<sup>10</sup> AHRS, I 002 n° 66.

de Maio do anno seguinte o meo antecessor de novo queixava-se a Vice-presidencia [...]” (AHRS, I 002 nº 110.) Nesses relatos é possível identificar que ambos diretores estavam insatisfeitos com o professor, e com a posição da presidência da Província perante os recorrentes casos de atentado contra os princípios.

Ambos casos resultam em processos de responsabilidade em que o professor é condenado a suspensão do serviço público<sup>11</sup> por vinte meses. Durante o período que esteve suspenso, o professor Joaquim abre uma escola particular na sua casa – sem licença – e leciona para dez alunos, para tal utiliza o mobiliário fornecido para a escola pública, situação essa que ocorre em função das solicitações de pais (segundo o mesmo professor). Em correspondência ao Presidente da Província o Diretor encaminha o ofício de suspensão e exorta as autoridades: “[...] E’este professor que tanto cita a legislação, e o regulamento das escolas, quem abre escola particular, sem licença, e ainda estando pronunciado<sup>12</sup> [...]” (AHRS, I002, nº 48). ). É evidente que o professor prossegue exercendo sua profissão, através de outras configurações de trabalho – a escola particular – conduta também reprovável pois o faz sem ter autorização, porém antes de poder retornar ao exercício de seu cargo público, falece na freguesia de São João Baptista de Camaquã<sup>13</sup>.

A atuação do Professor Joaquim Pedro de Alcantara Dourado na docência foi marcada por situações conflituosas, ora com a sociedade local (o que evidencia-se a partir dos relatos nas correspondências destinadas ao Presidente da Província e nos depoimentos no decorrer dos processos), ora com as autoridades responsáveis pela instrução primária (o que pode-se observar nos relatos de inspetores e diretores). A pesquisa prossegue na análise dos processos de responsabilidade, com o objetivo de identificar as

---

<sup>11</sup> AHRS, I 002 nº 99.

<sup>12</sup> O diretor refere-se à resolução dos processos de responsabilidade através da condenação do réu.

<sup>13</sup> AHRS, I002 nº 82.

nuances da atuação docente no que se refere a prática de castigos físicos nas escolas primárias no Brasil Imperial.

## Referências

- CHERVEL, André. História das disciplinas escolares: reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria & Educação*, Porto Alegre, v. 2, p. 177-229, 1990.
- FORQUIN, Jean-Claude. Saberes escolares, imperativos didáticos e dinâmicas sociais. *Teoria & Educação*, Porto Alegre, n. 5, p. 28-49, 1992.
- JULIA, Dominic. A cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, Campinas, n. 1, p. 9-44, 2001.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. BURKE, Peter (org.). *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1992.
- MONTEIRO, Paolla Ungaretti. *História da Educação Pública Feminina Brasileira na cidade de Porto Alegre: Ensino Primário (1824-1889)*. XXVIII Simpósio Nacional de História (27 a 31 de Julho de 2015) em Florianópolis-SC.
- SCHNEIDER, Regina Portella. *A instrução pública no Rio Grande do Sul (1770-1889)*. Porto Alegre: Universidade/UFRGS/EST Edições, 1993.
- TAMBARA, Elomar; ARRIADA, Eduardo (orgs.). *Coletânea de Leis sobre o ensino primário e secundário no Período Imperial Brasileiro*. Pelotas: Seiva, 2005.
- VIÑAO FRAGO, António. Historia de la educación e historia cultural. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n.o, p. 63-82, set./dez.1995.

# A capacidade absorptiva como instrumento de conversão do conhecimento adquirido pelos indivíduos no ambiente de negócios em estratégias organizacionais

*Gelson Luiz Benatti<sup>1</sup>*

*Kézia Andrade da Silva Schmitt Ventura<sup>2</sup>*

## Introdução

O conhecimento organizacional - e a sua transferência - é considerado um dos pontos cruciais para a obtenção e manutenção da vantagem competitiva das organizações (EASTERBY-SMITH, LYLES & TSANG, 2008), proporcionando maior rentabilidade, maior valor de mercado e maior probabilidade de sobrevivência (VOLBERDA, FOSS & LYLES, 2009). Um aspecto frequentemente relacionado com o conhecimento organizacional é o construto multidisciplinar da Capacidade Absortiva (CA) (JANSEN, VAN DEN BOSCH & VOLBERDA, 2005). A CA foi definida por COHEN & LEVINTHAL (1990, p. 128), como "*a capacidade de uma empresa em reconhecer o valor de novas informações externas, assimilá-las e aplicá-las*", através da criação de estratégias.

A partir da premissa de que empresas são formadas por profissionais que interagem e estão em contato com muitas

---

<sup>1</sup> Aluno do PPG em Bens Sociais e Memória Social da Unilasalle. [tutorgelson@gmail.com](mailto:tutorgelson@gmail.com).

<sup>2</sup> Aluna do Mestrado em Administração da Unisinos. [Kezia.unisinos@gmail.com](mailto:Kezia.unisinos@gmail.com).

informações para serem absorvidas, procuramos analisar quais são as respostas que o campo do conhecimento da CA oferece para a seguinte pergunta: de que maneira a absorção de conhecimento no nível individual é proativamente aproveitada pelas empresas para gerar estratégias voltadas para negócios internacionais?

## **Referencial Teórico**

O conceito de CA surgiu com COHEN E LEVINTHAL (1990), que a definiram como a capacidade da empresa de reconhecer o valor do conhecimento externo e assimilá-lo ao conhecimento interno. Outros autores trataram CA como uma série de habilidades que permitem transformar conhecimento absorvido em utilizado (MOWERY E OXLEY, 1995), criando capacidade de aprendizado e resolução de problemas (KIM, 1998). Uma década após o surgimento do conceito, ZAHRA E GEORGE (2002), buscando reduzir a ambiguidade existente e o reposicionamento do conceito, definiram CA como um elemento de natureza estratégica, constituído por quatro dimensões (aquisição, assimilação, transformação e exporação) que combinam para formar uma capacidade dinâmica de aprendizagem organizacional (CAMISÓN & FORÉS, 2010). A partir de então, a CA passou a ser base de teorias de recursos e capacidades competitivas (CEPEDA e VERA, 2007) e das capacidades dinâmicas (HELFAT e WINTER, 2011). É consenso que um novo conhecimento, surgido a partir das interações de um indivíduo no ambiente de negócios, tem o poder de modificar as estratégias das empresas.

## **Metodologia**

Para avaliar como a produção acadêmica nacional tem tratado a absorção do conhecimento dos indivíduos, na perspectiva da CA, foi realizada uma pesquisa bibliográfica na base de dados do PORTAL DE PERIÓDICOS CAPES/MEC dos últimos 10 anos, que

avaliassem a relação entre clientes e fornecedores em ambiente de negócios internacionais, como geradora de conhecimento para o indivíduo, e de que forma essa absorção de conhecimento, que ocorre no nível da memória individual, é refletida na estratégia da empresa, que se constitui, de certa forma, em uma memória coletiva. Avaliamos periódicos qualificados (A1 e A2) para restringir a análise aos periódicos considerados de melhor qualidade acadêmica. A pesquisa resultou em 212 artigos, revisados por pares, de onde foram selecionados, após leitura do resumo, introdução e resultados, 28 artigos para análise aprofundada.

## **Resultados**

As leituras evidenciaram a persistência das múltiplas abordagens da CA, que serve para compreender como organizações e indivíduos aprendem nos mercados internacionais (GUANWAN & ROSE, 2014; MARTINEZ, JAIME & CAMACHO, 2012); como afeta a integração entre os indivíduos nas aquisições (LIU & WOYWODE, 2013; JUNNI & SARALA, 2013); como influencia os processos de transferência de conhecimento entre diferentes culturas (JIMENÉZ-JIMENÉZ, MARTINEZ-COSTA & SANZ-VALLE, 2014; SILVA E FLEURY, 2012), ou como moderador na localização de redes externas (HE & WEI, 2013).

A criação de novos conhecimentos é constituída de processos individuais (CEPEDA-CARRION et al., 2012), resultantes de atividades como observação, intuição, reflexão e interpretação que o indivíduo desempenha nas interações que realiza. Já a transformação dos conhecimentos e sua exploração são processos institucionais, resultantes de rotinas adotadas pela empresa para absorver o conhecimento dos indivíduos (FOSFURI & TRIBÓ, 2008). No campo da memória, entretanto, HALBWACHS (2004), entende que a memória individual sempre existe a partir de uma memória coletiva, pois as lembranças são constituídas no seio de

grupos. Há, portanto, uma relação entre os campos (CA e memória individual e coletiva), que merece futuros aprofundamentos.

### **Limitações, Contribuições e Sugestões**

Ainda que a opção realizada para a abordagem somente teórica do tema possa ser considerada uma limitação deste trabalho, o mesmo contribui com a explicitação de uma lacuna nos estudos sobre o papel da CA como processo de criação de estratégias e sua relação com os estudos de memória individual e coletiva.

A ausência de estudos nas publicações de melhor qualidade não significa, necessariamente, a inexistência deste interesse de pesquisa, mas pode sugerir que, até o momento presente, a produção relacionada não tenha alcançado a maturidade e solidez suficientes para constar em publicações melhor avaliadas. Para suprir essa limitação, futuros estudos podem ser realizados, utilizando técnicas mais profundas de revisão de literatura, que alcancem um escopo maior em termos de bases de dados e níveis das publicações avaliadas, bem como estruturação das relações entre os campos teóricos da CA e da memória individual e memória coletiva.

### **Referências**

- CAMISÓN, C., & FORÉS, B. Knowledge absorptive capacity: New insights for its conceptualization and measurement. *Journal of Business Research*, 63(7), 707-715, 2010.
- CEPEDA, G. & VERA, D. Dynamic capabilities and operation capabilities: a knowledge management perspective. *Journal of Business Research*, 60(5), 426-437, 2007.
- CEPEDA-CARRION, G., CEGARRA-NAVARRO, J.G., & JIMENEZ-JIMENEZ, D. The effect of absorptive capacity on innovativeness: Context and



information systems capability as catalysts. *British Journal of Management*, 23(1), 110-129, 2012.

COHEN, Wesley M; LEVINTHAL, Daniel A. Absorptive Capacity: A New Perspective on Learning and Innovation. *Administrative Science Quarterly*, Vol. 35, No. 1, Special Issue: Technology, Organizations, and Innovation. pp. 128-152, Mar., 1990.

EASTERBY-SMITH, Mark; LYLES, Marjorie A.; TSANG, Erick W.K. Inter-organizational knowledge transfer: current themes and future prospects. *Journal of Management Studies*, v. 45, n. 4, p. 677-690, jun. 2008.

FOSFURI, A., & TRIBÓ, J. A. Exploring the antecedents of potential absorptive capacity and its impact on innovation performance. *Omega*, 36(2), 173-187, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

HE, Xinming; WEI, Yingqi. Export market location decision and performance: The role of external networks and absorptive capacity. *International Marketing Review*, v. 30, n. 6, p. 559-590, 2013.

JANSEN, J.J.; VAN DEN BOSCH, F.A.; VOLBERDA, H.W. Managing Potential and Realized Absorptive Capacity: how do organizational antecedents matter? *Academy of Management Journal*, v. 46, n. 6, p. 999-1015, 2005.

JIMENÉZ-JIMENÉZ, Daniel; MARTÍNEZ-COSTA, Micaela; SANZ-VALLE, Raquel. MNCs Innovation, Reverse Knowledge Transfer and Firm Absorptive Capacity. In: *European Conference on Knowledge Management*. Academic Conferences International Limited, p.315, 2013.

JUNNI, Paulina; SARALA, Riikka M. The role of absorptive capacity in acquisition knowledge transfer. *Thunderbird International Business Review*, v. 55, n. 4, p. 419-438, 2013.

KIM, L. Crisis construction and organizational learning: Capability building in catching-up at Hyundai Motor. *Organizational Science*, 9: 506-521, 1998.

LIU, Yipeng; WOYWODE, Michael. Light-Touch Integration of Chinese Cross-Border M&A: The Influences of Culture and Absorptive

Capacity. *Thunderbird International Business Review*, v. 55, n. 4, p. 469-483, 2013.

MARTINEZ, H.; JAIME, A.; CAMACHO, J. Relative absorptive capacity: A research profiling. *Scientometrics*, v. 92, n. 3, p. 657-674, 2012.

MOWERY, D. C.; OXLEY, J. E. Inward technology transfer and competitiveness: The role of national innovation systems. *Cambridge Journal of Economics*. 19: 67-93, 1995.

SILVA, Natacha Bertoia; FLEURY, Maria Tereza Leme. Estratégias de transferência de conhecimento em multinacionais brasileiras: estudo comparativo entre as subsidiárias adquiridas e as greenfield. *Apresentação*, v. 7, n. 1, p. 1-33, 2012.

VOLBERDA, Henk W.; FOSS, Nicolai J.; LYLES, Marjorie A. Absorbing the Concept os Absorptive Capacity: How to Realize Its Potential in the Organizational Field. *Strategic Management and Globalization Paper*, nov. 2009.

ZAHRA, Shaker A.; GEORGE, Gerard. Absorptive Capacity: a review, reconceptualization and extension. *Academy of Management Review*, v. 27, n. 2, p. 185-203, abr. 2002.

## **Religiões Afro- Brasileiras: memória e negociações de identidades**

*Gerson Machado<sup>1</sup>*

### **Fenômenos mnemônicos e as religiões afro-brasileiras**

Ao assumirmos a memória como um dado passível de aproximação investigativa ela ganha contornos mais específicos que, aos poucos, vão capitalizando as condições necessárias para torná-la uma fonte válida para a pesquisa (LE GOFF, 1996., RICOUER, 2007), sobretudo, o fenômeno mnemônico das lembranças que, organizadas, dão sentido e identidade aos indivíduos e aos grupos. Ressalto que a memória é responsável, também, pelo esquecimento, tão necessário à organização e sistematização das narrativas constituidoras da humanidade. Se a um só tempo a memória é o lembrado e o esquecido, é preciso reconhecer, também, que isso não ocorre, na maioria das vezes, de forma pacífica. Se há algo presente nestas ações, certamente, é a disputa, os conflitos e os silenciamentos (POLLAK, 1989). Desta forma a memória é um campo de guerra, pois é dela que emerge os enunciados que dão significado às coisas e ao mundo. É uma ação poética, transformadora e criadora. É um trabalho incessante, repleto de atores, alguns mais reconhecidos que outros e que usam

---

<sup>1</sup> Museu Arqueológico de Sambaqui de Joinville - MASJ / Unilasalle (pós-doutorando). E-mail: gerson\_machado@uol.com.br

das mais diferentes estratégias para suplantar o contraditório e estabelecer o convencimento.

O esquecimento é um dos fenômenos que mais de perto denuncia o caráter perecível da vida orgânica diante do tempo entendido como “o devorador” da humanidade. O drama cosmológico do Kronos grego nos serve para, analogamente, entender uma das condições humanas, ou seja, a finitude e o esquecimento. Certamente, é frente à consciência do fim que a humanidade cria mecanismos que visam garantir a perpetuidade de pessoas, acontecimentos e mensagens, de forma seletiva, e procura estabelecer sentidos e reconhecimentos no presente a partir do pretérito. Neste esforço incluo, entre outros, os monumentos, a escrita, as narrativas orais e, claro, as religiões. Esta reflexão, portanto, é um esforço no sentido de aproximar as vicissitudes decorrentes da passagem do tempo frente ao fenômeno religioso como esforço para a perenidade.

### **Religião e perpetuação**

O trabalho de luta contra a ação devoradora do tempo é desenvolvido tanto ao nível individual quanto coletivo, de forma interdependente. Um exemplo claro é a construção de lugares que celebram a vida e a passagem das pessoas pelo mundo, como é o caso das sepulturas que servem para abrigar, além dos restos mortais de nossos entes, o desejo de transcendência e a superação do fim.

Nietzsche, ao refletir sobre a história e sua ação de constituição dos homens históricos, argumenta que “esses homens históricos acreditam que o sentido da existência, no decorrer de seu *processo*, virá cada vez mais à luz; eles só olham para trás para, na consideração do processo até agora, entenderem o presente e aprenderem a desejar com mais veemência o futuro (...) *a história só pode ser suportada por personalidades fortes, as fracas ela extingue totalmente*” (NIETZSCHE, 1983, p. 59, 64) –

destaques no original). Dessa forma a narrativa histórica seria como uma espécie de dossel que se desenrolaria sobre o tempo e a humanidade, integrando-a e garantindo um ponto de partida e de chegada. Com este artifício narrativo se nutre uma fé no tempo o qual deixa de ser um decreto deletério à causa humana e passa a ser o *locus* de sentido. Dessa fé no tempo outros elementos se agregam, dentre eles a crença de que os conceitos possuem um estatuto metafísico pairando estaticamente, sem sofrer alterações. O tempo se apresenta em termos sequenciais, evoluindo de um suposto primórdio até o seu fim último, quando se cumpriria o que fora anunciado nos momentos antecedentes.

Tal processo, além de conferir um sentido à história, ignora os embates e as forças em jogo em torno de valores distintos antes da fixação de um sentido. Esta singularidade, por fim, coroa a História como um rei, sendo o responsável por desvelar o sentido na sucessão do tempo, construindo um elo que liga os tempos primordiais ao fim dos tempos, de forma inequívoca, dando um sentido e identidade aos grupos e à sociedade em geral. É o mesmo Nietzsche que alerta a necessidade de superarmos essa fé inflexível na organização das narrativas historiográficas que creem e fazem crer num sentido histórico “De fato, está mais que no tempo de avançar contra os descaminhos do sentido histórico, contra o desmedido gosto pelo processo, em detrimento do ser e da vida (...)”. (NIETZSCHE, *Op. Cit.*, p. 70). O alerta nietzschiano serve para entendermos que a organização dos discursos historiográficos que se empenham em estabelecer um sentido ao tempo são refratários às perspectivas da diferença e dos embates inerentes às organizações das tramas históricas.

Esta perspectiva nasceu com a própria História como ciência, no século XIX, e há muito sofre inúmeras críticas em prol de uma abertura em prol do acolhimento das diferenças e do reconhecimento de que para cada enunciado que dá sentido à sucessão de tempo é um “... sintoma de um processo que deixou para traz vencidos” (CARVALHO, 2012, p. 223). Há um

subterrâneo de enunciados diferentes que não se coagulam em articulações que deem sentido de continuidade e identidade

Nesta seara Michel Foucault em 1967 afirma que “Estamos na época do simultâneo” numa conferência no Círculo de Estudos Arquitetônicos. (FOUCAULT, 2006, p. 411) Sua constatação parte do fato de que o mundo se experimenta mais à semelhança de uma rede que religa pontos que se entrecruzam e formam uma trama do que por um grande caminho que se estende através dos tempos, ligando o passado o presente e o futuro. “Estamos em uma época em que o espaço se oferece a nós sob a forma de relações de posicionamentos” (FOUCAULT, Op. Cit., p. 413). O que importa, nesse ponto de vista é, portanto, as relações de proximidade entre os pontos e elementos que compõe o espaço. “Não vivemos no interior de um vazio que se encheria de cores com diferentes reflexos, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irredutíveis uns aos outros e absolutamente impossíveis de ser sobrepostos.” (*Idem*, p. 414)

Assim, a humanidade conta como aliada: a ação poética, a qual transmite às coisas, lugares e fenômenos significados que “costuram” experiências e elementos dispersos. Destarte, os espaços religiosos afro-brasileiros mais do que marcarem a paisagem urbana como locais de um dado processo de sacralização são, também, locais que possibilitam o encontro de diversas subjetividades e narrativas, à medida que essas religiões estão cada vez mais abertas à todos os públicos (Cfe.: PRANDI, 2004, p.223.; PIERUCCI, 2006, p.P.116-117 (especialmente)).

## **Religiões afro-brasileiras e a construção das cidades**

Partindo dessa compreensão é importante entendermos como os espaços religiosos afro-brasileiros experimentam e recriam cidade à medida que ela não se configura mais como um projeto único, ou um drama abarrotado de previsibilidade. Essas religiões contribuem para tornar a cidade, analogamente, como uma obra aberta, podendo

conter sempre novos e pulsantes pontos de construção de significados e de abertura para outras possibilidades de enunciação do sagrado. Isso se evidencia tanto no estabelecimento dos espaços conhecidos como terreiros (no caso das Umbandas, incluídos aí as tendas, tendas espíritas, casuás, entre outros) e Ilês Axés onde se praticam os Candomblés.

Apesar do número de templos religiosos afro-brasileiros serem, sensivelmente, diminutos, inclusive no eixo principal de desenvolvimento desta prática religiosa<sup>2</sup>, tal situação se agrava em áreas onde predomina processos históricos associados à migração europeia, como é caso de Joinville/SC, cidade com mais de quinhentos mil habitantes. Nela cerca de cinco ilês axés se consolidam como espaços religiosos dedicado às funções do Candomblé, os quais conjugam, em sua maioria, o culto às entidades do panteão candomblecista e umbandista (MACHADO, 2014).

É interessante observar que esse cruzamento das duas religiões num só espaço ocorre em virtude dos fundadores dessas casas, antes de serem sido iniciados no Candomblé, terem uma trajetória na Umbanda. Essa herança, provavelmente, se refletiu na organização dos espaços religiosos onde é comum, por exemplo, encontrarmos as estatuárias dispostas sobre altares, representando as divindades umbandistas em pleno cerimonial público de Candomblé. Aqui concordamos com Vagner Silva quando, ao analisar o campo religioso afro-brasileiro em São Paulo afirma: “o Candomblé em São Paulo, parece se consolidar não apenas como reprodução das modalidades de cultos vindos de outras regiões do país, mas, sobretudo, como rearranjos destas modalidades em função das novas realidades e demandas” (SILVA, 1995, p. 75). O mesmo autor ressalta que no processo de instalação do Candomblé em São Paulo, os babalorixás e lalorixás provinham, em sua maioria, das fileiras da Umbanda, sendo que a iniciação no Candomblé implicava na ampliação/consolidação do status desses sacerdotes, em virtude do alto valor que essa religião

---

<sup>2</sup> Especialmente na Bahia, Maranhão, Pernambuco e Rio Grande do Sul.

possui entre os fiéis das religiões afro-brasileiras, de maneira em geral.

Por outro lado a expansão desses cultos para além dos territórios de origem provocou uma dinâmica de incorporação de elementos e significações que não eram comuns nas versões mais tradicionais. Um dos mais relevantes e que representa bem a situação do Candomblé é a incorporação de pessoas não-negras no espaço sagrado dessas religiões. Isso, também foi observado por Vagner Silva em São Paulo, onde a inserção dessas pessoas significou, sobretudo, certo conforto econômico para as casas de culto, à medida que o culto exigia um considerável investimento econômico que nem sempre está disponível aos negros, os quais correspondem às parcelas mais empobrecidas da população brasileira. (AMARAL, 2005.) Essa hipótese se baseia, certamente, nos índices de desigualdade econômica que fazem os negros, em sua maioria, ocuparem a base da pirâmide social brasileira. (TELLES, 2003 (especialmente das páginas 185 – 262)). Outros vetores devem ser considerados neste processo de reordenamento da tradição nas agremiações afro-brasileiras, como: adaptações ritualísticas em virtude da disponibilidade ou ausência de elementos da cultura material dos cultos, o cosmopolitismo dos grandes centros urbanos que possibilita um contato mais frequente e o acesso ao culto aos orixás tal como é praticado na contemporaneidade africana, a disputa pelo acesso aos espaços naturais (matas, rios, mares) etc..

Desta forma é mister investir esforços de investigação nesses espaços sagrados, construídos na malha urbana de cidades periféricas ao desenvolvimento tradicional das religiosas afro-brasileiras, como é o caso da cidade catarinense e de tantas outras espalhadas pelo país e pelo mundo. É urgente a reflexão a partir dos processos de sacralização dos espaços, tanto os dedicados aos cultos quanto os transitórios, os quais eventualmente ganham tal status em virtude de rituais específicos, como é o caso de ebós que exigem procedimentos nas encruzilhadas de vias públicas da malha urbana, entre outros. Para Mircea Eliade “toda a cratofania e toda a hierofania, sem



distinção alguma, transfiguram o lugar que lhes serviu de teatro: de espaço profano que era até então, tal lugar ascende à categoria de espaço sagrado” (MIRCEA, 2010, p. 295.)<sup>3</sup>.

Partindo desse entendimento a implantação dos ilês axés de Candomblé numa cidade como Joinville, proporciona um duplo movimento de sacralização dos espaços. O primeiro diz respeito aos espaços circunscritos, ou os territórios contínuos, fazendo referência clara aos espaços sagrados chamados de “ilê axé”, os quais possuem em sua maioria uma configuração arquitetônica que reorganiza as aldeias e cidades africanas, com espaços reservados aos iniciados e às divindades (lugar do segredo), e espaços públicos, frequentados indistintamente como é o caso dos barracões onde ocorrem as cerimônias abertas ao público em geral.

Outra situação é a ocupação dos espaços públicos constituidores da urbs, tanto os espaços urbanizados (praças, cemitérios, ruas etc.) quanto os associados (matas, unidades de conservação, rios, praias entre o). Neste caso, pode ocorrer a sobreposição de camadas de significados aos monumentos e lugares destinados à celebração dos sinais distintivos de um determinado grupo que busca a hegemonia. Nesse campo de disputa da linguagem as religiões afro-brasileiras trazem da periferia para o centro sua pauta de reivindicações: o direito de existência e de repertoriar novas narrativas para a cidade. Essa é a matéria prima da história: perceber e problematizar como os significados vão se enredando nas tramas constituidoras da realidade através dos tempos.

## Referências

AMARAL, Rita de Cássia; SILVA, Vagner Gonçalves da. A cor do axé: brancos e negros no Candomblé de São Paulo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Somàvo`*: O amanhã nunca termina. São Paulo: Empório de Produção, 2005.

---

<sup>3</sup> Esta citação é propositalmente pontual e refere-se aos seus estudos sobre a sacralização do espaço e não envolve a uma filiação a suas ideias referentes à natureza do fenômeno religioso.

CARVALHO, Alexandre Filordi de. Foucault: atualizador da genealogia nietzschiana. Cadernos Nietzsche. n. 30, 2012, p.p. 221-249.

FOUCAULT, Michel. Outros Espaços. In: \_\_\_\_\_. Ditos & Escritos III, Estética, literatura e pintura. música e cinema. 2.ed., v.III, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p.p. 411 - 422.

LE GOFF, Jacques. História e memória. 4.ed. Campina: Editora da Unicamp, 1996.

MACHADO, Gerson. Os atabaques da Manchester. 1.ed.. Itajaí: Casa Aberta, 2014.

MIRCEA, Eliade. Tratado de história das religiões. 4.ed.. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. Considerações Extemporâneas. *In*: Obras Incompletas. 3.ed.. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. Novos Estudos. N.75, jul. 2006, p.p. 111 - 127.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento e silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro: v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: Candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados. V.18, n.52, 2004, p.p. 223- 238.

RICOEUR, Paul. A memória, a história, o esquecimento. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Orixás da Metrópole. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TELLES, Edward. Racismo à Brasileira. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Ford, 2003.

## **Memória cultural, rituais e simbolismos Afro-Americanos em duas obras em quadrinhos**

*Guilherme Sfredo Miorando<sup>1</sup>*

Pesquisar a cultura cambiante entre o “mundo branco” das colônias americanas e o “mundo negro” evadido do continente africano, bem como relatos do cotidiano da época da escravidão é algo paradoxal por causa do silenciamento sistemático dos escravos negros. Contudo, através do revisionismo histórico e historiográfico, é possível obter algumas informações sobre o modo de vida e rituais praticados pelos negros naquela época. Por meio delas, autores de quadrinhos, como o brasileiro Marcelo D’Salette e o dinamarquês Mikkel Orsted Sauzet recriaram em suas obras esse tipo de realidade.

No presente artigo, vamos analisar a utilização de símbolos rituais nos dois quadrinhos, bem como traçar uma relação com a cultura do “mundo negro” e do “mundo branco” das fazendas de açúcar no Brasil e no Haiti. Ao mesmo tempo em que observamos o funcionamento dos ritos, verificamos sua transformação em mito, através do conceito de “corpar”, cunhado por Stanley Keleman em seu livro *Mito e Corpo* para, então, concluir ao compreender a relação entre esses conceitos e o conceito de memória cultural.

---

<sup>1</sup> Mestrando do PPG em Memória Social e Bens Culturais - Universidade LaSalle. E-mail: guilhermesmee@gmail.com.

Em primeiro lugar, contudo, gostaríamos de traçar uma definição de ritual. Para Claude Rivière (1996), existe pouca diferenciação entre rito, ritual e cerimonial, uma vez que todos esses conceitos envolvem atos, gestos e práticas repetidos em intervalos de tempo constantes, para um fim determinado. Essa finalidade tem a ver com a sua função de utilidade social, que é a de estabelecer a ordem através da regulação dos símbolos, pois a utilização de formas materiais acabam dando forma às atividades mentais.

Com função, muitas vezes catártica e, em geral, redutora da agressividade, o rito pode, por descarga emocional ab-reativa, resolver ou impedir explosões de violência, ao transferir os problemas internos de um grupo para uma vítima expiatória que não tem condições de se vingar; Mecanismo de defesa, age como uma forma de esconjuro nos casos de conflitos recalçados. Sublimador, pode também fazer reviver fantasmas que proporcionem satisfações simbólicas (RIVIÈRE, 1996, p. 71).

O rito também possui a função de agregar sensação de segurança para quem o pratica, garantindo estabilidade em momentos de conflito que, de outra maneira, não poderia ser encontrada. Mais que isso, a natureza do rito é se utilizar de códigos de comunicação, ou símbolos, para produzir emoção numa espécie de efeito catártico. “É através da experiência do sagrado, portanto, que despontam as ideias de verdade, realidade e significação, que serão ulteriormente elaboradas e sistematizadas. [...] O valor apodíctico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais” (ELIADE, 1994, p. 124). Assim, o rito ajuda na perpetuação do mito e, o mito, na confirmação e nos procedimentos ritualísticos. Era através dos rituais religiosos que os escravos estabelecidos na América se sentiam no controle das situações a que eram submetidos. “Sem dúvida, a fundamentação religiosa norteia o homem africano naquilo que ele testemunha

materialmente ou nos seus múltiplos microssistemas de poder não só temporal mas também ritual-religioso” (LODY, 1987, p. 8 e 9).

Também precisamos destacar como a parte corporal dos rituais tem potente influência no cotidiano dos africanos na América, que eram vistos apenas como corpos e não seres humanos: “Nas condições que a própria história oficial descreve, o homem africano no Brasil, por ser escravo, é um braço, uma peça e não um indivíduo” (LODY, 1987, p. 10). Assim, a ritos e mitos é a de entender a realidade e aprender a lidar com fenômenos e acontecimentos fora do alcance humano, ou então, no caso dos escravos, de uma classe da sociedade.

Na história “Sumidouro” de Cumbe e também em Aske, encontramos um ritual do “mundo branco” da época da escravidão. Essa prática é a utilização do sumidouro, um poço profundo, para depositar os corpos dos indivíduos que, por alguma razão, eram indesejados. No caso de Cumbe, é lá onde o feitor deposita o corpo do bebê ilegítimo, fruto da consumação carnal do senhor de engenho e da escrava, a mando da mulher do senhor. Em Aske, o boneco de vodu é depositado no sumidouro, mas é “salvo” por ter caído no balde do mesmo. Ao mesmo tempo, na obra do autor dinamarquês, o sumidouro serve como analogia para a morte da escrava que também teve um filho ilegítimo com o senhor de engenho, uma vez que ela é derrubada do abismo para “sumir” nas ondas do mar.

Na *Dicionário de símbolos*, o poço é a síntese de três ordens cósmicas: céus, terra e inferno; um lugar que faz a comunicação com a morada dos mortos. “O poço é, além disso símbolo de segredo, de dissimulação, especialmente de dissimulação da verdade; sabe se que ela, dele, sai nua” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1997, p.726). Assim, ao mesmo tempo que simboliza comunicação e conhecimento, o poço também denota silêncio e sabedoria.

O silêncio, das histórias em análise é o silenciamento dos escravos, mas principalmente das mulheres escravas e de seus

filhos ilegítimos. Lá dentro, está encerrada a verdade, os corpos dos seres sumidos, lá dentro, os mundos branco e negro se unem revelando essa transição entre culturas e espaços, entre o sagrado e o profano. Ao mesmo tempo, que o ato de sumir com corpos e existências indesejadas assume seu significado ritual, como vimos anteriormente, de restaurador de uma ordem pré-estabelecida, como se aquele elemento indesejado fosse deslocado da realidade.

Em Cumbe, o corpo depositado no sumidouro atinge uma nova existência espiritual e quimérica através da transformação das lágrimas da sua mãe. Em Aske, por sua vez, a mãe encarna no boneco de vodu do feiticeiro, garantindo a proteção e segurança para o filho e, ao mesmo tempo, representando o próprio filho, uma vez que o próprio fetiche faz essa comunicação e representa a união de mundos: o espiritual e o material. Segundo o *Dicionário de Símbolos* (1997, p. 426), o fetiche captam uma energia divina presente e utilizável. Os bonecos, ou estatuetas, não passam, então, de condutores ou suportes da força mágica canalizada através deles pelos ngangas, ou os curandeiros.

Portanto, tanto o sumidouro como o boneco de vodu, servem como instrumentos de passagem entre dois mundos: o divino e o humano, o material e o espiritual. Contudo, os dois autores usam esses elementos para simbolizar as transição entre outros dois mundos, o “mundo negro” e o “mundo branco”. Em sua natureza ritualística, os dois elementos são restauradores de ordem. Enquanto o sumidouro garante a primazia à senhora de escravos e sua legitimidade como provedora de herdeiros, o fetiche do boneco vodu assegura o controle da realidade pelos negros haitianos, através da canalização da magia e dos poderes divinos.

Mais uma vez apresentamos uma dicotomia entre o “mundo branco” e “mundo negro”, entre suas forma de fazerem marcação no corpo. Em Cumbe, a escarificação através de cortes no rosto e na parte superior do tronco dos negros vindos da África, está presente em diversas páginas de quadrinho. Enquanto em Aske, temos uma cena marcante em que o mulato, filho da escrava e do

senhor, é forçado a demarcar uma escrava com o ferrete com as inscrições relativas à fazenda e às posses de seu pai ilegítimo.

Se, por um lado, a escarificação, assim como as tatuagens, “pertence aos símbolos de identificação e está impregnada de todo seu potencial mágico e místico”, por outro, ela também possui sua função ritualística de ordem e de segurança. “A identificação sempre adquire um duplo sentido: tende a adaptar a um sujeito as virtudes e as forças do ser-objecto ao qual ele se assimila; mas tende igualmente a imunizar o primeiro contra as possibilidades malélicas do segundo” (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1997, p.871).

Para Robson da Costa (2013, p.83), essas marcas no corpo servem como um museu de recordações materializadas, guardadas em forma de memórias e imagens vívidas. A escarificação seria, então, não apenas uma forma de nos identificarmos como parte de uma comunidade, mas também marcas nossa própria individualidade, que nos torna únicos e diferentes dos demais. Essas noções de pertencimento a uma comunidade também encontra reflexos na marcação a ferro quente, porém de uma maneira mais perversa e mercantilista:

Os portugueses começaram a prática, em Arguin, na década de 1440, do *carimbo*, a marcação de um escravo com ferro quente. [...] Este procedimento sobreviveu vindo da Idade Média - na verdade, da antiguidade: os romanos costumavam marcar seus escravos. Mas, quando Constantino determinou que os escravos condenados a trabalhar nas minas ou a lutar na arena deveriam ser marcados nas mãos ou pernas, não no rosto, muitos proprietários de escravos substituíram os colarinhos de bronze por marcas. (THOMAS, 1997)

Encontramos, então, no pertencimento e na comunidade outros elementos reforçadores da segurança e do status quo que acabam sublinhados através das marcas no corpo. Seja para que o branco reconheça o escravo de outro branco, quanto para que o negro reconheça a tribo de outro negro. Como vimos em Rivière, a comunicação através de símbolos e a socialização são dois fatores

necessários para a propagação e legitimidade dos rituais para que esses se transformem em mitos. Portanto, da mesma forma, o reconhecimento desses símbolos, seja por qualquer um dos “mundos” a que sua comunicação é voltada se justifica a utilização ritualística dessas marcações no corpo dos escravos negros.

Nos quatro exemplos retirados das histórias em quadrinhos em análise encontramos uma constante: a presença (ou ausência) do corpo nesses tipos de rituais. Contudo, o corpo em questão nunca é o corpo do branco, mas o corpo do negro, que é coisificado e transformado em mercadoria. Mesmo no ritual do boneco vodu, está presente uma manipulação, que encontra eco na citação “eu não digo ‘penso, logo sou’. Ao contrário, digo, ‘eu sou corporificado, portanto, experiencio quem sou’” (KELEMAN, 2001, p. 26). Em todos rituais aqui descritos, o corpo serve como um intermediário entre mundos. Do sagrado ao profano, do mundano ao espiritual, da matéria ao espírito e, principalmente, do branco ao negro. “Como seres humanos, dramatizamos nossas experiências interiores como imagens somáticas. Damos permanência às nossas experiências quando as corporificamos” (KELEMAN, 2001, p. 29). Se a ritualidade transforma o que não é palpável em algo material para que possa ser controlado, nada mais justificável que esse processo atravesse o corpo do praticante do ritual.

Portanto, a proteção contra a subversão dos corpos através da violência se torna fator principal nos rituais. Em diversas culturas, o corpo é lugar do sagrado e onde o sagrado acontece, toma forma. Os rituais, portanto, são uma forma de dramatizar a violência de forma palpável, manipulável e, de alguma forma, evitável. Os dois atores, tanto o dinamarquês como o brasileiro, intentaram mostrar as marcas da violência em suas histórias em quadrinhos.

A começar por Mikkel Orsted Sauzet que, em entrevista ao Danish Cultural Institute declarou sua opção por formatar seu quadrinho com traços em caneta esferográfica vermelha: “[...] usei



canetas esferográficas, as mesmas que você usa para rabiscos ou uma lista de compras. Usar uma caneta esferográfica para narrar dramas históricos violentos é para mim uma maneira de aproximar a história do leitor” (SAUZET, 2017).

Aske foi saudado pela imprensa europeia, como o jornal *Le Monde*, como uma forma de os franceses (e europeus em geral) tomarem consciência de como os ideais da Revolução Francesa tiveram eco em suas colônias, mas também como esse passado colonial da Europa é, de certa forma, escondido do seu povo. Portanto, para os europeus, a colonização é uma faca de dois gumes, tendo eles influenciado de forma positiva e negativa em na emancipação daqueles lugares.

Cumbe, sob o título “Run for it!”, em inglês, ganhou o Prêmio Eisner, reconhecimento dos quadrinhos no mesmo nível do Oscar, ambos premiados nos Estados Unidos. Cumbe foi indicado e premiado na categoria melhor edição americana de material internacional. Mas a grande importância de Cumbe é ser uma história que dá voz àqueles historicamente desprovidos de discurso, como os escravos silenciados e sem história. A intenção de Marcelo D’Salette foi dar outro enfoque para narrativas com personagens negros e escravos: “Tive que ter cuidado porque precisava contar essas histórias e não queria que as pessoas lessem somente como um conto que torna as personagens vítimas” (D’SALETE in BORGES, 2015).

Aske e Cumbe, portanto, acabam entrando no contexto das produções ligadas à memória cultural e da legitimação da mesma. Para Zilá Bernd (2018, p. 21), “a assim chamada memória cultural incorporaria os elementos que pertencem à esfera do sensível e do simbólico e que escapam ao registro hegemônico do poder e sua tentativa de construção de uma identidade nacional em termos de totalização”. Vemos em Aske e Cumbe que os rituais do “mundo negro” escapam do poder dos rituais do “mundo branco”, embora os dois busquem uma ordem e uma restauração do status quo.

A memória cultural está inserida na tensão entre o imaginário moderno e as memórias traumática dos ancestrais. Em entrevista, Marcelo D'Saete afirmou que tentou, em Cumbe, não revelar somente vítimas em seus personagens, mas as tensões estabelecidas entre as vidas dos brancos livres e dos negros escravos: “A ideia de resistência não é sempre a mesma. No livro não tento [colocar] africanos escravizados de um lado e senhores brancos do outro. É lógico que era uma sociedade bem hierarquizada, mas por outro lado havia uma ideia de assimilação” (D’SALETE in BORGES, 2015).

A resistência nos dois quadrinhos, aparece da forma da rebelião dos escravos, de forma violenta, mas como Marcelo afirma, ela também aparece na forma dos rituais. E, dentro deles, uma forma de assimilação de todo aquele cenário em que estavam vivendo. O enfrentamento, então, se dava de forma mágica, religiosa, ao mesmo tempo que muitos outros aspectos culturais eram dissolvidos frente a aculturação dos colonizadores.

Se por um lado, quadrinhos históricos retratando povos silenciados reforçam um revisionismo histórico por parte do público, por outro também refletem a maneira de como “as coisas acabaram” acarretando numa transculturação. Essa nova cultura é o resultado da tensão da assimilação e da resistência entre do “mundo branco” e do “mundo negro” e seus rituais e simbolismos, gerando dessas duas formas de encarar o mundo, um terceiro significado, uma terceira cultura.

Começamos este artigo falando do silenciamento dos relatos e das vozes escravos na historiografia da humanidade. Através de todo esse artigo, bem como nas declarações dos autores, percebemos ao mesmo tempo, dois movimentos em relação a esse silenciamento histórico e sócio-cultural. Um deles, o de romper com a História como ela é contada. Tanto no exemplo de um europeu, Mikkel Orsted Sauzet, que percebe que a Europa é muito indolente consigo mesma no momento de fazer o *mea culpa* sobre as consequências do imperialismo e do mercantilismo tanto para

as colônias americanas como para o povo negro arrastado da África para este continente. O autor dinamarquês acredita que trazendo histórias ficcionais que retratam aquele período, é possível criar uma consciência crítica nos europeus, de forma que tabus sobre a escravidão sejam rompidos e os habitantes do velho continente se tornem mais familiarizados com os hediondos atos de seus antepassados.

Contudo, enquanto Mikkel Orsted Sauzet quer enfatizar o lado do sofrimento dos escravos africanos causado pelos colonizadores europeus, Marcelo D'Saete refuta essa intencionalidade. Ele busca um movimento em que a arte produzida por negros ou sobre negros não encontre uma estigmatização de apenas resistência, como um ato de revolta e revolução contra tudo o que nos foi contado. Também não busca uma posição de submissão, pois para ele, a sociedade escravocrata era muito mais complexa do que apenas dicotômica. Não era apenas o “mundo branco” e o “mundo negro”, mas uma confluência simbólica e ritualística entre eles. Para D'Saete, existem outros significados para a resistência, com muitas outras camadas, como a luta pelo direito de ser aceito, legitimado e assimilado, de fazer parte de uma comunidade, como asseguravam os rituais dos africanos.

Acreditamos que os rituais praticados tanto no “mundo branco” quanto no “mundo negro”, em sua estratégia de segurança e conservação, foram dando forma para a memória cultural das comunidades das nações do Haiti e do Brasil. Gerando, assim, a mescla entre duas culturas que não só buscavam se proteger uma contra a outra, mas acima de tudo compreendê-las entre si. Foi graças aos resquícios dos rituais do “mundo branco” e do “mundo negro”, que se deu a transculturação, gerando não um “nós” contra “eles”, mas uma quarta pessoa do plural, que não é nem uma nem outra das anteriores. Desse jeito, o silêncio dos escravos africanos na América acabou por se fazer ouvir, ainda que num tom de voz

ressignificado, entre tons graves e agudos de resistência e assimilação.

## Referências

BERND, Zilá. A persistência da memória: romances da anterioridade e seus modos de transmissão intergeracional. Porto Alegre: BesouroBox, 2018.

BORGES, Amarilis. Marcelo d'Salete: O autor brasileiro fala ao RA de “Cumbe”, uma BD sobre resistência no período colonial. In: Rede Angola. Publicado em 25 de maio de 2015. Acessado em 13 de julho de 2018 às 00:28. Disponível em: <http://www.redeangola.info/especiais/na-literatura-brasileira-mesmo-sobre-escravidao-os-protagonistas-sao-brancos/>

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. Dicionário de símbolos (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

D'SALETE, Marcelo. Cumbe. São Paulo, Veneta, 2014.

DA COSTA, Robson Xavier. Corpo museu: imagens entre fronteiras. In: Conhecimento & Diversidade: Arte e Diversidade. Número 9, janeiro a junho de 2013. Páginas 80 a 89.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. São Paulo: Editora Perspectiva, 1994.

KELEMAN, Stanley. Mito e corpo: uma conversa com Joseph Campbell. São Paulo: Summus, 2001.

LODY, Raul. Candomblé: religião e resistência cultural. São Paulo: Editora Ática, 1987.

RIVIÈRE, Claude. Os rituais profanos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1996.

SAUZET, Mikkel Orsted. Aske. Copenhagen: Aben Maler, 2013.

SAUZET, Mikkel Orsted. A talk about comics: Mikkel Orsted Sauzet. In: Danish Cultural Institute. Publicado em 2 de maio de 2017. Acessado em 8 de julho de 2018 às 23:50. Disponível em: <https://www.danishculture.eu/talk-cartoonist-mikkel-oersted-sauzet/>

THOMAS, Hugh. The branding (and baptism) of slaves. Publicado em The Ralph Mag: The The Review of Arts, Literature, Philosophy and the Humanities. Volume XIII, Number 1. Primavera de 1997. Acesso em 8 de julho às 08:35. Disponível em: <http://www.ralphmag.org/slave2.html>



## **Estrella do Sul: família e eleições na conjuntura da constituinte de 1934**

*Jamily Veit Scheffer<sup>1</sup>*

### **1. Introdução**

No presente trabalho, o leitor(a) irá encontrar uma análise do periódico católico *Estrella do Sul*, que circulou de 1922 a 1939 de forma ininterrupta, apresentando uma edição semanal (sempre aos domingos) e distribuição por todo o centro do Estado. E cujo recorte temporal a ser estudado (1933-1934) nos remete a inúmeras transformações sociais, políticas e culturais que estavam florescendo.

O grande objetivo deste trabalho é analisar o conteúdo deste jornal e revelar as intenções e anseios da Igreja Católica no Estado do Rio Grande do Sul e conseqüentemente no Brasil, na conjuntura estudada. Para isso, trabalharemos detalhando alguns pontos que, para a autora, serviram como pontos norteadores para este trabalho. O primeiro a ser analisado é o periódico nesta conjuntura da Constituinte de 1934. Como a Arquidiocese de Porto Alegre se portava frente aos novos acontecimentos e como seus principais objetivos e interesses que se refletiam no jornal. Seguindo chegamos à plataforma católica e todo este processo significativo de história e memória. Quais são os interesses da Igreja ao

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais. Universidade LaSalle. E-mail: jamilyveit@gmail.com. Orientador: Prof. Dr. Artur César Isaia - Doutor em História.

conservar estes documentos institucionais. Na sequência destacamos a luta da Igreja em defesa da família monogâmica e cristã. Todos os registros que defendiam a família tradicional e a política de cristandade que sustentou e legitimou tais atitudes da Igreja católica. E neste mesmo caminho, qual o papel da mulher frente a estas novas questões sociais e políticas. Como a ela será incentivada pelo jornal e pela Igreja a exercer os seus deveres como cidadã, mãe de família e principalmente, como mulher católica em uma sociedade que busca o laicato. Por fim, temos uma análise do jornal com relação à família, que caracteriza-se como o grande objetivo de defesa da Igreja Católica. Pois na família cristã está a esperança de perpetuação dos ideais católicos e a recuperação do seu espaço na esfera pública e cultural da nação brasileira.

## **2. Estrella do Sul: periódico católico a serviço do ideal de cristandade.**

O *Estrella do Sul* é um impresso vinculado ao Centro da Boa Imprensa do Rio Grande do Sul, sob influência da Arquidiocese de Porto Alegre. O jornal circulou de 1922 a 1939 de forma ininterrupta. Apresenta edição semanal (sempre aos domingos) e distribuição por todo o centro do Estado. O conteúdo abordado neste impresso era vinculado à Igreja Católica e às principais questões do período. É apresentado em tamanho A3, papel jornal e composto de quatro páginas. Na primeira página, encontramos artigos que nos remetem a temas polêmicos locais ou nacionais. A segunda e a terceira páginas apresentam propagandas, artigos, notas, eventos e notícias internacionais. Para a última página ficaram os avisos da arquidiocese e notícias mais curtas.

O redator e editor do jornal *Estrella do Sul* é monsenhor Nicolau Marx membro do clero arquidiocesano, do centro da Boa Imprensa do Rio Grande do Sul e cargo de confiança de Dom João Becker, arcebispo de Porto Alegre de 1912 a 1946 (Isaia, 1998). Marx também foi deputado estadual pelo Partido Republicano Rio-



grandense, defendendo veementemente os princípios católicos. É uma figura presente no *Estrella do Sul*, já que, de forma geral, assina os textos que publica o que é incomum no impresso. Seu gerente no jornal é o padre Alberto Colling, também membro da Boa Imprensa do Rio Grande do Sul.

Tendo em vista ser a “*Estrella do Sul*” um periódico de circulação restrita, praticamente um boletim semanal da Arquidiocese de Porto Alegre, supõe-se que sua tiragem não fosse grande. Este fator deve-se ao seu público estritamente católico e letrado, porcentagem não muito alta para a capital e região; contrário de jornais mais antigos como o Correio do Povo cuja tiragem em meados de 1930 superava os 10.000 exemplares<sup>2</sup> e que se manteve um órgão independente de vinculações partidárias por um longo período e como apresentou em seu primeiro exemplar, “*este jornal vai ser feito para toda a massa, não para determinados indivíduos de uma facção*”<sup>3</sup>.

## **2.1 A Arquidiocese de Porto Alegre na conjuntura da Constituinte.**

O principal objetivo da Arquidiocese de Porto Alegre neste período de mudanças significativas na esfera pública é assegurar estes espaços da Igreja Católica como referência religiosa e cultural no país que estão aos poucos sendo dizimados. Estas mudanças iniciam-se com a primeira constituição republicana, que anuncia um Estado laico, sem nenhum tipo de influência religiosa nas questões administrativas e legislativas. E conseqüentemente proíbe o ensino religioso nas escolas públicas, dificultando a propagação

---

<sup>2</sup> Informações segundo o site do JORNAL CORREIO DO POVO. Disponível em: <<http://www.correiodopovo.com.br/Impresso/?Ano=117&Numero=25&Caderno=8&Noticia=351828>> Acesso em 13 de nov. 2017.

<sup>3</sup> Palavras de seu editor e fundador Francisco Antônio Vieira Caldas Júnior no exemplar de número 01 do Jornal Correio do Povo em 01 de outubro de 1895. Fonte: site do Correio do Povo.

da doutrina católica no espaço escolar, considerado pela Igreja um dos três espaços formadores do indivíduo de bem.

Uma das formas escolhidas pela Igreja Católica para defender seu legado e sua doutrina a âmbito estadual e nacional foi a produção de impressos para conscientizar e doutrinar os leigos e leigas dispersos(as) e cativados(as) pela onda de mudanças recentes que enfraqueciam a Igreja. Esta escolha da imprensa como fator importante de veiculação de ideias pela Arquidiocese de Porto Alegre é um indício muito importante das suas escolhas políticas e pastorais, já que, como anteriormente mostramos, a tiragem do periódico era pequena e, igualmente, uma pequena elite o lia.

Adriana Leon, analisando o mesmo jornal, mostra a relação estreita entre imprensa, família e escola nas prioridades pastorais da Igreja Católica do período:

“Na concepção disputada pela imprensa católica, a função da escola é educar de acordo com os princípios do catolicismo; qualquer alteração nessa lógica é negativa. Valoriza a família como primeira instância educativa e a escola como segunda; critica a ação do mundo e sugere que este é responsável por todos os males” (Leon, 2017, p. 10).

Este movimento católico organizado é contra a ideia de uma escola laica, sem a participação da Igreja Católica na formação das crianças e jovens brasileiros(as). O ideário para a Igreja seria uma formação integral, baseada nos preceitos da religião católica, pois só assim, com uma educação exemplar por parte da escola, somada a educação familiar, se alcançaria os moldes de uma sociedade voltada ao bem comum e destinada ao progresso (Leon, 2017).

Para a Arquidiocese de Porto Alegre é de extrema importância o registro e a conservação de impressos como o jornal *Estrella do Sul*. Uma vez que por meio destes registros é possível resgatar sua história e reforçar seus ideais doutrinários. Trata-se de um órgão oficial da Arquidiocese, sendo assim o jornal está

inserido em um projeto de memória que visa registrar, tornar passível de reconhecimento, de rememoração aquilo que é interessante à Arquidiocese de Porto Alegre. Portanto, as notícias veiculadas neste jornal são aquelas que dão ênfase a defesa dos seus interesses.

Este engajamento com a conservação de seus documentos institucionais sempre foi preocupação da Igreja. Uma forma de manter vivo o seu legado e perpetuar para as futuras gerações. Na Carta Circular de 1997, podemos destacar que havia uma *“preocupação primeira em relação aos arquivos das Igrejas particulares, certamente, a de conservar um tão precioso patrimônio com diligência a fim de o transmitir integralmente aos vindouros”*.

## **2.2 Estrella do Sul na luta pela família monogâmica e cristã: interfaces com a questão educacional.**

O debate sobre a presença do ensino religioso no espaço escolar era frequente e ocupava um espaço significativo das páginas do *Estrella do Sul*. Era um dos pontos que estavam sendo discutidos na reforma constitucional. Segundo Adriana Leon, a primeira constituição republicana *“já tinha estabelecido a laicidade nos estabelecimentos de ensino mantidos pelos poderes públicos; e a revisão constitucional de 1926 já anunciava a disputa entorno desse tema”* (Leon, 2017). Para a Igreja e conseqüentemente para os editores do impresso, a família é a grande responsável pela educação de seus filhos(as). A escolha por uma educação de qualidade ou não é responsabilidade da família, que deve buscar o melhor para seus filhos(as). É também papel da família fiscalizar a atuação do Estado, ou seja, cabe a ela escolher e pressionar os seus governantes para receber uma educação de qualidade e de acordo com seus princípios. Para comprovar tal situação, podemos observar uma chamada presente em várias edições do jornal desde 1930 a 1934: *“O pai que não manda seu filho à escola é um*

*criminoso*” (Estrella do Sul, 07/12/30, p. 1). Como podemos observar, o pai era o chefe e representante da família. A ele vai o chamado como autoridade máxima do seu lar. Para que exerça seu papel de cidadão e bom cristão, conduzindo sua família no caminho cristão.

A esses princípios e valores defendidos pela Igreja Católica, principalmente neste período de grandes transformações como é o caso da Constituinte, chamamos de uma política de cristandade àquela alicerçada na extensão social dos valores cristãos, que deveriam ser normas sociais (Mainwaring, 2004, Isaia, 1998). Neste modelo, basicamente buscava-se a manutenção da família tradicional (monogâmica e patriarcal) capaz de defender a doutrina católica.

### **3. A mulher e o seu lugar na estrutura política.**

A mulher que, até então, não era estimulada a participar da vida pública, ganha *status* neste espaço. Uma grande campanha estimulando a sua participação social nas eleições de 1933 pode ser observada nas edições do jornal *Estrella do Sul* a partir do final de 1932. Este período é extremamente importante, pois neste momento abre-se a escolha dos deputados à constituinte, que pautaria, dentre outras questões, o ensino religioso facultativo nas escolas.

Na edição de 26 de junho de 1932 temos o seguinte texto na coluna “*A Mulher e a Política*”:

“Como deve a mulher receber o direito do voto em relação à sua autonomia na sociedade? Com a mais legítima satisfação. Se ela é parte integrante da sociedade, concorrendo com os seus esforços para o progresso do país, justo é que interfira nos negócios públicos. Existe já um grande número de brasileiras capazes, pela sua cultura, de dar convenientemente o voto para a escolha dos que devem governar a nação”. (Estrella do Sul, 26/06/1932, p. 1)

Desta forma, a Igreja encoraja as mulheres a exercerem o direito conquistado e a votar nos candidatos que iriam assegurar a manutenção e sua influência nos espaços públicos e culturais. A defesa do voto feminino é um exemplo desse investimento considerável na atuação das mulheres como estratégia para ampliar a intervenção católica. Ao se declarar a favor do voto feminino, a Igreja Católica pretendeu o apoio das mulheres nas urnas e a consolidação de um laicato feminino que ampliasse a ação da Igreja.

Chamadas como: “*A Mulher e a Política*” (Estrella do Sul, 26/06/1932, p. 1), “*Unidas às Urnas*” (Estrella do Sul, 1º/05/1932, p. 3), “*As catholicas refractarias ao voto*” (Estrella do Sul 08/01/1933) e “*A Mulher e o voto feminino*” (Estrella do Sul 12/01/1933) fizeram parte do cotidiano da imprensa católica desde então.

Podemos destacar que esta valorização da atuação política da mulher nesta conjuntura e, justamente no Rio Grande do Sul, relacionava-se com duas realidades sociais: primeiro, a relativa independência do homem à tutela eclesiástica (realidade historicamente dada desde a colonização do sul do Brasil) (Isaia, 1998) e segundo, a consequente disponibilidade política das mulheres da elite, com o direito de voto. Como podemos ver na publicação de 1º de maio de 1932:

“E a todos os fatores da vitória, que nos sorri, junta-se o voto feminino. A mulher, com sua fina sensibilidade, que se apresenta, pela primeira vez nos embates eleitorais, pressentirá melhor, por certo, do que o homem, já embrutecido pelas paixões políticas, as necessidades nacionais” (Estrella do Sul, 01/05/1932, p. 3).

A mulher, desde o período colonial brasileiro, apresentou um papel coadjuvante no cenário público e sua ação sempre foi voltada ao espaço doméstico e ligada a educação dos filhos(as). As alterações desse cenário na virada do século XX vieram devido às mudanças políticas e culturais do país. Desta forma, a Igreja

sentiu-se obrigada a ampliar seus espaços de intervenção social; depositando na mulher a garantia de recuperação destes espaços. Entrando mais a fundo neste cenário cultural e político da época é fundamental destacar que o movimento feminista reivindicava estender o direito do voto às mulheres. Esta luta acerca do voto ficou conhecida como 'sufragismo' e percorreu vários países nos primeiros anos do século XX. (Perrot, 1995).

Outra mudança que já vinha sendo acompanhada há mais tempo e um dos pontos que estavam sendo discutidos na reforma constitucional é com relação a laicidade nos estabelecimentos de ensino mantidos pelos poderes públicos. A revisão constitucional de 1926 já anunciava a disputa entorno desse tema, que para a Igreja e conseqüentemente para os editores do impresso, nada poderia ser mais perturbador. Pois a família é a grande responsável pela educação de seus filhos(as) e pela continuação do legado cristão a nação. (Leon. 2017).

A incorporação legal do ensino religioso facultativo nos programas de escolas públicas é o eixo pautado pela imprensa católica, no que se refere ao debate educacional. Com relação à mulher, é valorizada socialmente pela possibilidade do voto e estimulada ao exercício do magistério e ao cuidado da prole; como podemos ver na fala de uma leitora católica Anna Aurora do Amaral Lisboa no dia 23 de março de 1933: “(...) *Quem vos fala, que sempre se ocupou, com todo o entusiasmo de seus verdes anos, com os problemas políticos de sua terra; hoje, ao dirigir-vos a palavra, nem por sombras a idéa da politica lhe assoma ao espirito! A idéa da Patria, sim; a idéa da família, sim; a felicidade do lar brasileiro, sim; a educação moral das crianças, sim. Estes supremos suplantam em nosso espirito e nosso coração toda a idéa de programas partidários e sistemas de governo*” (Estrella do Sul, 1933, p. 2). Trata-se de um relato extremamente pontual e construído sob o prisma da afetividade e sentimentalidade, na qual julga-se ser característico das mulheres. Desta forma, o jornal traz

a sua mensagem através de um diálogo de mulher para mulher; uma aposta para o seu fortalecimento.

#### 4. Considerações finais

O jornal *Estrella do Sul*, analisado no decorrer deste artigo nos permite observar todo o investimento estratégico da Igreja na produção de impressos, visando aumentar sua intervenção no espaço social. Como objetivo principal nesta luta, destacamos a educação como tentativa de perpetuar sua doutrina. Pois a escola, na concepção católica, é fonte de instrução religiosa e uma das duas bases formadoras de indivíduos de bem e praticantes da fé católica. A disputa acerca do ensino religioso facultativo constrói uma estrutura discursiva que valoriza e estimula a participação da família nas decisões sociais, seja por meio do voto, seja por meio da reivindicação perante o Estado.

A segunda base formadora destes indivíduos está na família monogâmica e cristã. Na manutenção deste ideário, a mulher é entendida como um importante segmento do laicato católico; é valorizada socialmente pela possibilidade do voto e estimulada ao exercício do magistério. Uma nova visão sobre a figura da mulher é construída neste período. O trabalho com o jornal aqui estudado mostrou como a Igreja Católica interessou-se no eleitorado feminino em um momento estratégico para a construção do seu projeto político. A Igreja precisava sensibilizar politicamente um público educado, alfabetizado e católico, como o feminino. Sensibilizar politicamente e instrumentalizá-lo na luta pelo seu ideário, já que a mulher tradicionalmente apresentava maior docilidade ao magistério e tutela eclesiástica.

Por fim, o *Estrella do Sul* foi um mecanismo eficaz de comunicação que possibilitou a articulação da Igreja Católica no centro do estado do Rio Grande do Sul. Visando sempre a uma política de cristandade a ser seguida e um legado a ser deixado, este periódico foi de extrema importância para o projeto da Igreja

Católica Rio-grandense no período da Constituinte. Circulando como um periódico da Arquidiocese de Porto Alegre, projetava transmitir credibilidade em suas veiculações, fundamental para a garantia da transmissão do ideário católico a todos os cantos do Estado.

## Referências

ARY, Zaíra; PERROT, Michele. **Masculino e feminino no imaginário católico**. São Paulo: Annablume, 2000.

ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE < <http://www.arquidiocesepoa.org.br/arquidiocese/>>. Acesso em 14 de nov. 2017.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE JORNAIS < <http://www.anj.org.br/imprensa-brasileira-dois-seculos-de-historia-2/>>. Acesso em 15 de nov. 2017.

CAMPOS, Vanessa Gomes de. **Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre: levantamento documental e análise tipológica para a reestruturação do quadro de arranjo**. UFRGS: Porto Alegre: 2008.

CARTA CIRCULAR: A FUNÇÃO PASTORAL DOS ARQUIVOS ECLESIÁSTICOS <<http://www.ft.lisboa.ucp.pt/resources/Documentos/CEHR/Gru/arquiv/CartaCircular.pdf>>. Acesso em 14 de nov. 2017.

CARTA CIRCULAR: A FUNÇÃO PASTORAL DOS MUSEUS ECLESIÁSTICOS <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_commissions/pcchc/documents/rc\\_com\\_pcchc\\_20010815\\_funzione-musei\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20010815_funzione-musei_po.html)>. Acesso em 14 de nov. 2017.

CORREIO DO POVO <<http://www.correiodopovo.com.br/Impresso/?Ano=117&Numero=25&Caderno=8&Noticia=351828>>. Acesso em 13 de nov. 2017.

DUBY, Georges; PERROT, Michele. **Historia das mulheres no ocidente, v.5 o século xx**. Portugal: Afrontamento, 1995.

ISAIA, Artur Cesar. **Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.



ISAIA, Artur Cesar. **Liberais Rio-Grandenses: Imprensa e eleições no Rio Grande do Sul do século XIX**. Canoas: Editora Unilasalle, 2017.

JORNAL CORREIO DO POVO <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/correio-do-povo>> Acesso em 13 de nov. 2017.

LEON, Adriana Duarte. **O jornal Estrela do Sul como uma estratégia de intervenção no debate educacional na primeira metade de 1930. Pelotas**: Instituto Federal Sul-riograndense, 2016.

LUCA, Tânia Regina de; MARTINS, Ana Luiza. **A história da imprensa no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a Política no Brasil (1916 -1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

PERROT, Michele. **As mulheres e os silêncios da história**. São Paulo: EDUSC, 2005.

#### **ACERVO CONSULTADO**

AHCMPA - Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre.



## O mercado de trabalho nas atividades de organizações religiosas: considerações iniciais

*Judite Sanson de Bem<sup>1</sup>*

*Moisés Waismann<sup>2</sup>*

### Introdução

O mercado, primeiramente, significa as transações entre ofertantes e consumidores de um determinado bem ou serviço. Quando tratamos do mercado de trabalho, o conceito inicial se estende à oferta de vagas, sendo que de um lado encontram-se as empresas que as oferecem nas diferentes regiões e, de outro lado, a procura que diz respeito às pessoas que desejam trabalho, estando aptas e que buscam uma ocupação. O mercado do trabalho é oscilatório, sofrendo altos e baixos e sendo influenciado por diferentes fatores como o crescimento econômico, o tamanho da população em idade ativa, a estrutura da população economicamente ativa, a divisão por gêneros, a introdução no mercado internacional, à introdução de tecnologias, entre outros.

O objetivo deste estudo é o mercado de trabalho nas atividades de organizações religiosas no Brasil, nos anos de 2008 e 2017,

---

<sup>1</sup> Pós Doutoranda em Geografia pela UFRGS (2018), Doutorado em História Ibero Americana PUCRS (2001); Professora e pesquisadora da linha de pesquisa em Memória e Gestão Cultural do Mestrado Profissional em Memória Social e Bens Culturais do UNILASALLE. E-mail: jsanson@terra.com.br

<sup>2</sup> Doutor em Educação pela UNISINOS (2013). Professor e pesquisador da linha de pesquisa em Memória e Gestão Cultural do Programa em Memória Social e Bens Culturais. Coordenador do Observatório UNILASALLE; Trabalho, Gestão e Políticas Públicas). E-mail: moises.waismann@gmail.com

descrevendo características como vínculos e sexo nas diferentes unidades da federação.

Para tal é necessário que se faça uma visita às informações da Comissão Nacional de Classificação para que se possa definir o que se entende pela atividade(s) pesquisada(s).

De acordo com a Comissão Nacional de Classificação- CONCLA (BRASIL, 2108), a Atividade de Organizações Religiosas, compreende: (1) as atividades de organizações religiosas ou filosóficas; (2) as atividades de igrejas, mosteiros, conventos ou organizações similares; (3) as atividades de catequese, celebração ou de organização de cultos e (4) as cerimônias religiosas de honras fúnebres. No quadro 1 estão descritos os serviços que fazem parte desta atividade econômica.

#### **Quadro 1 – Serviços contidos nas Atividades de Organizações Religiosas**

ARQUIDIOCESE
CASA DE BENÇÃO
CASA DE ORAÇÃO
CASA MAÇÔNICA
CATEQUESE
CENTRO DE UMBANDA
CENTRO ESPÍRITA
CERIMÔNIAS RELIGIOSAS DE HONRAS FÚNEBRES
CONGREGAÇÃO RELIGIOSA
CONVENTO
CULTO RELIGIOSO; CELEBRAÇÃO E ORGANIZAÇÃO
IGREJA
INSTITUIÇÃO RELIGIOSA
IRMANDADE RELIGIOSA
MESQUITA
MISSÃO RELIGIOSA
MOSTEIRO
ORGANIZAÇÃO FILOSÓFICA
ORGANIZAÇÃO RELIGIOSA
SINAGOGA
TEMPLO
TEMPLO RELIGIOSO
TENDA ESPÍRITA
TERREIRO DE CANDOMBLÉ
TERREIRO DE MACUMBA
TERREIRO DE UMBANDA

Fonte: <https://concla.ibge.gov.br/busca-online-cnae.html?classe=94910&tipo=cnae&versao=9&view=classe>

## **Percurso Metodológico**

O estudo ora desenvolvido tem como objetivo conhecer o mercado de trabalho formal dos vínculos, na Atividade de Organizações Religiosas de forma comparativa nos anos de 2008 e 2017, no que diz respeito ao recorte de sexo no Brasil e sua distribuição nas unidades federativas, assim como as possíveis transformações ocorridas e andamento.

O desejo de conhecer as características deste processo, os fatos e fenômenos desta realidade, para Triviños (2009), localiza esta pesquisa como sendo um estudo descritivo. Segundo o autor, este tipo de estudo exige métodos, modelos e teorias que orientarão a coleta e interpretação dos dados para que a pesquisa tenha certo grau de

Como método de abordagem, Marconi e Lakatos (2008), localiza esta pesquisa como da utilização da análise documental, visto que se utiliza como fonte de pesquisa os dados disponíveis na base de dados da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS), disponibilizado pelo Ministério do Trabalho (<http://trabalho.gov.br/>), desta forma as pesquisas que fazem uso de fontes, podem ser caracterizadas como um trabalho que utiliza o método de análise documental. Este tipo de método tem como base a obtenção de material (textos, dados, etc...), sua organização e análise dos documentos.

O tratamento dos dados é utilizado no sentido de decifrar, em cada texto ou número, informações que interesse o objetivo da pesquisa. Processo este que tem na codificação, interpretação e de inferências sobre as informações contidas a partir da relação e/ou correlação entre as informações coletadas. (PIMENTEL, 2001).

Os dados produzidos pela pesquisa, segundo Lakatos e Marconi (2008, p. 113), "apresentam-se em estado 'bruto', necessitando da utilização de estatística para o seu arranjo, análise e compreensão". Neste estudo, assume-se que as ferramentas da área da estatística constituem-se em instrumentos poderosos para

a análise e interpretação de um grande número de dados que esta investigação prioriza, cuja visão global torna-se difícil.

Neste sentido, a elaboração de coeficientes, indicadores, índices, tabelas e figuras auxiliam a compreender a complexidade das informações. Aproveita-se a análise estatística para descrever e organizar os dados.

### **Análise dos dados**

A tabela 1 mostra a quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por sexo, no Brasil e em seus estados nos anos de 2008 e 2017.

**Tabela 1 - Quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por sexo, no Brasil e em seus estados nos anos de 2008 e 2017.**

UF	2008			2017		
	Total	Masculino	Feminino	Total	Masculino	Feminino
Rondônia	1.243	382	861	1.472	497	975
Acre	438	200	238	508	234	274
Amazonas	3.233	1.275	1.958	2.686	1.209	1.477
Roraima	211	101	110	138	71	67
Pará	3.470	1.694	1.776	3.518	1.758	1.760
Amapá	222	103	119	283	127	156
Tocantins	467	199	268	654	247	407
Maranhão	1.972	827	1.145	2.322	912	1.410
Piauí	957	397	560	812	368	444
Ceará	3.101	1.305	1.796	3.563	1.554	2.009
Rio Grande do Norte	997	430	567	1.638	614	1.024
Paraíba	1.407	672	735	1.864	863	1.001
Pernambuco	3.813	2.102	1.711	4.940	2.956	1.984
Alagoas	871	425	446	1.049	507	542
Sergipe	680	295	385	932	395	537
Bahia	9.979	3.834	6.145	11.857	4.305	7.552
Minas Gerais	12.786	4.312	8.474	14.404	4.435	9.969
Espírito Santo	2.652	972	1.680	3.373	1.139	2.234
Rio de Janeiro	15.311	7.339	7.972	14.091	6.565	7.526

São Paulo	32.418	12.556	19.862	33.872	14.069	19.803
Paraná	12.460	3.529	8.931	17.497	4.983	12.514
Santa Catarina	3.361	921	2.440	4.692	1.228	3.464
Rio Grande do Sul	5.547	1.506	4.041	6.351	1.439	4.912
Mato Grosso do Sul	1.850	689	1.161	11.310	5.998	5.312
Mato Grosso	1.416	486	930	2.125	659	1.466
Goiás	4.029	1.499	2.530	4.705	1.714	2.991
Distrito Federal	5.170	2.360	2.810	3.837	1.865	1.972
Brasil	130.061	50.410	79.651	154.493	60.711	93.782

Elaborado pelos autores a partir dos dados disponibilizados pelo Ministério do Trabalho.

O total da força de trabalho em atividades de organizações religiosas no ano de 2008 era de 130.061 vínculos, e passa para 154.493 no ano de 2017. Os vínculos masculinos em 2008 eram de 50.410, passando para 60.711 em 2017. Os vínculos do sexo feminino passam de 79.651 para 93.782 no mesmo período analisado. Os estados da Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul no ano de 2017 possuíam cada um deles mais de 11 mil vínculos desta atividade econômica, representando mais de 66% sobre o total.

A tabela 2 mostra a proporção da quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por sexo, no Brasil e em seus estados nos anos de 2008 e 2017. A intenção é observar o desempenho ao longo dos dez anos das variáveis selecionadas.

**Tabela 2 – Proporção da quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por sexo, no Brasil e em seus estados nos anos de 2008 e 2017.**

UF	2008			2017		
	Total	Masculino	Feminino	Total	Masculino	Feminino
Rondônia	0,96	30,73	69,27	0,95	33,76	66,24
Acre	0,34	45,66	54,34	0,33	46,06	53,94
Amazonas	2,49	39,44	60,56	1,74	45,01	54,99
Roraima	0,16	47,87	52,13	0,09	51,45	48,55
Pará	2,67	48,82	51,18	2,28	49,97	50,03

Amapá	0,17	46,40	53,60	0,18	44,88	55,12
Tocantins	0,36	42,61	57,39	0,42	37,77	62,23
Maranhão	1,52	41,94	58,06	1,50	39,28	60,72
Piauí	0,74	41,48	58,52	0,53	45,32	54,68
Ceará	2,38	42,08	57,92	2,31	43,61	56,39
Rio Grande do Norte	0,77	43,13	56,87	1,06	37,48	62,52
Paraíba	1,08	47,76	52,24	1,21	46,30	53,70
Pernambuco	2,93	55,13	44,87	3,20	59,84	40,16
Alagoas	0,67	48,79	51,21	0,68	48,33	51,67
Sergipe	0,52	43,38	56,62	0,60	42,38	57,62
Bahia	7,67	38,42	61,58	7,67	36,31	63,69
Minas Gerais	9,83	33,72	66,28	9,32	30,79	69,21
Espírito Santo	2,04	36,65	63,35	2,18	33,77	66,23
Rio de Janeiro	11,77	47,93	52,07	9,12	46,59	53,41
São Paulo	24,93	38,73	61,27	21,92	41,54	58,46
Paraná	9,58	28,32	71,68	11,33	28,48	71,52
Santa Catarina	2,58	27,40	72,60	3,04	26,17	73,83
Rio Grande do Sul	4,26	27,15	72,85	4,11	22,66	77,34
Mato Grosso do Sul	1,42	37,24	62,76	7,32	53,03	46,97
Mato Grosso	1,09	34,32	65,68	1,38	31,01	68,99
Goiás	3,10	37,21	62,79	3,05	36,43	63,57
Distrito Federal	3,98	45,65	54,35	2,48	48,61	51,39
Brasil	100,00	38,76	61,24	100,00	39,30	60,70

Elaborado pelos autores a partir dos dados disponibilizados pelo Ministério do Trabalho.

Percebe-se que as mulheres representam a maioria dos vínculos nesta atividade econômica. Assim, da força de trabalho alocada em atividades organizações religiosas no ano de 2008, os homens representavam 38,76% vínculos e as mulheres 61,24% dos vínculos. Em 2017 pouca alteração se observa: os homens passam para 39,30% dos vínculos e as mulheres para 60,70%. O estado de Pernambuco é o único estado onde os homens possuem a maioria da força de trabalho 55,13% (2008) e 59,84% (2017).

Os estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro São Paulo e Paraná, possuíam, no ano de 2008 respectivamente 9,83%, 11,77%, 24,93% e 9,58%. No entanto, mesmo tendo um grande



contingente de trabalhadores, neste segmento econômico, observou-se uma redução na participação relativa: Minas Gerais (-9,32%), Rio de Janeiro (-9,12) e São Paulo (-21,92%). Com o estado do Paraná (+11,33) ocorreu um crescimento.

A tabela 3 indica a variação na quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por sexo, no Brasil e em seus estados entre os anos de 2008 e 2017, calculados a partir do número-índice de base 100, sendo 100 o ano de 2008.

**Tabela 3 - Variação na quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por sexo, no Brasil e em seus estados entre os anos de 2008 e 2017( Base 100=2008).**

UF	Total	Masculino	Feminino
Rondônia	118	130	113
Acre	116	117	115
Amazonas	83	95	75
Roraima	65	70	61
Pará	101	104	99
Amapá	127	123	131
Tocantins	140	124	152
Maranhão	118	110	123
Piauí	85	93	79
Ceará	115	119	112
Rio Grande do Norte	164	143	181
Paraíba	132	128	136
Pernambuco	130	141	116
Alagoas	120	119	122
Sergipe	137	134	139
Bahia	119	112	123
Minas Gerais	113	103	118
Espírito Santo	127	117	133
Rio de Janeiro	92	89	94
São Paulo	104	112	100
Paraná	140	141	140
Santa Catarina	140	133	142
Rio Grande do Sul	114	96	122
Mato Grosso do Sul	611	871	458
Mato Grosso	150	136	158

Goiás	117	114	118
Distrito Federal	74	79	70
Brasil	119	120	118

Elaborado pelos autores a partir dos dados disponibilizados pelo Ministério do Trabalho.

Na tabela 3 é possível perceber que no Brasil do ano de 2008 à 2017 ocorreu um crescimento, calculado pelo número-índice de base 100, de 119 o que equivale dizer que houve uma variação positiva de 19% no período. Chama a atenção o estado do Mato Grosso do Sul que em comparação às demais Unidades da Federação teve um crescimento expressivo: 611%, pelo número-índice.

### **Considerações finais**

Embora estejamos realizando uma primeira aproximação sobre o estudo desta temática pode-se perceber, pelos dados, que houve no período estudado uma variação positiva no número de vínculos e estes foram, predominantemente, ocupados por pessoas do sexo feminino. Dentre os estados salientaram-se São Paulo e Paraná, com mais de 51.000 vínculos em 2017. Quando falamos em variação pelo número índice, esta disposição modifica-se: Rio Grande do Norte e Mato Grosso do Sul são os estados com maior variação positiva, ao passo que Roraima e Distrito federal são os de menor expressão.

Sabe-se que estas análises são apenas parte do estudo de um mercado e que outras devem ser realizadas para termos uma maior aproximação de sua dinâmica. Assim, os autores sugerem que sejam pesquisadas variáveis como grau de instrução bem como a dinâmica dos diferentes serviços contidos nas atividades religiosas para que se possa ter uma maior fidedignidade do entendimento destas atividades e suas mutações ao longo dos anos.

## Referências

- BRASIL. CONCLA- COMISSÃO NACIONAL DE CLASSIFICAÇÃO. (Org.). **Classificação CNAE**. Disponível em: <<https://concla.ibge.gov.br/busca-online-cnae.html?classe=94910&tipo=cnae&versao=9&view=classe>>. Acesso em: 20 out. 2018.
- BRASIL. MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO – MTE. Programa de Disseminação de Estatísticas do Trabalho - PDET. Brasília, DF, [2012b]. Disponível em: <[trabalhogov.br](http://trabalhogov.br)>. Acesso em: 01 ago. 2018.
- INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. Normas de apresentação tabular. 3. ed. Rio de Janeiro, 1993. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/normastabular.pdf>>. Acesso em 02 set 2018.
- LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório publicações e trabalhos científicos. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 2009.



## **Desenhos de um tempo: azulejos pombalinos, onde o barroco e o rococó se encontram**

*Juliane Petry Panozzo Cescon*<sup>1</sup>

A trajetória da azulejaria portuguesa em termos de percurso e diversidade de estilos está ligada à formação cultural lusitana, tanto em suas primeiras feitura, quanto pela propagação da mesma. Das inúmeras heranças deixadas em nossa colonização, as de cunho arquitetônico e artístico são fontes de informações preciosas, tanto para o período de sua construção, quanto para a contemporaneidade.

A tradição do revestimento cerâmico nas construções foi introduzida pelos árabes durante as invasões da Península Ibérica a partir do séc. VIII, passando a fazer parte da cultura dessa região a partir de então. Em Portugal os azulejos sofreram grande diversificação de técnica e estilo: os azulejos alicatados, de corda seca, aresta, tapetes e em técnica de majólica, os azulejos figurativos. Com a expansão portuguesa para além mar, e a consequente colonização, fruto dessa expansão, aspectos dessa cultura, entre outras heranças, aportaram no Brasil de diversas formas. Aqui nos interessou buscar essas heranças pela ótica dos azulejos, que chegaram à colônia portuguesa na América, acompanhando o gosto lusitano na decoração arquitetônica.

Os azulejos portugueses, produzidos no século XVIII, ainda estavam fortemente ligados aos princípios da pintura do Barroco,

---

<sup>1</sup> Professora de Conservação e Restauro do Centro Universitário da Serra Gaúcha (FSG); Mestre em Desenho Cultura e Interatividade pela Universidade Estadual de Feira de Santana-BA; Doutoranda em Memória Social e Bens Culturais da UNILASALLE.

entretanto, não alheios às inovações artísticas advindas dos outros países europeus, foram agregados ao desenho dos azulejos deste período, os ornatos<sup>2</sup> Rococós. De acordo com Vitor Serrão (2003, p. 279), esse tempo deve ser entendido como um breve ciclo do “Rococó nacionalizado”, presente, principalmente, nas molduras e guirlandas introduzidas nos painéis.

O Rococó se desenvolve, em grande parte do século XVIII, como uma espécie de oposição à complexidade formal e aos excessos do Barroco, apelando para a leveza, graça e para os coloridos suaves. O termo tem origem na palavra francesa *rocaille* (concha) (**FIGURA 01**) – tipo comum de decoração de jardins do século XVIII, com conchas e rochas – que se populariza por analogia ao termo italiano *Barocco*. Os alemães se antecipam ao empregar o termo (Rokoko) em sua acepção moderna de estilo artístico referido à arquitetura e artes ornamentais, na segunda metade do século XIX, libertando-o assim do sentido pejorativo que o acompanha, desde a origem até o século XIX (OLIVEIRA, 2003, p. 25).

Figura 01- Gravura de *Rocaille*



Fonte: OLIVEIRA, 2003, p.32.

<sup>2</sup> Tudo o que serve para ornar; adorno, enfeite, ornamento (Dicionário Multimídia Michaelis).

No período de 1690 a 1730<sup>3</sup> são introduzidas ao desenho, curvas flexíveis e linhas mais soltas, trazendo uma composição mais livre ao caráter sistemático do Barroco do século XVII. Nesse sentido, é que o estilo se desenvolve ligado à ornamentação de interiores, preferencialmente articulado às artes decorativas e ornamentais, boa parte delas consideradas menores, como a decoração de letras, o mobiliário, a tapeçaria, a porcelana e a ourivesaria. Os traços marcantes das composições do estilo rococó relacionam-se ao uso das *rocailles*, que se combinam a ornatos com linhas curvas em “c” ou “s” (FIGURA 02 e 03):

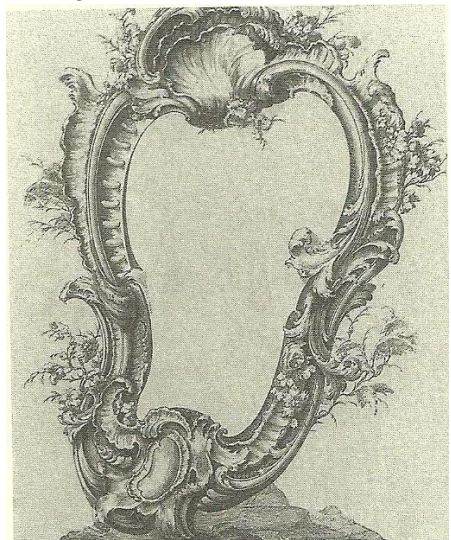
[...] a rocalha presta-se a infinitas combinações de formas, alterando perfis curvos e sinuosos, concavidades e convexidades, vazados e cheios. Associado às rocalhas, os traçados curvilíneos em C ou em S atuam freqüentemente como elementos de contenção à expansão desordenada de suas formas. (OLIVEIRA, 2003, p.33)

Figura 02 – Ornato 1



Fonte: <http://rococo.cooperhewitt.org/design/France>

Figura 03 – Ornato 2



Fonte: <http://rococo.cooperhewitt.org/design/France>

<sup>3</sup>Período conhecido como estilo *regência* foi marcado pelo rompimento com a rigidez arquitetônica do estilo Luís XIV. (OLIVEIRA, 2003, p. 29).

As rocalhas e arabescos<sup>4</sup> de linhas finas (**FIGURA 04**) emolduravam as cenas barrocas dos painéis azulejares (**FIGURA 05**), para Serrão (2003, p. 279), “em Portugal o Rococó coexiste amiúde com o Barroco em justaposição de tempos artístico, tal como, de resto na generalidade dos países católicos.” Para essas molduras Rococó, “o longínquo sopro inspirador das gravuras francesas, austríacas e alemãs que, designadamente de Absburgo, nos chegavam em larga expansão.” O estilo *rocaille* foi amplamente divulgado pelas gravuras ornamentais.

A popularidade das gravuras ornamentais francesas do rococó pode ser medida pelo fato de terem sido reconhecidas na época como gênero artístico independente, ou seja, sem relação necessária com sua aplicação à decoração arquitetônica e às artes utilitárias (OLIVEIRA, 2003, p. 48).

Figura 04 – Ornato 3



Fonte : <http://rococo.cooperhewitt.org/design/France>

<sup>4</sup> Ornamento de folhagens, flores e figuras entrelaçadas (Dicionário Multimídia Michaelis, disponível em <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/arabesco/> acesso em 11/08/2009).



Lisboa, em 1755, foi devastada por um terremoto. Neste período, o reinado era de D. José I é marcado pelo poder do Secretário de Estado do Reino, Sebastião José de Carvalho e Melo conhecido pelo título, Marquês de Pombal, que governou Portugal entre 1750 e 1777. Para reconstrução de Lisboa, Pombal incentivou a produção de azulejos. Os exemplares desse período são então chamados de Azulejos Pombalinos. Com a morte de D. José I, o reinado foi para as mãos de D. Maria I, que assumiu a liderança de governo. Na azulejaria, os padrões estéticos Barroco/Rococó permaneceram, apenas sua denominação passou a ser “Azulejos estilo D. Maria”.

Figura 06 – Moldura – Detalhe painel do Convento e Igreja da Ordem Terceira Carmelita, 1778, Pernambuco.



Fonte: CAVALCANTI, 2006, p. 53.

## Considerações finais

Pontuamos até aqui, para a construção da pesquisa sobre a azulejaria, o desenho em um percurso através de referências históricas, a partir de datas e acontecimentos, com o intuito de contextualizar os azulejos em momentos de suas transformações.

A busca por azulejos em Portugal e suas colônias, provinha basicamente das famílias ricas, das paróquias e das ordens religiosas, as quais eram suas contratantes preferenciais. Por esse mesmo caminho, muitas obras dessa natureza chegaram ao Brasil.

As pesquisas sobre o tema avançam em Portugal e no Brasil, essa foi pequena contribuição para a disseminação do conhecimento dos processos de produção azulejar, *design* e história da arte.

## Bibliografia

CAVALCANTI, Sylvia Tigre de Hollanda. *O Azulejo na Arquitetura Religiosa de Pernambuco séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Metalivros, 2006.

MECO, José. *O azulejo em Portugal*. Lisboa: Publicações Alfa S.A, 1989.

OLIVEIRA, Myrian Andrade Ribeiro. A França e o Rococó. Origens, Características evolução do estilo. In: *O Rococó Religioso no Brasil e seus antecedentes europeus*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

SERRÃO, Vítor. *História da Arte em Portugal – O Barroco*. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

## **Cerimônia em memória dos povos negros e índios que participaram da construção da região sul: amalgama religioso e cultural**

*Marcos Garcez<sup>1</sup>*

Este projeto de pesquisa começou como uma investigação sobre alguns símbolos e cerimônias, com que a filosofia religiosa de origem japonesa Seicho No Ie vem realizando desde o ano de 2005. E também sobre as influencias que tem recebido de outras religiões. Suas cerimônias apresentam um grande número de adaptações conforme o país e a cultura onde se estabelece. Por se tratar de uma filosofia que se intitula sem sectarismo religioso ela se propõe a compreender e explicar práticas de outras agremiações religiosas acabando por amalgamar algumas as suas próprias cerimônias conforme o local ou região onde atua. Nesse trabalho estaremos abordando a cerimônia de oração em gratidão aos antepassados que é um dos pilares das filosofias orientais em geral, mas que especificamente no Brasil e mais especificamente ainda no Rio Grande do Sul ganhou uma nova abordagem a partir de 2005. Neste quesito analisaremos os porquês dessas conversações entre religiões e cerimônias assim como seus aportes teóricos dentro das filosofias espiritualistas em especial as kardecistas e de matriz Afro.

---

<sup>1</sup> Graduando em História - Universidade La Salle. E-mail: garcezmarcos@bol.com.br. Orientador: Prof. Dr. Artur César Isaia. Doutor em História.

A Seicho No Ie é uma filosofia de origem japonesa fundada em 1930 por Masaharu Taniguchi. Chegou ao Brasil no mesmo ano por meio dos imigrantes nipônicos em suas colônias principalmente em São Paulo e passou a ser divulgado em língua pátria entre esses grupos. Somente na década de 60 passou a ter publicações em português<sup>2</sup> o que levou a uma grande divulgação desta filosofia na década seguinte com a edição da Revista chamada Acendedor, primeiras edições em língua portuguesa.

Tem influências do Xintoísmo que é a religião por origem dos Japoneses, do Budismo que sempre foi visto no Japão como complementar ao Xintoísmo e do cristianismo que foi introduzido pelos ocidentais, mas que especificamente no caso da Seicho No Ie tem como fonte o Novo Pensamento Americano com uma visão mais científica sobre os preceitos bíblicos. Seu fundador ainda passou por uma série de outras instituições religiosas no Japão como a Omotô e a Ittoen antes de fundar a nova religião e contava com uma formação acadêmica em letras em língua inglesa o que lhe dava acesso ao pensamento ocidental.

A cerimônia em gratidão aos antepassados consiste em uma prática onde se dedicam orações em nomes de familiares já falecidos e também em nome da família, no caso o sobrenome familiar, que segundo a Seicho No Ie se encontram no mundo espiritual, acreditam ainda que a vida não tem começo nem fim, ou seja, na imortalidade da alma. Quanto a cultuar os antepassados pregam que a manifestação neste plano tem origem anterior ao nascimento, transpassando o nascimento dos pais, dos avós, bisavós, enfim, todos os antepassados são os responsáveis pela oportunidade de viver neste plano fenomênico. A cerimônia consiste na leitura de orações constantes nas Sutras Sagradas da Seicho No Ie que consistem em palavras em forma de poemas revelados ao fundador na década de 30. Geralmente as cerimônias

---

<sup>2</sup> Em Carisma e poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi a Seicho-No-Ie no Brasil - Diniz, Ediléia Mota - São Bernardo do Campo, 2006. Pág. 13

ocorrem nas associações locais ou Núcleos como são chamados os locais de encontro dos praticantes da filosofia.

Nosso foco é na Cerimônia que acontece desde o ano de 2005, na Academia de Treinamento Espiritual da Seicho-No-Ie – Santa Tecla (RS). Inaugurada em 1982, e que realiza seminários e treinamentos para os estados do Rio Grande do Sul e Santa Catarina, além dos países vizinhos. Está localizado na cidade de Gravataí distante apenas 50 km de Porto Alegre, a academia hoje conta com uma estrutura para receber mais de 600 pessoas, com o salão nobre, refeitório, três andares de alojamentos, cantina, livraria e Sala de Orações.

Desde o ano de 2003 quando foi instaurada a Cerimônia em Memória às Almas dos Antepassados da Região Sul abrangendo Rio Grande do Sul e Santa Catarina e que se realiza desde então uma vez por ano no dia 02 de Novembro, coincidindo com feriado nacional dedicado aos finados no Brasil, a Seicho no ie passou a realizar sua cerimônia em estilo Xintoísta com altar e oferendas de alimentos e bebidas e com a leitura de sutra ao modo budista que tem por objetivo apaziguar os espíritos dos falecidos e proporcionar-lhes conforto e iluminação para que possam evoluir em outros planos.

A cerimônia é realizada todos os anos, com uma média de 2000 participantes que além de orações no local também oferecem registros espirituais a seus entes falecidos e que se destinam a outra cerimônia a ser realizada em São Paulo no Santuário Hoozo do Brasil que se encontra na academia de Ibiúna também da Seicho no ie e que recebe registros de adeptos da filosofia e também de simpatizantes que desejem oferecer orações a seus antepassados que acontece uma vez por ano no mês de Abril.

Conhecendo um pouco a cerimônia e seu objetivo, podemos passar para o foco de nossa pesquisa que se dá exatamente na variação que está cerimônia recebeu na academia em Gravataí/RS. A partir do ano de 2005, além da cerimônia em Memória às Almas dos Antepassados da Região Sul, passou-se a realizar uma segunda

cerimônia intitulada Cerimônia em Memória dos Povos Negros e Índios que participaram da construção da região Sul, e aqui se encontra nosso estudo porque apenas dois anos depois da realização da primeira cerimônia passou-se a se realizar a segunda? E porque passou a trazer a distinção: Povos Índios e Negros? Além dessas modificações existem outras de ordem física e de usos dentro da cerimônia.

A cerimônia tradicional traz em seus usos e praticas uma montagem de altar e oferendas conforme as tradições Xintoístas. Mas já no ano de 2003 com modificações para a realização no Brasil como a simplificação das oferendas e o não uso de alguns adereços tipicamente japoneses como a substituição de suportes de madeira por tigelas de porcelana ou inox.

A cerimônia que passou a ser realizada a partir de 2005 intitulada, Cerimônia em Memória dos Povos Negros e Índios que participaram da construção da região Sul, passou a contar com outros adereços como também com estampas com referencias Afro e indígenas além de substituir o tradicional arroz, água e sal oferecidos na cerimônia original passou a contar com pratos típicos dessas etnias além de frutas tradicionais nessas culturas.

Segundo o informativo Circulo de Harmonia revista interna da organização religiosa Seicho No Ie de Janeiro de 2009<sup>3</sup> a cerimônia naquele ano ainda intitulada como Cerimônia em Memória dos Povos Escravizados (negros e índios) do Brasil se tratava em um ato de resgate espiritual de mais de 508 anos da chegada dos Europeus quando no território brasileiro existiam mais de 5 milhões de índios e que a oração dedicada a estes refletiria diretamente na proteção de seus descendentes entre os quais muitos brasileiros se incluem. Também na questão dos Africanos, cita os mais de 6 milhões que foram trazidos entre 1500 e 1850, somados aos europeus que no mesmo período chegaram apenas na quantidade de 500 mil e que se miscigenaram a está

---

<sup>3</sup> Em: [http://www.sni.org.br/ch/janeiro\\_2009/Circulo%20de%20Harmonia\\_jan\\_fev\\_2009.pdf](http://www.sni.org.br/ch/janeiro_2009/Circulo%20de%20Harmonia_jan_fev_2009.pdf)

população. No que tange a espiritualidade desses povos Nativos dos continentes Americano e Africanos esses sempre tiveram um respeito milenar a seus ancestrais inclusive com a realização de cerimônias em memória a estes.

Em nossos levantamentos entramos em contato com os organizadores das cerimônias, além de relatos de participantes na academia de Santa Tecla. Segundo o Preletor da Sede Internacional da Seicho no ie Eduardo Nunes da Silva que orientou a cerimônia em 2017, através de visões espirituais de membros de religiões espíritas, enquanto se realizavam oferendas de oração aos antepassados de sobrenome Europeu na cerimônia única, as margens do local foram avistados espíritos de Negros e Índios que por encontrarem seus algozes em vidas anteriores, não chegavam ao altar por acreditarem ainda viver naquelas épocas remotas, ou seja, ainda vivenciavam a escravidão e o rancor por aqueles senhores, mesmo após o desencarne, as mesmas aflições que viveram na vida terrena, continuavam a os afligir no mundo espiritual.

Após esses relatos passou-se a realizar a segunda cerimônia que primeiramente foi chamada Cerimônia em Memória dos Povos Escravizados (negros e índios) do Brasil, mas que por conter a afirmação “Povos Escravizados” continuavam a reforçar a ideia de que aquela situação se mantinha após o desencarne. Posteriormente o nome foi modificado para Cerimônia em Memória dos Povos Negros e Índios que participaram da construção da região Sul, denotando-se daí reforçar apenas a gratidão a estes e livra-los dos sofrimentos, da ideia, de que suas vidas terrenas e a condição de escravidão continuavam ainda no mundo espiritual. Posteriormente foi registrada a participação de representantes de religião Afro, como nos relata o Preletor da Sede Central da Seicho No Ie, Fabio Dummer Camargo que atendeu um Pai de Santo que veio agradecer em nome dos Orixás que estavam vendo milhões de espíritos se libertando devido a realização daquela cerimônia.

A explicação espiritualista para esta, se entrelaça a explicação histórica sobre a escravidão africana em território americano, uma vez que estes vinham nos porões dos navios negreiros, e chegando a estas novas terras totalmente estranhas não podiam fugir ou esconder-se dos senhores, diferente dos nativos indígenas que conheciam o território. Uma vez que faleciam aqui, espiritualmente não conseguiam retornar a terra natal, vivenciando espiritualmente um vagar sem fim, mas que através das orações recebidas na cerimônia despertam e conseguem retornar a África, libertando-se de suas amarras mentais e ilusórias.

Em 2010 também foram registradas as presenças de representantes das etnias Pataxós e de representantes de importantes terreiros de candomblé da Bahia na cerimônia realizada na Academia de Treinamento Espiritual de Santa Fé, no município de Mata de São João-BA<sup>4</sup>.

Acreditamos se tratar de tema sumamente interessante. Uma perspectiva nova, ainda não abordada, que tem muito a contribuir em nosso Colóquio, bem como em futuras pesquisas. Como se trata de estudo exploratório ainda, pensamos que o mais criterioso seria uma exposição temática, deixando claro para o público que, no futuro, pretendemos dar um escopo teórico a ele. Nesse primeiro momento propomos conhecer o assunto e refletir teoricamente sobre ele no seguinte sem fazer ilações do que ainda se trata de uma pesquisa carente de maiores buscas. Valorizando-se primeiramente o empírico. Uma vez feito um estudo descritivo sobre a fonte, pensaremos teoricamente o assunto e, quem sabe, escrevermos algo mais elaborado em um futuro.

## Referências

SEICHO NO IE DO BRASIL. Disponível em: <http://www.sni.org.br/materia-cerimonia-memoria-antepassados.asp> . Acesso em: 23 Ago. 2018

---

<sup>4</sup> Em: [http://www.sni.org.br/ch/janeiro-fevereiro2011/Circulo\\_Jan\\_Fev\\_2011.pdf](http://www.sni.org.br/ch/janeiro-fevereiro2011/Circulo_Jan_Fev_2011.pdf)



SEICHO NO IE DO BRASIL. Disponível em:  
[http://www.sni.org.br/PDFs/2018/Caderno\\_de\\_Seminarios\\_Academia\\_de\\_Santa\\_Tecla\\_14x21\\_final2.pdf](http://www.sni.org.br/PDFs/2018/Caderno_de_Seminarios_Academia_de_Santa_Tecla_14x21_final2.pdf). Acesso em: 23 Ago. 2018

ALBUQUERQUE, Leila M.B. (1999). Seicho-No-Ie do Brasil: agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume.

DINIZ, Ediléia Mota - Carisma e poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi a Seicho-No-Ie no Brasil - São Bernardo do Campo, 2006. pág. 13

METODISTA. Disponível em:  
<file:///C:/Users/Aline/Downloads/ESTUDO%20SOBRE%20SNI%20TESE%20METODISTA.pdf> . Acesso em: 23 Ago. 2018

CIRCULO DE HARMONIA. Disponível em: [http://www.sni.org.br/ch/janeiro\\_2009/Circulo%20de%20Harmonia\\_jan\\_fev\\_2009.pdf](http://www.sni.org.br/ch/janeiro_2009/Circulo%20de%20Harmonia_jan_fev_2009.pdf) . Acesso em: 23 Ago. 2018

CIRCULO DE HARMONIA. Disponível em: [http://www.sni.org.br/ch/janeiro-fevereiro2011/Circulo\\_Jan\\_Fev\\_2011.pdf](http://www.sni.org.br/ch/janeiro-fevereiro2011/Circulo_Jan_Fev_2011.pdf) . Acesso em: 23 Ago. 2018



## Capital cultural construindo o *habitus* religioso

Margarete Panerai Araújo  
Moisés Waismann

### Introdução

O campo da memória social incorporada representa a própria cultura, os idiomas, valores, comportamentos e produções. Bourdieu (1992) afirma que o campo religioso é o conjunto de pessoas que detém um capital simbólico específico desse campo, composto por regras, crenças, técnicas, conhecimentos, história, hierarquia. Assim, esse artigo objetiva a uma breve descrição da construção do *habitus* religioso levando em conta os vínculos em atividades de organizações religiosas, por níveis selecionados de escolaridade, no Brasil e em seus estados nos anos de 2008 e 2017. Metodologicamente a pesquisa foi exploratória e seus principais documentos de investigação foram os dados disponibilizados pelo Ministério do Trabalho e demais bibliografias. O artigo está dividido nessa introdução, na seção teórica, metodologia de pesquisa e apresentação dos dados. Ao final apresentam-se as conclusões e referências.

### ***Habitus* a partir do capital cultural e religioso**

Baseado nos conceitos do referencial teórico de Pierre Bourdieu pretende-se aqui destacar o *habitus*, o capital cultural e religioso. A palavra *habitus* vem do latim, e foi utilizada por Aristóteles para

designar as “disposições adquiridas, tanto pelo corpo como pela alma” segundo Lima (1998, p.169). Bourdieu (2009) pretendeu indicar com essa palavra que os agentes atuam mediante estratégias ou cálculos na participação das estruturas sociais. Ou seja, o *habitus* representa a interiorização, pelos agentes, dos valores e princípios sociais vigentes configurando a dimensão de um aprendizado passado e também em mutação. Na definição de *habitus* em Accardo e Corcuff (apud LIMA 1998, p. 171) se considerou um:

[...] sistema de disposições a agir, perceber, sentir e pensar de uma certa maneira, interiorizada e incorporada pelos indivíduos no decorrer de suas histórias, o *habitus* se manifesta fundamentalmente pelo sentido prático, ou seja, a aptidão para se mover, agir e se orientar de acordo com a posição ocupada no espaço social, de acordo com a lógica do campo e da situação dentro da qual estamos implicados, e isso sem recorrer à reflexão consciente, graças a disposições adquiridas funcionando como automatismos.

Essa estruturação do *habitus* vem desde a primeira infância e suas manifestações são organizadas de acordo com suas condições sociais de existência e se expressam através de proibições, lições de moral, e costumes da vida em famílias. Neste sentido, o *habitus* orienta a ação, pois também é produto das relações sociais e tende a assegurar a reprodução dessas mesmas relações objetivas que o engendram. Apresenta-se como individual e social, pois implica na interiorização da objetividade, mas não pertence exclusivamente ao domínio da individualidade (ORTIZ, 1994).

Depois que o *habitus* foi estruturado pelas condições sociais de existência, ele continua produzindo percepções, representações, opiniões, crenças, gostos, desejos e toda uma subjetividade independente do exterior. Essa subjetividade se expressa e se exterioriza na ação dos indivíduos e dos grupos, contribuindo para produzir e reproduzir as estruturas sociais e as instituições. Dentro desse foco, as estruturas de um *habitus* antigo ou anterior comandam o processo de estruturação de um novo *habitus*. É válido lembrar que,

segundo Bourdieu o conjunto das pessoas detém o capital simbólico é específico de um campo.

O campo para ele funciona como um espaço de competição, um microcosmo da luta simbólica, que se manifesta na interação dos agentes. O caso do campo religioso, para Bourdieu (2011) como qualquer outro é composto por regras, crenças, técnicas, conhecimentos, história, hierarquia. Ao fazer uso desse capital simbólico, o dominante busca manter-se no poder, fundamentando sua autoridade com base nesse capital simbólico e tende à defender o seu capital cultural e exclui os recém-chegados na construção da sua legitimidade própria. O conceito de campo enfatiza a existência de tensões, de lutas por poder. Esse processo fomentou a constituição tanto de um corpus estruturado de conhecimentos secretos, raros, como de instâncias especificamente organizadas para difundir “bens religiosos”, ou o capital simbólico de cada grupo, observando-se ainda uma paulatina moralização das práticas e das representações religiosas a partir de então.

Bourdieu (2011) também apontou para a existência de uma divisão social do trabalho na dinâmica dos campos religiosos e ressaltou especificamente duas posições sociais assumidas por seus integrantes: a dos sacerdotes, entendidos como aqueles detentores de uma autoridade legitimada pelo grupo dominante, e a dos profetas que, em oposição ao grupo dominante, representam a força carismática e herética de novas posições ideológicas dentro do campo religioso.

Na sociedade ou nesse espaço de lutas e de relações, é possível situar os agentes para compreender o que ocorre no espaço social.

Assim, capital cultural contribui para reproduzir a distribuição do próprio capital, sendo uma combinação, que encontra na família sua base de estratégias, de reprodução, fecundidade, herança, economia e educação, pois a família perpétua o ser social.

## **Percurso Metodológico**

O estudo tem como objetivo conhecer o mercado de trabalho formal dos vínculos na Atividade de Organizações Religiosas de forma comparativa nos anos de 2008 e 2017. Conhecer o perfil força de trabalho no que diz respeito ao recorte de escolaridade no Brasil e também nas unidades federativas, assim como as possíveis transformações ocorridas e andamento. O desejo de conhecer as características deste processo, os fatos e fenômenos desta realidade, para Triviños (2009), localiza esta pesquisa como sendo um estudo descritivo. Segundo o autor, este tipo de estudo exige métodos, modelos e teorias que orientarão a coleta e interpretação dos dados.

Como método de abordagem, Marconi e Lakatos (2008), localiza esta pesquisa como da utilização da análise documental, visto que se utiliza como fonte de pesquisa os dados disponíveis na base de dados da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS), disponibilizado pelo Ministério do Trabalho (<http://trabalho.gov.br/>), desta forma as pesquisas que fazem uso de fontes, podem ser caracterizadas como um trabalho que utiliza o método de análise documental. Este tipo de método tem como base a obtenção de material (textos, dados, etc.), sua organização e análise dos documentos.

O tratamento dos dados é utilizado no sentido de decifrar, em cada texto ou número, informações que interesse o objetivo da pesquisa. Processo este que tem na codificação, interpretação e de inferências sobre as informações contidas a partir da relação e/ou correlação entre as informações coletadas (PIMENTEL, 2001).

Os dados produzidos pela pesquisa, segundo Lakatos e Marconi (2008, p. 113), "apresentam-se em estado 'bruto', necessitando da utilização de estatística para o seu arranjo, análise e compreensão". Neste estudo, assume-se que as ferramentas da área da estatística constituem-se em instrumentos poderosos para a análise e interpretação de um grande número de dados que esta investigação prioriza, cuja visão global torna-se difícil. Neste sentido, a elaboração de coeficientes, indicadores, índices, tabelas e figuras auxiliam a

compreender a complexidade das informações. Aproveita-se a análise estatística para descrever e organizar os dados.

### **Análise dos dados: construção do *habitus* religioso partir do capital cultural**

De acordo com Comissão Nacional de Classificação- CONCLA (BRASIL, 2008), a Atividade de Organizações Religiosas, compreende: (1) as atividades de organizações religiosas ou filosóficas; (2) as atividades de igrejas, mosteiros, conventos ou organizações similares; (3) as atividades de catequese, celebração ou de organização de cultos e (4) as cerimônias religiosas de honras fúnebres. No quadro 1 estão descritos os serviços que fazem parte desta atividade econômica.

#### **Quadro 1 – Estabelecimentos Serviços contidos nas Atividades de Organizações Religiosas**

Arquidiocese	Irmandade religiosa
Casa de bênção	Mesquita
Casa de oração	Missão religiosa
Casa maçônica	Mosteiro
Catequese	Organização filosófica
Centro de umbanda	Organização religiosa
Centro espírita	Sinagoga
Cerimônias religiosas de honras fúnebres	Templo
Congregação religiosa	Templo religioso
Convento	Tenda espírita
Culto religioso; celebração e organização	Terreiro de candomblé
Igreja	Terreiro de macumba
Instituição religiosa	Terreiro de umbanda

Fonte:  
cnae.html?classe=94910&tipo=cnae&  
versao=9&view=classe

[https://concla.ibge.gov.br/busca-online-](https://concla.ibge.gov.br/busca-online-cnae.html?classe=94910&tipo=cnae&versao=9&view=classe)

A tabela 1 mostra a quantidade absoluta e proporcional, de vínculos em estabelecimentos de atividades de organizações religiosas, no mercado formal de trabalho, por níveis selecionados de escolaridade, no Brasil e em seus estados nos anos de 2008 e 2017. A intenção é observar o desempenho ao longo dos dez anos das variáveis selecionadas.

**Tabela 1 – Quantidade, absoluta e proporcional, de vínculos em atividades de organizações religiosas, por níveis selecionados de escolaridade, no Brasil e em seus estados nos anos de 2008 e 2017.**

UF	Ensino Médio				Ensino Superior				Total	
	2008		2017		2008		2017		2008	2017
	Abs.	Prop.	Abs.	Prop.	Abs.	Prop.	Abs.	Prop.	Abs.	Abs.
Rondônia	311	25,02	712	48,37	298	23,97	158	10,73	1.243	1.472
Acre	169	38,58	230	45,28	42	9,59	116	22,83	438	508
Amazonas	1.098	33,96	1.110	41,33	786	24,31	679	25,28	3.233	2.686
Roraima	102	48,34	88	63,77	25	11,85	13	9,42	211	138
Pará	1.030	29,68	1.558	44,29	785	22,62	664	18,87	3.470	3.518
Amapá	91	40,99	171	60,42	18	8,11	41	14,49	222	283
Tocantins	208	44,54	402	61,47	72	15,42	59	9,02	467	654
Maranhão	866	43,91	1.077	46,38	329	16,68	595	25,62	1.972	2.322
Piauí	472	49,32	413	50,86	130	13,58	84	10,34	957	812
Ceará	956	30,83	1.717	48,19	745	24,02	654	18,36	3.101	3.563
Rio Grande do Norte	419	42,03	724	44,20	54	5,42	170	10,38	997	1.638
Paraíba	503	35,75	970	52,04	122	8,67	184	9,87	1.407	1.864
Pernambuco	1.332	34,93	2.360	47,77	544	14,27	548	11,09	3.813	4.940
Alagoas	290	33,30	444	42,33	131	15,04	149	14,20	871	1.049
Sergipe	203	29,85	373	40,02	126	18,53	230	24,68	680	932
Bahia	4.517	45,27	6.502	54,84	2.302	23,07	2.959	24,96	9.979	11.857
Minas Gerais	3.802	29,74	6.312	43,82	1.609	12,58	1.593	11,06	12.786	14.404
Espírito Santo	942	35,52	1.437	42,60	226	8,52	431	12,78	2.652	3.373
Rio de Janeiro	4.634	30,27	5.993	42,53	2.868	18,73	2.134	15,14	15.311	14.091
São Paulo	11.647	35,93	14.565	43,00	5.541	17,09	6.764	19,97	32.418	33.872
Paraná	3.351	26,89	6.090	34,81	3.919	31,45	6.442	36,82	12.460	17.497
Santa Catarina	1.077	32,04	2.003	42,69	640	19,04	1.090	23,23	3.361	4.692
Rio Grande do Sul	1.667	30,05	2.391	37,65	950	17,13	1.164	18,33	5.547	6.351
Mato Grosso do Sul	512	27,68	4.597	40,65	232	12,54	2.478	21,91	1.850	11.310
Mato Grosso	411	29,03	981	46,16	174	12,29	273	12,85	1.416	2.125
Goias	1.315	32,64	2.156	45,82	537	13,33	716	15,22	4.029	4.705
Distrito Federal	1.594	30,83	1.707	44,49	1.119	21,64	925	24,11	5.170	3.837
Brasil	43.519	33,46	67.083	43,42	24.324	18,70	31.313	20,27	130.061	154.493

Elaborado pelos autores a partir dos dados disponibilizados pelo Ministério do Trabalho.



O total da força de trabalho em atividades de organizações religiosas no ano de 2008 era de 130.061 vínculos, e passa para 154.493 no ano de 2017. Os vínculos com ensino médio em 2008 representava 33,46% (43.519) do total e passa para 43,42% (67.083) no de 2017. Quando se olha o ensino superior nota-se que o contingente da força de trabalho que possuía este grau de escolarização no ano de 2008 era de 24.324 (18,70%), passando para 31.313 (20,27%) no ano de 2017. Os estados da Bahia, Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul no ano de 2017 possuíam cada um deles mais de 11 mil vínculos desta atividade econômica. O estado de Roraima possuía no ano de 2017; 63,77% dos vínculos neste segmento econômico com ensino médio, sendo a maior em todo o território nacional, já o estado do Paraná possuía a maior participação (33,82%) de vínculos com o ensino superior.

A tabela 2 indica a variação na quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por níveis selecionados de escolaridade, no Brasil e em seus estados entre os anos de 2008 e 2017, calculados a partir do número-índice de base 100. A ideia é comentar o desempenho ao longo dos dez anos se ampliou.

**Tabela 2 - Variação na quantidade de vínculos em atividades de organizações religiosas, por níveis selecionados de escolaridade, no Brasil e em seus estados entre os anos de 2008 e 2017( Base 100=2008).**

	Ensino Médio	Ensino Superior	Total
Rondônia	229	53	118
Acre	136	276	116
Amazonas	101	86	83
Roraima	86	52	65
Pará	151	85	101
Amapá	188	228	127
Tocantins	193	82	140
Maranhão	124	181	118
Piauí	88	65	85
Ceará	180	88	115
Rio Grande do Norte	173	315	164
Paraíba	193	151	132
Pernambuco	177	101	130

Alagoas	153	114	120
Sergipe	184	183	137
Bahia	144	129	119
Minas Gerais	166	99	113
Espírito Santo	153	191	127
Rio de Janeiro	129	74	92
São Paulo	125	122	104
Paraná	182	164	140
Santa Catarina	186	170	140
Rio Grande do Sul	143	123	114
Mato Grosso do Sul	898	1068	611
Mato Grosso	239	157	150
Goiás	164	133	117
Distrito Federal	107	83	74
Brasil	154	129	119

Elaborado pelos autores a partir dos dados disponibilizados pelo Ministério do Trabalho.

Na tabela 2 é possível perceber que no Brasil do ano de 2008 até o ano de 2017 ocorreu um crescimento, calculado pelo número-índice de base 100 de 119, o que equivale dizer que houve um crescimento de 19% no período. Para os vínculos que possuem ensino médio o crescimento foi de 54% e para o ensino superior de 29%. Chama a atenção o estado do Mato Grosso do Sul que no geral cresceu em 611, pelo número-índice, e no ensino médio em 898 e no superior em 1068.

Para efetuar a análise proposta esse artigo objetiva uma breve descrição da construção do *habitus* religioso a partir do capital cultural dos agentes envolvidos. Para tanto Bourdieu (2009) declarou que nada é menos natural do que o modo de agir e de pensar exigido pela participação no campo religioso. Nesse sentido, escreve:

[...] como o *habitus* religioso, artístico ou científico, o *habitus* do político supõe uma preparação especial. É em primeiro lugar toda a preparação necessária para adquirir o corpus de saberes específicos, [...] teorias, problemáticas, conceitos, tradições históricas, dados econômicos, etc. produzidos e acumulados pelo trabalho político dos profissionais do presente e do passado ou

das capacidades mais gerais, tais como o domínio de uma certa linguagem e de uma certa retórica política (BOURDIEU, 1989, p. 169).

Esse campo é o espaço de forças, segundo Bourdieu (2009) entre os agentes para transformá-los ou conservá-los no sentido de produzir um espaço de possíveis. As trajetórias desse desempenho ao longo dos dez anos caracteriza os atores selecionados. Esse aumento do capital cultural encontra-se asseguradas na medida em que os agentes internalizam essas representações objetivas que ficaram evidentes no estudo do mercado de trabalho formal dos vínculos na Atividade de Organizações Religiosas de forma comparativa nos anos de 2008 e 2017.

## **Conclusões**

O capital cultural através do grau de instrução reflete a formação do *habitus* religioso. Conhecer o perfil força de trabalho no que diz respeito ao recorte de escolaridade no Brasil e também nas unidades federativas, assim como as possíveis transformações ocorridas e andamento foi o objetivo desse artigo. Notou-se que as relações de força entre esses campos, ao ser reconstituído, apresentam uma trajetória que explica o campo do poder. Desse ponto de vista é possível concluir que o grau de instrução é determinante para a construção da religiosidade no Brasil.

## **Referências**

BOURDIEU, P. O poder simbólico. Lisboa: Difel, 1989.

\_\_\_\_\_. A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

\_\_\_\_\_. A economia das trocas simbólicas. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

BRASIL. CONCLA- COMISSÃO NACIONAL DE CLASSIFICAÇÃO. (Org.). Classificação CNAE. Disponível em: <<https://concla.ibge.gov.br/busca-online-cnae.html?classe=94910&tipo=cnae&versao=9&view=classe>>. Acesso em: 20 out. 2018.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego – MTE. Programa de Disseminação de Estatísticas do Trabalho - PDET. Brasília, DF, [2012b]. Disponível em: <[trabalhogov.br](http://trabalhogov.br)>. Acesso em: 01 ago. 2018.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. Normas de apresentação tabular. 3. ed. Rio de Janeiro, 1993. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/normastabular.pdf>>. Acesso em 02 set 2018.

LIMA, R. de C. P. A violência simbólica de Pierre Bourdieu. Revista Serviço Social e Sociedade. São Paulo: Cortez, 1998.

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. de A. Metodologia do trabalho científico: procedimentos básicos, pesquisa bibliográfica, projeto e relatório publicações e trabalhos científicos. 7.ed. São Paulo: Atlas, 2008.

ORTIZ, R. Pierre Bourdieu. São Paulo: Ática, 1994.

PIMENTEL, A. O método da análise documental: seu uso numa pesquisa historiográfica. Cad. Pesqui. [online]. 2001, n.114, pp.179-195.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 2009.

## **Bastide e as macumbas: um olhar macrossociológico**

*Mateus Felipe Martins Brum<sup>1</sup>*

O presente trabalho tem por objetivo relacionar a configuração cultural da Umbanda brasileira com conteúdos imagéticos da Macumba. Tida como a forma pejorativa de referência às Religiões Afro-Brasileiras, a Macumba tem um papel importantíssimo na construção identitária da Umbanda.

A proposta deste trabalho é acessar a obra de Roger Bastide (1971) como fonte histórica e não como referencial teórico, procurando compreender e contextualizar o seu olhar sobre os antecedentes da Umbanda no Brasil, particularmente sobre a Macumba.

O olhar do autor está centrado nas modificações sócio-estruturais vividas pelo Brasil as quais, em sua opinião, deram origem, tanto à Macumba quanto à futura Umbanda.

No início do século XX com a intensificação da industrialização e da urbanização, deu-se, tanto a proletarianização dos antigos escravos quanto a vinda de imigrantes. Com esse quadro macrossocial, importantes transformações ocorrerão na memória dos afrodescendentes, influenciando diretamente sobre sua memória social. Este é o pano macrossociológico operado por Bastide para explicar o surgimento da Macumba no Sudeste.

---

<sup>1</sup> Graduando em História – Universidade LaSalle. E-mail: mateusbrum77@gmail.com. Orientador: Prof. Dr. Artur César Isaia. Doutor em História.

Neste caso, para Bastide, o que acontece é uma desagregação da memória ancestral afrodescendente, à medida que o antigo escravo passa a articular-se a uma sociedade capitalista em formação. Não seria a Macumba, apenas a desagregação da antiga memória ancestral africana, mas sintoma da proletarização crescente da população do sudeste brasileiro, nascida do “encontro” entre o catolicismo popular, a memória ancestral africana e o Espiritismo de Allan Kardec:

A Macumba nasceu desse encontro e dessa fusão. A classe proletária nascente tinha necessidade, pra cimentar-se, de um mínimo de homogeneidade intelectual e afetiva, e, por isso, de por em comum as experiências místicas particulares a cada uma das raças constitutivas dessa plebe em vias de se organizar nos novos quadros de industrialização. A Macumba reflete esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em faze de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidde (BASTIDE, 1971, p. 407).

Bastide parte da visão de Arthur Ramos sobre o que chama de “sincretismo religioso”. Este estaria presente de forma clara entre os povos do grupo etnolinguístico banto. Os povos bantos localizavam-se na África subsaariana, genericamente espalhados pela África Meridional.

Bastide referencia-se nos estudos de Arthur Ramos, ainda em relação à tese de que os bantos seriam mais abertos a este sincretismo. Desta forma, Arthur Ramos enfoca a Macumba como o sincretismo entre os cultos africanos ameríndios, católicos e espíritas. Esta visão hierarquizada e a própria noção de sincretismo foi completamente superada no presente, tanto em trabalhos historiográficos, quanto sociológicos e antropológicos.

A partir deste sincretismo das antigas práticas dos bantos, Bastide mostra a Cabula como uma modalidade religiosa na qual a presença do Espiritismo está bastante presente, principalmente através do chamado “transe de mesa”. Para Bastide, à medida que

a Cabula passa também a cultuar os Orixás, temos já os elementos básicos de um sincretismo apontando para a Macumba, a qual vai desenvolver-se no sudeste do Brasil.

Para Bastide, a Macumba não aponta mais para um passado africano de forma direta, nem para uma unificação ritual ou doutrinária. Ao contrário, o autor a enfoca como uma miscelânea de práticas, nas quais os dirigentes vão acrescentando, à sua vontade, práticas e ensinamentos.

Para Bastide, quando o branco entra na Macumba, a mesma afasta-se ainda mais das origens de matriz africana. Faz-se um sincretismo onde a macumba é acrescida das tradições e das memórias de portugueses, alemães, italianos. A essas influências vão somar-se as trazidas pelos imigrantes orientais, basicamente sírio-libaneses, judeus.

Nas biografias colhidas por Bastide entre os macumbeiros de São Paulo, o autor tenta traçar um quadro social: pertencem à “classe baixa, socialmente desorganizada” (BASTIDE, 1971, p. 402). No seu olhar, o que configura esta “classe baixa socialmente desorganizada” são fatores que a afastam do modelo normativo de família e de comportamento social da época: “famílias desfeitas, concubinagens sucessivas, alta mortalidade infantil, alcoolismo dos pais, mobilidade geográfica” (BASTIDE, 1971, p. 403).

Embora Bastide mostre que há uma desagregação da memória ancestral africana entre esses primeiros macumbeiros e que estes estavam sujeitos a um quadro social de desagregação, defendia que a Macumba não era marcada pela desintegração das crenças ligadas à memória africana. Para o autor, a Macumba refletia uma forma de organização cultural voltada justamente para a organização da vida desses novos atores sociais no contexto urbano:

Não podemos dizer que a desorganização social se traduza entre eles (os macumbeiros) pela desorganização das crenças; ao contrário, são as crenças – mesmo desorganizadas – que constituem o único laço de integração com o meio rural onde eles

vivem, que lhes fornecem uma status e um papel, e que lhes asseguram uma certa segurança, um certo reconhecimento por parte das pessoas que os rodeiam (BASTIDE, 1971, p. 403)

A magia aparece como um constituinte principal nas práticas macumbeiras. Neste sentido, Bastide vai fazer o contraponto com a futura Umbanda: a Macumba afirmando a magia, a Umbanda lutando por uma identidade religiosa. Neste sentido, no livro de Bastide há um relato interessante de um macumbeiro que foi preso na região de São Paulo, Urbano Falcano. Bastide relata que Urbano era procurada para curar enfermidades, trazer trabalho para desempregado, arranjar casamento, indicava números para pessoas ganharem na loteria.

A Macumba, por outro lado, existia em uma sociedade na qual os serviços de saúde pública eram praticamente inexistentes e nos quais uma ampla maioria da sociedade ficava à mercê da própria sorte. Bastide também enfocava a macumba como uma forma terapia, portanto.

Bastide enfoca uma Macumba rural ou interiorana e outra urbana. Essas duas configurações macumbeiras são vistas pelo autor a partir de contextos sociais diversos e caracterizando-se por formas diferentes de culto e de exercício do poder por parte do chefe, o macumbeiro.

A Macumba rural era caracterizada pelo autor como “essencialmente individualista” e com um culto desorganizado. As reuniões da Macumba, tanto nas zonas rurais quanto das pequenas cidades e dos bairros afastados das grandes cidades, são assim descritas por Bastide:

Essas reuniões, nos bairros das cidades do interior, tendem a assumir a forma do que se chama de “baixo Espiritismo”, caracterizado pela manipulação de três “correntes”: a cabocla ou índia, a corrente africana e a corrente branca. Nomes dados segundo os espíritos recebidos pelos médiuns no decorrer das sessões: espíritos de caboclos, de negros velhos, ou de brancos como Pedro II ou Joana d’Arc (BASTIDE, 1971, p. 403).



Já a Macumba urbana, vai conservar dos traços acima descritos, porém, para Bastide, na medida em que supera o que o autor chama de atomização, já transforma-se em Umbanda. Neste caso, começa a haver uma forte tendência no sentido de dotar as antigas crenças de uma explicação religiosa, superando a magia. Desta forma passa a existir um discurso voltado para explicações éticas, principalmente proveniente do Cristianismo. Neste caso estaríamos já frente à Umbanda como religião estruturada.

## **Referências**

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações. Segundo Volume.* São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971 [1958].



## **Relações interétnicas: estratégias de sobrevivências e os conflitos entre imigrantes italianos, seus descendentes e negros no sul do Brasil (1899-1914)<sup>1</sup>**

*Norton Neves<sup>2</sup>*

Neste artigo, buscamos relatar de maneira sucinta, a pesquisa desenvolvida sobre supervisão da Prof.(a) Dra. Maíra Ines Vendrame<sup>3</sup> para formação do anteprojeto necessário para ingresso no mestrado acadêmico em História. Assim sendo, o trabalho que segue tratasse de uma primeira tentativa de elaboração do anteprojeto.

Tendo focado a pesquisa para construção da monografia nos conflitos interétnicos, os estudos migratórios e as diversas formas de estratégias de sobrevivência que imigrantes italianos empregavam para manter seu status e poder econômico, decidimos por aprofundar a temática já estuda ao pensar em um projeto mais amplo. Compreendendo que a pesquisa deve inovar ou trazer releituras críticas e produtivas sobre campos já estudados dentro da historiografia, realizemos a proposta de analisar e

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no IV Colóquio Discente de História e III Colóquio Internacional de Cultura e Religiosidades Afro-brasileiras.

<sup>2</sup> Graduado em Licenciatura em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

<sup>3</sup> Professora do Programa de Pós-Graduação em História e do Curso de História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS.

comparar os artifícios da população de duas cidades que possuem temáticas opostas.

Uma delas, Caxias do Sul<sup>4</sup>, conhecida como uma das mais bem sucedidas cidades moldada pelos imigrantes italianos<sup>5</sup>. Visando relatar a importância do papel de negros<sup>6</sup> nessa colônia, se torna de grande relevância entender os conflitos interétnicos dos grupos de imigrantes italianos, seus descendentes e a população negra dessa região. Na historiografia, principalmente na história do crime, podemos encontrar um exemplo da relevância dos conflitos, pois através deles se faz possível conhecer as estratégias de enquadramento social praticada por parte de um grupo sobre outro, seja para se defender ou atacar aqueles que não viam como iguais<sup>7</sup>. Assim, acreditamos que Caxias do Sul servirá de base para compreendermos como a população negra buscava encontrar seu espaço social enquanto sua presença era fortemente combatida pelo grande número de imigrantes que se encontravam na região.

No que diz respeito à segunda cidade iremos focar nossa pesquisa em São Francisco de Paula de Cima da Serra<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> A cidade de Caxias do Sul teve sua origem como a Colônia Caxias, uma das diversas colônias oficiais criadas pelo governo imperial. Entre os objetivos de sua criação estavam o aumento do número populacional e da produção agrícola. Mas se faz necessário ressaltar que a defesa do território, a criação de classes intermediárias entre o senhor das terras e o escravo, a formação de uma mão de obra assalariada e o próprio branqueamento da população estavam entre os objetivos para a criação dessa colônia. (GOMES, 2008, p. 14).

<sup>5</sup> Para Olívio Manfroi (1975), Caxias estaria entre as mais importantes colônias italianas. Segundo suas palavras: “[...] terá um futuro brilhante, pois de simples sede colonial passou a ser o 5º distrito de São Sebastião do Cai, cidade de Caxias e, enfim, a Pérola das Colônias”. (MANFROI, 1975, p. 62).

<sup>6</sup> O termo negro é utilizado neste trabalho e se refere aos afro-brasileiros, conforme aparece na documentação bibliográfica.

<sup>7</sup> Autores como Karl Monsma (2016) e Vendrame (2014) já realizaram pesquisas onde foi possível constatar as formas de estratégias sociais utilizadas por imigrantes italianos quando confrontados por negros que não aceitavam receber um tratamento que lhe inferiorizasse como sujeito.

<sup>8</sup> A cidade de São Francisco de Paula teve seu início com Pedro da Silva Chaves, militar natural de Lisboa que recebeu uma gleba de terras na região. O português doou uma pequena porção, juntamente com algumas vacas, para o patrimônio de uma igreja, na qual ele mesmo viera a construir e que seu filho viria a rezar a primeira missa. Mas a região ficou conhecida como Campos Francisco de Cima da Serra, Em 24 de maio de 1878, pela Lei nº 1152, a região passou à categoria de Vila, ficando com a denominação de São Francisco de Paula de Cima da Serra. (HISTÓRICO IBGE SÃO FRANCISCO DE PAULA DE CIMA DA SERRA, p. 1).

Diferentemente de Caxias do Sul, São Francisco é uma cidade predominantemente de nacionais luso-brasileiros, tendo também forte presença de negros. Estudando através das bibliografias adequadas sobre a cidade e das fontes primárias que serão explanadas mais adiante, podemos constatar que imigrantes italianos também estavam presentes em São Francisco de Paula. Visando a compra de terras, imigrantes italianos acabavam por entrar em diversos cenários de negociação e conflito com luso-brasileiros e negros que se encontravam na região. O que é interessante para pesquisa ao trazermos São Francisco de Paula de Cima da Serra é compreender como o imigrante italiano iria se adaptar a esse espaço predominantemente de lusos e negros, algo completamente oposto ao que se apresentava em Caxias do Sul.

Analisar de maneira crítica as estratégias que eram empregadas nesses dois casos distintos pode fornecer a historiografia uma nova perspectiva sobre o imigrante italiano e o negro dessas regiões. Buscamos assim, lutar contra o processo de invisibilidade do negro encontrado em nossas fontes, bem como compreender quais formas os italianos encontravam para solidificar a sua estrutura social. Desse modo, o conflito aqui é entendido como mais do que violência, diz respeito a estratégias sociais de controle e enquadramento daqueles que estão sujeitos a ela.

A lacuna temporal que abrange a pesquisa está inserida entre 1899 e 1914, pois o estudo realizado previamente para formação deste anteprojeto possibilitou constatar inúmeras fontes primárias que auxiliam a problematizar as questões de invisibilidade da população negra e estratégias sociais adotadas por parte de imigrantes italianos, seus descendentes e negros das duas cidades enumeradas. Também se faz importante compreender como mudaria a vida da população negra dessas regiões após a Lei Áurea, pois encontramos um cenário em que o antigo escravizado poderia, através de estratégias diversas, lutar por sua igualdade social e legal, buscando assim, melhores condições de vida. Do

mesmo modo, o imigrante italiano chega ao Rio Grande do Sul visando ascensão social e econômica. Desse modo, encontramos um cenário propício para os conflitos entre tais grupos étnicos.

Ao propormos essa pesquisa estamos confrontando a invisibilidade da população negra em Caxias do Sul e São Francisco de Paula de Cima da Serra. Isso se faz importante como justificativa para formulação desse anteprojeto, pois vivemos em um estado brasileiro que se afirma diferente dos demais, seja por suas características étnicas, climáticas ou geográficas. Ao fazermos essa constatação estamos corroborando com Weimer:

Evidentemente implícita nesta afirmação está a exclusão do “outro” – americano e africano – que não se enquadra na almejada “europeidade” e para os quais se nega um lugar nas representações e identidades do Rio Grande do Sul. (WEIMER, 2007, p. 26).

Para Leite (1996, p. 49) a identidade brasileira passa, aos poucos, a ser inclusiva, buscando contemplar a diferença étnica de nosso país. Mas essa realidade não ocorre nos estados do sul, onde é elaborada a negação da população negra. No século XX o negro passa a fazer parte da identidade nacional em construção, ajudando a fomentar o que viemos a conhecer como cultura brasileira, durante esse mesmo período, no Sul, ele acaba por ser excluído da identidade regional de nosso estado. (LEITE, 1996, p. 49). Souza (1998), em sua tese de antropologia intitulada: Aos fantasmas das brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias do sul do Brasil (Rio Grande do Sul), relata como a invisibilidade passa a barreira simbólica, chegando até mesmo a atingir os espaços econômicos e sociais, através de relações racialmente hierarquizadas.

No caso do Rio Grande do Sul, Weimer irá relatar sobre a *Europa imaginada*, mostrando que essa forma de pensar o estado logo se tornou mercadoria, sendo explorada através da indústria turística. Afirmando que regiões, principalmente da serra, como

Gramado, teriam sido colonizadas por grande número de alemães e italianos, bem como sua paisagem lembraria vagamente a europeia, o que ajudou a solidificar a invisibilidade do negro. (WEIMER, 2007, p. 26). Desse modo, a delimitação geográfica para essa pesquisa está ligada aos locais em que poderemos encontrar essa invisibilidade. Isso é muito evidenciado em Caxias do Sul, cidade, como já mencionada, voltada para colonização italiana. Assim, será possível trabalhar contra o argumento de que essa região é *naturalmente europeia*, mostrando o grande contingente de negros que ali viviam e que buscavam lutar por crescimento econômico e maior status social.

Diversos autores analisaram quais modos os imigrantes utilizavam para encontrar e manter seu crescimento econômico dentro das colônias e localidades próximas, entre os exemplos possíveis de citar temos o professor Dr. Marcos Antonio Witt e seu artigo na revista, *História, debates e tendências* (2014). De maneira hábil Witt refuta os conceitos de que a cidade de São Leopoldo teria sido construída apenas com braços imigrantes. Apresentando históricos de escravos que viviam na região e a importância dos mesmos para a colônia. Acabando, assim, com a crença de que os imigrantes alemães seguiam as leis estipuladas pelo Império ou República ao pé da letra, imposição que proibia a introdução de escravos em zonas coloniais. (WITT, 2014, p. 23).

Outra autora reconhecida pelos estudos migratórios é a professora Dra. Maira Ines Vendrame. No livro, *O poder na Aldeia: Redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre os camponeses italianos (Brasil-Itália)* (2016), a autora questiona as verdades defendidas pela historiografia clássica. Utilizando fontes diversas, como processos-crime e documentação nacional e estrangeira, analisou a trajetória de imigrantes como Antônio Sório e Paulo Bortoluzzi e suas estratégias desde os locais de partida até os locais de destino. Ao pesquisar o cotidiano das regiões coloniais, buscou entender através de episódios de conflitos, entre imigrantes italianos e nacionais, as ideias partilhadas entre a população

colonial, como a questão de superioridade e privilégios alimentada pelos italianos. (VENDRAME, 2014).

Cientes do quão o negro nessas regiões sofreram com o processo histórico de invisibilidade, cremos que essa pesquisa contribuirá para as discussões e complementações sobre essa temática. Mas, para, além disso, acreditamos ser necessário frisar o quanto as pesquisas que envolvem o tema escolhido são de suma importância. Essa significância se amplifica para região sul de nosso país, local marcado até a atualidade com pensamentos e comportamentos extremamente preconceituosos e excludentes para com as minorias<sup>9</sup> que vivem aqui. Quando trazemos o problema de invisibilidade do negro temos ciência de que essas questões atingem a atualidade, ou seja, o Rio Grande do Sul, ainda compactua com ideias que desumanizam o negro. Para combater tais ideias e crenças que propomos e compreendemos a importância de se realizar estudos voltados para essa temática.

Assim, para alcançar tal meta, temos como objetivo geral deste trabalho identificar e analisar criticamente as estratégias de sobrevivência de imigrantes italianos, seus descendentes e negros das cidades de Caxias do Sul e São Francisco de Paula de Cima da Serra. Também procurando compreender de que forma os conflitos interétnicos, ocorridos entre os grupos selecionados, estavam associados às questões raciais que se encontravam em voga no final do século XIX e começo do XX. Assim, utilizamos da metodologia comparativa para encontrar as semelhanças e diferenças entre as estratégias que tais grupos utilizavam para sobreviver e buscar ascensão social e financeira dentro das cidades

---

<sup>9</sup> O conceito de minorias é utilizado para indicar que existem grupos dentro de nosso país que possuem desvantagem social, e não, necessariamente, se encontram em menor número. Mesmo que muitas vezes venha a coincidir que um grupo minoritário realmente seja a menor parcela da população, não será esse fator numérico que servirá para indicar esse grupo como minoria. Mas sim as relações de dominância exercida pelos diferentes subgrupos da sociedade. São tais relações que determinam um padrão que irá delinear o que se entende por minoria em cada lugar. Os diversos comportamentos discriminatórios e preconceituosos também costumam afetar os grupos minoritários.



enumeradas. O que possibilitará encontrar as diferenças e semelhanças entre os artifícios adotados. Por fim, buscaremos identificar quais as formas de invisibilidade propaga contra a população negra, dentro dos referidos espaços geográficos, para se perpetuar, continuamente, a ideia de uma serra gaúcha europeizada e predominantemente branca.

## **Bibliografia**

- GOMES, R. F. Sob a proteção da princesa e de São Benedito: Identidade étnica, associativismo e projetos num clube negro de Caxias do Sul (1943-1988). 2008. 219 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008. Disponível em: <<http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINO/S/1859/sob%20a%20protecao%20da%20princesa.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 26 abr. 2018.
- IBGE, Biblioteca. São Francisco de Paula, Histórico. Disponível em: <<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/riograndedosul/saofranciscodepaula.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2018.
- MANFROI, O. A colonização italiana no Rio Grande do Sul: Implicações econômicas, políticas e culturais. Porto Alegre: Suliani Editografia Ltda; vol. 2, 1975.
- MONSMA, Karl. A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes no oeste paulista, 1880-1914. São Paulo: EdUFSCar, 2016.
- LEITE, Ilka B. Descendentes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade histórica e segregação. In: \_\_\_\_\_. (org) Negros no sul do Brasil – invisibilidade e territorialidade. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.
- SOUZA, José Otávio Catafesto. Aos fantasmas das brenhas: etnografia, invisibilidade e etnicidade de alteridades originárias no sul do Brasil (Rio Grande do Sul). 1998. Tese (Doutorado em Antropologia Social)– Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

- VENDRAME, M. I. O poder na aldeia: Redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre os camponeses italianos (Brasil-Itália). São Leopoldo: OIKOS, vol. 1, 2016.
- VENDRAME, M. I. Poder local e violência, imigrantes e nacionais nos núcleos coloniais do Sul do Brasil. História: Debates e Tendências, Passo Fundo, v. 14, n. 1, p. 63-76, jan./jun. 2014. Disponível em: <file:///C:/Users/Sistema/Downloads/4165-14177-2-PB.pdf>. Acesso em: 16/03/2016.
- WEIMER, R. de A. Os nomes da liberdade: Ex-escravos na serra gaúcha no pós-abolição. 2007. 337 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos sinos, São Leopoldo, 2007. Disponível em: <<http://repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/1851/nomes%20da%20liberdade.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 20 set. 2018.
- WITT, A. M. Sobre a escravidão e imigração: relações interétnicas. História debates e tendências: Revista do programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo: UPF Editora, p. 21-35. 2014.

## **Velhos e novos tempos de intolerância religiosa...**

*Pedro Paulo Amorim<sup>1</sup>*

Mais do que nunca vivemos hoje tempos temerários, conturbados, tempos de intolerância, censura e perseguições político-ideológicas não só no Brasil, mas também em grande parte do mundo. Em nosso país circula uma lenda muito antiga sobre sermos um país, uma nação, tolerante às diferenças, em relação à raça, religião, gênero, orientação sexual, nacionalidade, idade, classe social, aparência, ideologia política e deficiência física e intelectual. O Brasil, portanto, seria uma sociedade, onde os seus cidadãos teriam direitos iguais, baixo preconceito e pouca discriminação, país no qual as pessoas conviveriam bem entre si, independentemente de suas características físicas e de seus posicionamentos ideológicos. Doce sonho... Infelizmente todos nós sabemos que na prática não é bem assim, ou melhor, nada assim.

Vivemos num país campeão em violência e intolerância, ou seja, a nossa sociedade possui uma incapacidade crônica de reconhecer e respeitar diferenças em relação a crenças e opiniões, de aceitar pessoas com pontos de vista diferentes. Seguidamente superamos todos os recordes no ranking da violência e da intolerância, onde a cada 15 horas é registrada uma denúncia de intolerância religiosa ou quando registra dentro de nossas

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando Unilasalle – E-mail: pedro.paulo.a@gmail.com. Orientador: Artur Cesar Isaia.

fronteiras 44% das mortes de homossexuais em todo o mundo, onde entre os anos de 2008 e 2016 foram mortos pelo menos 868 travestis e transexuais, um número três vezes maior que o segundo colocado o México com 256 mortes no mesmo período<sup>2</sup>. Ao mesmo tempo, as estatísticas ajudam a comprovar a existência de um racismo velado, ou nem tanto em nosso país, uma vez que o número bruto de assassinatos de indivíduos brancos caiu de 19.846 em 2002 para 14.928 em 2012, enquanto no mesmo período, o número de negros assassinados subiu de 29.656 para 41.127, quase três vezes mais a quantidade de assassinatos de brancos. Pior ainda quando observamos o fato de que a população negra e parda, segundo o IBGE, dados de 2015, soma 53% dos brasileiros, enquanto a de brancos soma 45,5%. Portanto, matam-se muito mais negros do que brancos<sup>3</sup>.

Essa intolerância tão marcada e vivenciada em nossa sociedade ao longo da história evidencia-se em todos os seus mais perversos aspectos. Assim, destacamos nesse artigo aquela vivenciada no Campo Espírita Brasileiro em ralação às religiões de matriz africana, mormente a Umbanda.

O Espiritismo surgiu com o lançamento do “Livro dos Espíritos” em 18 de abril de 1857 por Allan Kardec, já em relação à Umbanda, encontramos uma grande luta de representações entre os intelectuais umbandistas, onde alguns defendem a versão que aponta a data da primeira manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (15 de novembro de 1908 - Zélio Fernandino de Moraes) como o marco inicial da nova religião; outros como W. W. da Matta e Silva advogam a ideia que situa as origens da Umbanda na Ásia Oriental, Índia e no Egito, em tempos imemoriais ou ainda

---

<sup>2</sup> Brasil lidera ranking mundial de assassinatos de transexuais. Correio Brasiliense. Disponível em: <<<http://especiais.correiobraziliense.com.br/brasil-lidera-ranking-mundial-de-assassinatos-de-transexuais>>>. Acesso em: 05 out. 2018.

<sup>3</sup> Dossiê Intolerâncias visíveis e invisíveis no mundo digital. Comunica que muda. Disponível em: <<<http://www.comunicaquemuda.com.br/dossie/intolerancia-no-brasil/>>>. Acesso em: 05 out.2017.

há aqueles que junto com Tancredo da Silva Pinto, afirmam que a Umbanda teria surgido a partir do povo Lunda Quiôco, em Angola<sup>4</sup>.

Digno de nota é a maneira como no Brasil o Espiritismo codificado na França em meados do século XIX foi recepcionado de forma bastante exitosa. Contribuiu para esse fato de forma decisiva a existência de um caldo de cultura no qual, se destacava a relação, com uma familiaridade muito grande, entre os ancestrais já falecidos e os vivos. Assim, a experiência multicultural africana desempenhou um papel fundamental na composição com o Espiritismo. A diluição entre as fronteiras do mundo material e imaterial, em razão da presença constante, no primeiro, dos ancestrais mortos era particularmente importante na cultura dos povos tradicionalmente englobados como pertencentes ao grupo etnolinguístico banto. Deste modo, ajuizamos que não é mera coincidência a aclimação de uma nova modalidade ritual de invocação aos ancestrais, a Umbanda, no sudeste brasileiro da primeira metade do século XX: justamente em uma região onde a diáspora africana concentraria de forma majoritária aquele grupo.

Boris Fausto, em seu livro "História do Brasil" afirma a respeito da divisão dos povos africanos que foram trazidos ao Brasil, num total aproximado de quatro milhões entre 1550 e 1855<sup>5</sup>, que

costuma-se dividir os povos africanos em dois grandes ramos étnicos: os sudaneses, predominantes na África ocidental, Sudão egípcio e na costa do golfo da Guiné, e os bantos, da África Equatorial e tropical, de parte do golfo da Guiné, do Congo, Angola e Moçambique. Essa grande divisão não nos deve levar a esquecer que os negros escravizados no Brasil provinham de muitas tribos ou reinos, com suas culturas próprias. Por exemplo:

---

<sup>4</sup> PINHEIRO, André de Oliveira. Revista Espiritual de Umbanda: mito fundador, tradição e tensões no campo umbandista. 2009. 124p. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – PPGH/UFSC, 2009.

<sup>5</sup> FAUSTO, Boris. História do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006. p. 51.

os iorubas, jejes, tapas, hauças, entre os sudaneses; e os angolas, bengalas, monjolos e moçambiques entre os bantos<sup>6</sup>.

Não podemos afirmar com exatidão o início das relações entre o Espiritismo e a Umbanda, tão pouco podemos precisar a maneira como se deu. No entanto, podemos perceber que no ano de 1926 as relações tomaram um aspecto institucional, quando a FEB através do Suplemento encartado no Reformador de 16 de outubro daquele ano afirmava que

a Federação, em tese, não infirma as manifestações de “caboclos” nem de “pretos”, conquanto não os adote como norma mais eficiente de trabalho, [...] achando que, do mesmo modo devem proceder as sociedades adesas, uma vez que, como acima fica dito tais práticas são, não há que negar, Espiritismo, porém não Doutrina Espírita<sup>7</sup>.

Não podemos deixar de mencionar que também no ano de 1926, alguns meses antes da declaração da Federação, deu-se a fundação da Liga Espírita do Brasil em 31 de março com os mesmos objetivos da FEB, entre eles, a proposta de federalização do Movimento Espírita Brasileiro em torno dessa nova entidade, abrindo concorrência direta com a antiga Federação. Entre as muitas reações da FEB e suas afiliadas à fundação da nova entidade, destacamos a afirmação por parte da Federação aqui destacada acima, sobre a as manifestações de Caboclos e Pretos Velhos como integrante do Espiritismo. Podemos, assim, verificar a intenção da FEB em arrematar novos integrantes em razão da perda de outros que se afiliaram a Liga.

Somente no mês de julho de 1953 a FEB voltou a declarar-se oficialmente em relação à Umbanda, confirmando a equivalência entre ambas, fato esse que produziu grandes debates no interior do

---

<sup>6</sup> Idem.

<sup>7</sup> SILVA, Gélío Lacerda da. **Conscientização Espírita**. Capivari-SP: EME Editora, 1995. p. 161.

Movimento Espírita, conforme podemos observar na declaração de seus dirigentes nas páginas do *Reformador*:

[...]

II – Kardec igualmente escreveu (O Livro dos Médiuns, 21ª ed, capítulo XXXII, pag. 411) que todo espírita é espiritualista, mas nem todo espiritualista é espírita. Raciocinando com o Codificador, podemos dizer: Todo protestante é cristão, mas nem todo cristão é protestante; e ainda: Todo umbandista é espírita, mas nem todo espírita é umbandista. E mais: Todo neo-espiritualista é espírita, porque aceita a manifestação dos Espíritos, mas nem todo espírita é neo-espiritualista.

Assim, todo umbandista é espírita, porque aceita a manifestação dos Espíritos, mas nem todo espírita é umbandista, porque nem todo espírita aceita as práticas de Umbanda<sup>8</sup>.

Um quarto de século depois, em 1978, ainda através do mesmo *Reformador*, a FEB, em declaração oficial, publica que chamar de Espíritas aos Umbandistas é impróprio, abusivo e ilegítimo:

A FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA, na sua condição de Casa-Máter do Espiritismo no Brasil e de legítima representante do Movimento Espírita Brasileiro, não só por motivos tradicionais e estatutários, mas porque congrega efetivamente, em seu Conselho Federativo Nacional, as instituições federativas estaduais, a ela livremente adesas, as quais federam, por sua vez, no mesmo regime de livre adesão, as mais representativas entidades espíritas legalmente constituídas em cada Estado da República Federativa do Brasil, cumpre o dever de declarar aberta e definitivamente que:

1. É imprópria, ilegítima e abusiva a designação de ESPÍRITAS adotada por pessoas, tendas, núcleos, terreiros, centros, grupos, associações e outras entidades que, mesmo quando legalmente autorizadas a usar tal título, não praticam a Doutrina Espírita, tal

---

<sup>8</sup> Conceitos elucidativos. *Reformador*. Rio de Janeiro, ano 71. n. 7, jul. 1953. p. 149.

como foi clara e formalmente definida no editorial de “Reformador” de setembro de 1977, Ano 95, nº 1782<sup>9</sup>.

Em maio de 2014, a FEB por intermédio de seu presidente Antonio Cesar Perri de Carvalho, em desagravo à sentença judicial exarada por Juiz federal do Estado do Rio de Janeiro, na qual afirmava que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões”, porque “não contêm os traços necessários de uma religião como um texto base, uma estrutura hierárquica e um Deus a ser venerado”<sup>10</sup>, publicou o seguinte manifesto:

A Federação Espírita Brasileira – FEB vem a público solidarizar-se com as religiões de matrizes africanas, em especial ao Candomblé e Umbanda, no reconhecimento de suas características religiosas e na necessidade de respeito à diversidade religiosa pelos poderes públicos constituídos no dever de garantia da laicidade do Estado. Em um momento que as diversas expressões religiosas se unem para um diálogo contra a intolerância, imprescindível se faz o repúdio às ações discriminatórias que ofendem os Direitos Humanos gerando preconceito e fanatismo.

A lição de amor ao próximo conduz, necessariamente, à formação de uma sociedade que promova o respeito e o diálogo inter-religioso fomentando a fraternidade e solidariedade entre todos, bem como liberdade de consciência e de crença<sup>11</sup>.

Assim, podemos identificar, por agora, a manutenção do posicionamento da FEB, marcado desde 1978, quanto à questão anteriormente discutida em seu seio sobre a Umbanda ser ou não

---

<sup>9</sup> Declaração Oficial. **Reformador**. Rio de Janeiro, ano 96. n. 1.787, fev. 1978. p. 46.

<sup>10</sup> Juiz não reconhece manifestações afro-brasileiras como religiões. **G1**. Disponível em: <<<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2014/05/juiz-nao-reconhece-manifestacoes-afro-brasileiras-como-religoes.html>>>. Acesso em: 3 jun. 2014.

<sup>11</sup> Manifesto da FEB a respeito da decisão judicial sobre religiões de matriz africana. **FEB**. Disponível em: <<<http://www.febnet.org.br/blog/geral/conheca-a-feb/manifesto-da-feb-sobre-decisao-judicial-sobre-religoes-de-matriz-africana/>>>. Acesso em: 3 jun. 2014.



Espiritismo, identificando aquela como uma religião de matriz africana, portanto, desigual do Espiritismo.

No período compreendido pelas décadas de 1940 e 1950 observamos o início do período de hegemonia da FEB no interior do Campo Espírita Brasileiro, enquanto ocorre ao mesmo tempo o início da expansão e afirmação da Umbanda no Campo Religioso Brasileiro, principalmente na região sudeste do Brasil, fatos esses que provocaram lutas entre representantes das duas religiões, ora se aproximando, ora se distanciando, conforme os interesses de cada uma.

Não por acaso, na década anterior, portanto nos anos 1930, podemos apontar um grande esforço realizado por parte da sociedade brasileira, principalmente do governo federal, em tornar o mestiço à figura nacional ao lado de um processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente “branqueados”, como a feijoada que deixa de se comida de escravos e passa a prato nacional, ou quando a capoeira de proibida pelo Código Penal de 1890 foi transformada em modalidade esportiva brasileira, ainda quando o samba deixa de ser “dança de preto” e passa à “canção brasileira para exportação”, ou quando Getúlio Vargas estabelece como data cívica o Dia da Raça em 30 de maio de 1939, conforme aponta Schwarcz<sup>12</sup>. Também encontramos nessa mesma época um grande esforço efetuado pelos intelectuais umbandistas na tentativa de opor o livro à oralidade, que tanto caracterizava a tradição africana, em busca da criação de um projeto identitário capaz de aproximar a Umbanda de uma tradição cristã e também espírita, ambas marcadamente ligadas ao escriturístico e modernas nos termos míticos fixados por Michael de Certeau<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> SCHWARCZ, Lília Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário**: cor e raça na sociedade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2002. pp. 58-59.

<sup>13</sup> DE CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano. Artes do fazer**. Petrópolis: Vozes, 1994.

Mais adiante no final da década de 1980 encontramos entre a série de livros psicografados pelo médium Divaldo Pereira Franco, ditados pelo espírito Manoel Philomeno de Miranda, sobre o tema obsessão, entre os quais destacamos o livro “Loucura e Obsessão” onde o autor espiritual descreve suas visitas a um centro de Umbanda acompanhado pelo espírito do Dr. Bezerra de Menezes e onde observam várias consultas de pessoas às entidades ligadas a Umbanda e em especial de um caso de esquizofrenia gerada pela obsessão. Durante o relato das visitas foram feitos vários comentários elogiosos a atuação e eficácia nos tratamentos realizados pelos Pretos Velhos e Caboclos. Mais tarde na internet encontramos comentários realizados por alguns médiuns espíritas em relação às entidades ligadas a Umbanda.

A escravidão e o tráfico de escravos transatlântico provocaram tragédias terríveis na história do nosso país e da humanidade, não apenas por sua barbárie abominável, mas também em termos de sua amplitude, organização e, principalmente, pela negação da essência humana de suas vítimas. A escravidão e o tráfico escravo estão entre as maiores manifestações e fontes de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata não só contra os Africanos e afrodescendentes, como também em relação aos Asiáticos e povos de origem asiática, bem como os povos Indígenas. Dessa forma, encontramos seus reflexos em todos os aspectos sociais e culturais de nossa sociedade. Portanto, neste artigo em seu formato ampliado, discutirá esses reflexos nas relações entre Espiritismo e Umbanda.

## Referências

Brasil lidera ranking mundial de assassinatos de transexuais. Correio  
Brasiliense. Disponível em:  
<<[http://especiais.correiobraziliense.com.br/brasil-lidera-ranking-  
mundial-de-assassinatos-de-transexuais](http://especiais.correiobraziliense.com.br/brasil-lidera-ranking-mundial-de-assassinatos-de-transexuais)>>. Acesso em: 05 out. 2017.

Conceitos elucidativos. Reformador. Rio de Janeiro, ano 71. n. 7, jul. 1953.

DE CERTEAU, Michel. A invenção do cotidiano. Artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

Declaração Oficial. Reformador. Rio de Janeiro, ano 96. n. 1.787, fev. 1978.

Dossiê Intolerâncias visíveis e invisíveis no mundo digital. Comunica que muda. Disponível em: <<<http://www.comunicaquemuda.com.br/dossie/intolerancia-no-brasil/>>>. Acesso em: 05 out.2017.

FAUSTO, Boris. História do Brasil. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

Juiz não reconhece manifestações afro-brasileiras como religiões. G1. Disponível em: <<<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2014/05/juiz-nao-reconhece-manifestacoes-afro-brasileiras-como-religoes.html>>>. Acesso em: 6 out. 2018.

Manifesto da FEB a respeito da decisão judicial sobre religiões de matriz africana. FEB. Disponível em: <<<http://www.febnet.org.br/blog/geral/conheca-a-feb/manifesto-da-feb-sobre-decisao-judicial-sobre-religoes-de-matriz-africana/>>>. Acesso em: 6 out. 2018.

PINHEIRO, André de Oliveira. Revista Espiritual de Umbanda: mito fundador, tradição e tensões no campo umbandista. 2009. 124p. Dissertação (Mestrado em História Cultural) – PPGH/UFSC, 2009.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociedade brasileira. São Paulo: Claro Enigma, 2002.

SILVA, Gélío Lacerda da. Conscientização Espírita. Capivari-SP: EME Editora, 1995.



## **Manifesto integralista: texto e contexto de um documento contestador**

*Rodrigo Galves Crivella<sup>1</sup>*

O Manifesto Integralista de outubro de 1932 representa, sob a ótica do seu ideário, as transformações sociais e culturais da década de 1930 no Brasil, que desde o século XIX já passava por transformações decorrentes a novas correntes sociais, crises e pós-guerra. Nesse contexto, a Ação Integralista Brasileira (AIB) está inserida, nessa transformação social nacional e internacional, onde desde o final da Primeira Guerra Mundial, a ordem liberal estava sendo questionada. Surge na Europa movimentos como o fascismo e comunismo, que vão em oposição ao modelo oligárquico agroexportador, inclusive no Brasil, o modelo monocultor começa a ruir, dando espaço para a industrialização e urbanização, que irão ocasionar na transformação da sociedade como conhecemos: expansão do operariado e das camadas médias.

Em épocas de crise, regimes podem começar a se enfraquecer, abrindo brechas para novos movimentos e líderes, surgem figuras que irão propor renovações sociais, econômicas ou culturais, e através do discurso e propaganda vão arrebatam legiões de seguidores, que provavelmente se identificarão principalmente com instrumentos de materialização de ideais: hinos, bandeiras, uniformes, símbolos. Em alguns aspectos o AIB vai se aproximar

---

<sup>1</sup> Graduando em História – Universidade LaSalle. E-mail: rodrigo.crivella@hotmail.com. Orientador: Prof. Dr. Artur César Isaia – Doutor em História.

aos movimentos fascistas europeus, sendo considerado por alguns autores como de fato um movimento fascista brasileiro, com inspirações nos movimentos Europeus, adaptados na realidade brasileira:

Seu projeto político é caracterizado como “fascista” por diversos autores, como Marilena Chauí, Héglio Trindade, Stanley Hilton, Ivan Alves, Carla Brandalise e Gilberto Vansconcelos. O lema “Deus, Pátria e Família” buscava sintetizar os principais elementos mobilizadores da AIB. Apoiando a repressão aos movimentos sindical e comunista e o fortalecimento estatal, foi um importante agente no processo de fechamento político que conduziu ao Estado Novo.<sup>2</sup>

Entretanto não é consenso entre os autores<sup>3</sup> esse caráter fascista do movimento integralista brasileiro, pois para alguns o fascismo seria *“uma expressão particular do estágio do desenvolvimento pleno do modo de produção capitalista, que o Brasil ainda não havia atingido na década de 1930, dada sua dependência estrutural ao centro do capitalismo”*.<sup>4</sup>

O AIB apesar de curto período de atuação (1932 – 1937) teve importante contexto no cenário político brasileiro na década de 1930 no Brasil, tendo em seu auge quase um milhão de membros<sup>5</sup>, e o objetivo deste trabalho não é discutir em sua íntegra o pensamento ideológico do movimento, e sim expor principais

---

<sup>2</sup>SILVA, Carla Luciana Souza da e CALIL, Gilberto Grassi. Velhos integralistas: a memória de militantes do Sigma. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000, p. 12

<sup>3</sup>CHASIN, José. O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

<sup>3</sup>RAGO FILHO, Antonio. A crítica romântica à miséria brasileira: O integralismo de Gustavo Barroso. Dissertação de Mestrado: PUCSP, 1989.

<sup>4</sup>MAIO, Marcos Chor e CYTRYNOWICZ, Roney. O Tempo do nacional-Estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

<sup>5</sup>Importante levar em consideração que a população brasileira na década de 1930 era de cerca de 45 milhões. Os números sobre a quantidade de membros do AIB é motivo de discussão entre alguns autores, todavia podemos ter noção pela quantidade de votos que o AIB conseguiu nas eleições que participou.

características do Manifesto de 1932, usando o documento em si, que vem romper juntamente com o contexto da Revolução de 1930 e com o movimento Varguista, o sistema oligárquico brasileiro.

Plínio Salgado iria concorrer às eleições de 1938, porém sabendo de um possível golpe de Vargas, apoiou acreditando que conseguiria influenciar o então presidente a assumir o caráter Integralista no seu plano de governo, e colocar Plínio como um dos principais articuladores de seu regime. Todavia, para surpresa do mesmo, Vargas vai dismantelar todos os partidos políticos, centralizando o poder em si. Levantes vão ocorrer, duas vezes, por parte dos Integralistas, na qual Plínio Salgado vai declarar que não teve participação, contudo vai ser preso e exilado em Portugal, onde vai escrever diversos artigos em defesa a Vargas, no qual desejava voltar a manter boas relações.

Para remontar esse contexto, e contextualizar o documento de Plínio Salgado, esse trabalho ira utilizar de fontes e documentos obtidos no acervo Benno Mentz, localizado no Espaço de Documentação e Memória Cultural da PUC RS, além de biografias, trabalhos acadêmicos e teses de mestrado e doutorado produzidas acerca do assunto.

O documento em questão é a cartilha de Difusão Doutrinária do PRP (Partido de Representação Popular - 1945), que possui o Manifesto de Outubro (1932) e o Manifesto-Programa (1936), e para nortear o trabalho, irei dividir os dez pontos originais do Manifesto de Outubro em aspectos simplificados, trazendo apenas alguns conceitos chave, pois a cartilha de Plínio Salgado por vezes é repetitiva. Para tal, usarei do lema integralista “Deus, pátria e família”, exemplificando três dos principais pontos do documento e do movimento.

**Deus:** “*Deus dirige o destino dos Povos*” - Esse é o trecho inicial do documento, em seu primeiro ponto do manifesto. Não é nem de longe um movimento laico, inspirado nas ideias católicas, de renovação da igreja, é embasado em ideologias teológicas, messiânicas. Nesse primeiro ponto do Manifesto, podemos ver que,

segundo a visão Integralista, Deus organiza tudo e a todos. Acreditam que o mais simples operário pode subir de posição financeira e intelectual, porém tem que cumprir a sua parte na harmonização social, onde Deus está acima de todos os homens. Plínio Salgado vai buscar inspiração desde a década de 1920 na Igreja Católica, vai se embasar em alguns pensadores da Igreja, que defendiam a volta de um Estado nacional católico, o que não era mais desde a proclamação da república em 1889. Essas ideias da moral, da ética, dos bons costumes, da fé e da obediência são marcas do movimento Integralista, e vão se perpetuar nos demais pontos.

**Pátria:** Esse aspecto da visão integralista do Estado é tão interessante, que usarei a citação direta de quase todo o segundo artigo do Manifesto (Como entendemos a Nação Brasileira) para exemplificar:

A Nação Brasileira deve ser organizada, una, indivisível, forte, poderosa, rica, próspera e feliz. Para isso precisamos de que todos os brasileiros estejam unidos. Mas o Brasil não pode realizar a união íntima e perfeita de seus filhos, enquanto existirem Estados dentro do Estado, partidos políticos fracionando a Nação, classes lutando contra classes, indivíduos isolados, exercendo a ação pessoal nas decisões do governo; enfim todo e qualquer processo de divisão do povo brasileiro..<sup>6</sup>

O Integralismo pregava que o Brasil não deveria sustentar diversas bandeiras, deveria apenas ter uma única bandeira nacional, eliminando as fronteiras e as bandeiras estaduais, resumindo, um movimento voltado para a massa coletiva, excluindo assim as particularidades individuais, os partidos (definindo ideia de partido único, porém no Manifesto será concedido um espaço para retomar esse assunto) e eliminando a importância das manifestações de luta de classe. Também,

---

<sup>6</sup> Salgado, Plínio - Manifesto de Outubro (1932) e Manifesto-Programa (1936) - p.1.



sutilmente fala sobre o sufrágio, como deveria funcionar, eliminando também o sufrágio universal para o cargo mais importante da Nação, como a votação para Presidente, substituindo por um voto indireto, elegendo não mais a figura de “Presidente”, e sim do “Chefe da Nação”.

*“O cosmopolitismo, isto é, a influência estrangeira, é um mal de morte para o nosso Nacionalismo. Combatê-lo é o nosso dever”.* O nacionalismo ufanista pregado pelos Integralistas é extremo. Para eles um dos grandes problemas da nação é o desconhecimento ou vergonha da nossa história. A criação e base do nacionalismo integralista se prendem no mito fundador, da gênese das classes, e isso pode ser ver até em sua saudação, *Anauê*, que tem de origem Tupi. Um dos grandes problemas nessa visão é a questão da desvalorização dos *“pensadores, os escritos, os poetas nacionais”*. Ou seja, nessa visão, estaríamos adquirindo e implantando em nossa cultura costumes estrangeiros, o que é um pouco contraditório, sendo o Brasil formado pela imigração, e não apenas uma, e sim uma pluralidade de heranças culturais. Nessa parte reafirmam também a negação ao comunismo, como sendo uma representação do *“capitalismo soviético, o imperialismo russo, que pretende reduzir-nos a uma capitania”*. Esse caráter anticomunista é afirmado em diversas vezes, matéria de diversos jornais Integralistas, e não abre espaço para discussão, essa posição é muita clara por parte do AIB.

O Integralismo atenta a algumas bandeiras pontuais, nas quais eles se apoiam e declaram consecutivamente suas opiniões, algumas delas como o anticomunismo, o antiliberalismo econômico, a bandeira cristã e vão também atacar o modo de capitalismo vigente no Brasil. Para eles o Estado tem que criar métodos reguladores para organizar a produção e o comércio nacional, a fins de não prejudicar a estabilidade social.

**Família:** Ponto chave do discurso Integralista, a “família brasileira” ia sendo pincelada durante o Manifesto, porém sem grandes abordagens mais profundas. Tendo um dos dez pontos

dedicado somente para a família, esse será, talvez o lado mais poético de todo o documento. Plínio Salgado vai reverenciar a importância da família, dizendo que a manutenção do Estado, ou de um futuro estado Integralista, se baseava na sustentação do Estado pela família, ou seja, a relação de família e Estado são indispensáveis, pois um sustenta o outro:

Tirem a família ao homem e fica o animal; façam dele a peça funcionando no Estado e teremos o autômato, infeliz, rebaixado da sua condição superior. Que afeto, que conforto, que consolação poderá dar o Estado a esse "ente econômico", na hora das grandes aflições, ou na hora da morte? Quem o animará, na hora das mágoas, que serão tão inevitáveis no regime da burocracia comunista como em qualquer outro regime?<sup>7</sup>

Esse documento é dirigido à população brasileira, e aos adeptos futuros da Ação Integralista que começava a se mobilizar, como o pensamento mais íntimo do movimento. Através deste documento, eles pretendiam atingir as pessoas e conseguir mais seguidores. Então temos em diversos trechos os apelos aos clamores de certas camadas da sociedade, como o anticomunismo, ou o antiliberalismo, que através da propaganda também se sustentava e se adequava a realidade nacional.

## Referências

*Manifesto de Outubro (1932) e Manifesto-Programa (1936)* – SALGADO, Plínio - Acervo da Ação Integralista Brasileira/Partido de Representação Popular. Delfos – Espaço de documentação e Memória Cultural - Instituto de Cultura – Pro-Reitoria de Extensão – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

---

<sup>7</sup> Salgado, Plínio - Manifesto de Outubro (1932) e Manifesto-Programa (1936) – p.7.

## **O trabalhismo em disputa: Loureiro da Silva, as eleições de 1958 e os embates no interior da seção gaúcha do PTB**

*Samuel da Silva Alves<sup>1</sup>*

Este trabalho é parte de uma pesquisa de mestrado, em andamento, que trata da campanha eleitoral de Leonel de Moura Brizola, candidato ao governo do Rio Grande do Sul pelo Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), em 1958. Neste recorte, busca-se compreender, ainda que de forma parcial, como a campanha de Loureiro da Silva e a sua disputa com Brizola pelo posto de candidato trabalhista no pleito, ocorrida entre os anos de 1956 e 1957, se inseriram no contexto do PTB pós-1954, de disputas internas em torno das reinvenções do trabalhismo. O ponto de partida para esta análise discursos, correspondências expedidas e jornais, a partir dos quais pretende-se entender como este embate evidenciou-se nas manifestações, públicas e privadas, de Loureiro da Silva.

O suicídio de Getúlio Vargas, em agosto de 1954, caracterizou-se como um marco tanto para o PTB quanto para o próprio período democrático. Segundo Gomes (1994, p. 134-136), este ato do então presidente desorientou não apenas o eleitorado, que perdeu sua principal referência simbólica, mas também

---

<sup>1</sup> Mestrando em História na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS. Bolsista do CNPq. E-mail: allvesamuell@gmail.com.

membros e lideranças do partido, que, ainda em 1954, amargou expressivas derrotas em nível estadual e nacional. Com isto, a fim de tornar o PTB um partido eleitoralmente bem sucedido, a autora afirma que foram necessárias reformas de cunho organizacional (que exigiam a reestruturação e expansão da máquina do partido) e ideológico (a luta pelo monopólio do carisma de Vargas<sup>2</sup> e a simultânea distinção entre o getulismo e o trabalhismo). Esta reorganização partidária, porém, implicou em uma série de disputas entre lideranças políticas pelo controle nacional e/ou estadual da organização, que, na compreensão de Gomes, estão profundamente imbricadas com lutas simbólicas pelo controle das formas de representação do partido.

Conforme Gomes (2016, p. 306-207), abriu-se aí uma temporada de embates, iniciados pela redefinição dos conteúdos do trabalhismo e seguidos por outra luta, a qual adjetiva como antropofágica, pela herança do carisma de Vargas<sup>3</sup>. Desta forma, o período que vai de 1954 a 1964 pode ser compreendido, de acordo com a autora, como uma década de duplo esforço para o PTB, de afirmação e renovação enquanto partido político. Um segundo tempo do trabalhismo, de um trabalhismo à esquerda, ainda marcado pela defesa dos direitos do trabalhador, pelo nacionalismo e pela proposta de um Estado intervencionista e protetivo, mas que se vinculou a novos temas e interpelações, tais como as reformas de base. Um segundo tempo também do PTB que, sem Vargas, foi

---

<sup>2</sup> Carisma que, segundo Maria Celina D'Araújo (1996, p. 103-104), foi disperso por Getúlio ainda em vida a líderes secundários, tais como Leonel Brizola e Loureiro da Silva, aos quais delegou a tarefa de falar em nome do getulismo e do trabalhismo. Uma dispersão que, simultaneamente, conforme explica a autora, garantiu a sobrevivência do partido, após a morte do líder, e gerou inúmeras e intensas lutas no interior do mesmo.

<sup>3</sup> Indo ao encontro do que afirma Gomes, Igor Gastal Grill (2008, p. 156-158) entende que, no caso do PTB gaúcho, se iniciou um processo de afirmação dos candidatos a sucessores e a formação de cisões e rupturas em nome da herança, que culminou, entre outras coisas, em tentativas de reinvenção do trabalhismo e disputas em torno do legado de Getúlio. Acerca destes embates, ver BOMBARDELLI, Maura. O PTB e as eleições estaduais de 1954 e 1958 no RS: disputas internas, novas lideranças e mudanças na agenda do Partido. In: HARRES, Marluzza Marques; BRANDALISE, Carla (Org.). O PTB do Rio Grande do Sul e a experiência democrática (1945-1964). São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 87-114.

dominado por lideranças emergentes, tais como Jango e Brizola, mas que, como veremos a seguir, teve no Rio Grande do Sul, em antigas lideranças do partido como Loureiro da Silva, um foco de resistência a estas ascensões.

Loureiro da Silva foi um político oriundo do antigo Partido Republicano Rio-Grandense (PRR), que, ainda na Era Vargas, exerceu um papel de destaque na política gaúcha. No início da década de 1930, foi prefeito de Gravataí, cidade localizada na Região Metropolitana de Porto Alegre, onde realizou uma dinâmica administração. Juntou-se ao Partido Republicano Liberal Rio-Grandense (PRL) e, nos últimos anos da administração de Flores da Cunha, liderou a Dissidência Liberal Pró Vargas. Durante o Estado Novo, foi nomeado prefeito de Porto Alegre. Na capital gaúcha, a exemplo de Gravataí, realizou uma administração dinâmica e moderna, que, de acordo com o autor, marcou a fisionomia urbana de Porto Alegre de forma profunda (BODEA, 1992, p. 29).

Especialmente durante a primeira metade da experiência democrática<sup>4</sup>, Loureiro da Silva caracterizou-se, na compreensão de Bodea (1992, p. 28-29), como uma das lideranças mais significativas da vertente pragmático-getulista do PTB gaúcho. Conforme o autor, em 1945, após a queda de Vargas e a reorganização partidária, ingressou no PSD, semelhantemente a outros próceres das interventorias. Já em 1946, foi convencido por Getúlio a migrar para o PTB. No PTB, foi alçado por Vargas ao posto de “reestruturador do partido” e passou a organizar

---

<sup>4</sup> Conforme Jorge Ferreira (2011, p. 09), o intervalo de tempo correspondente aos anos de 1945 e 1964 caracterizou-se, em especial, pela emergência de partidos políticos organizados. Em oposição à tese de que os aspectos decisivos da luta política estavam vinculados apenas à luta entre personalidades, o autor (2012, p. 315-316) identifica nestes partidos a existência de projetos, que, por sua vez, eram reconhecidos pela população. Indo ao encontro da análise de Ferreira, Antônio Lavareda (1991, p. 170) afirma que a experiência democrática caracterizou-se como um período de consolidação para o sistema político-partidário brasileiro e, apesar dos empecilhos, “era uma experiência privilegiada nas suas circunstâncias para a implantação de clivagens duradouras na sociedade”. Experiência esta que, conforme Angela de Castro Gomes (2009, p. 48), caminhava bem até ser interrompida pelo golpe de 1964.

inúmeros diretórios no interior do Estado, o que fez com que o PTB, que até então apenas possuía representatividade em Porto Alegre e na Região Metropolitana, se expandisse por todo o Rio Grande do Sul.

Apesar de sua importância para o trabalhismo gaúcho, Loureiro da Silva acumulou uma série de frustrações políticas no decorrer do período democrático, especialmente no que se refere à possibilidade de concorrer ao governo do Rio Grande do Sul. De acordo com Celito De Grandi (2002, p. 145-151), antes mesmo das eleições de 1958, Loureiro da Silva foi preterido por diversos outros postulantes ao cargo de candidato do PTB nas eleições estaduais: em 1947, o escolhido foi Alberto Pasqualini; em 1950, por sua vez, a indicação de Vargas foi Salgado Filho e, posteriormente, após o seu falecimento, Ernesto Dornelles; em 1954, por fim, o selecionado foi novamente Alberto Pasqualini.

No Rio Grande do Sul, o período pós-1954 caracterizou-se, conforme explica Carlos Cortés (2007, p. 237), por mudanças significativas no PTB gaúcho. A morte de Vargas, bem como o desaparecimento político de Alberto Pasqualini, abriram caminho para a ascensão de novas lideranças, tais como João Goulart e Leonel Brizola. Neste sentido, Maura Bombardelli (2018, p. 90) também destaca a ascensão destas novas lideranças políticas no início da década de 1950, dentre as quais se encontravam, além de Leonel Brizola e João Goulart, outros nomes como Fernando Ferrari e Ruy Ramos, que passaram a concorrer com lideranças sindicalistas e com veteranos como José Diogo Brochado da Rocha e Loureiro da Silva. Nesta disputa, Jango e Brizola impuseram-se, segundo Bodea (1992, p. 170-171), como líderes máximos do PTB em nível nacional e regional, respectivamente, através da eleição e reeleição do primeiro à vice-presidência da República, em 1955 e 1960, e da eleição do segundo à prefeitura de Porto Alegre, em 1955, e ao Governo do Estado, em 1958.

As eleições de 1958, portanto, configuraram-se como um momento chave na tomada de poder do PTB por parte de Leonel

Brizola e João Goulart. De acordo com Mercedes Maria Loguercio Cánepa (2005, p. 223), diferentemente dos outros pleitos, as definições das candidaturas ocorreram de forma precoce. De um lado, Walter Peracchi Barcellos, líder do PSD na Assembleia Legislativa e um dos principais articuladores da Frente Democrática. Do outro, Leonel Brizola, prefeito de Porto Alegre e, na visão de Cánepa, candidato “natural” do PTB. Diferentemente de Cánepa, que, devido à falta de lideranças trabalhistas em nível estadual, vê Brizola como candidato “natural” do partido, Cortés (2007, p. 251) e Bombardelli (2018, p.98-107) chamam a atenção para as disputas internas da seção gaúcha do PTB, capitaneadas especialmente por Leonel Brizola e Fernando Ferrari, e para a tentativa de candidatura de Loureiro da Silva ao governo do Rio Grande do Sol, apoiado pelo segundo.

A partir da análise realizada, é possível realizar, ainda que de forma parcial, algumas constatações. Primeiramente, verifica-se o papel de destaque das eleições e campanhas eleitorais no contexto de disputas intrapartidárias que envolveram o PTB durante a segunda metade da década de 1950, período marcado pela ausência de Getúlio Vargas e por embates entre lideranças de inúmeras facções partidárias, em nível estadual e nacional. Paralelamente, é possível compreender, ainda que de forma parcial, como Loureiro da Silva, a partir de sua campanha e do duelo com Leonel Brizola pelo posto de candidato do PTB no pleito de 1958, buscou se inserir neste contexto não apenas de embates pelo domínio da máquina partidária, mas de disputas em torno do monopólio das redefinições do trabalhismo e do legado varguista.

Em defesa de um programa capaz de garantir a sobrevivência do partido, de expurgar dele todo personalismo e exclusivismo, e também atender às reais necessidades das sociedades gaúcha e brasileira, Loureiro da Silva se posicionou, tão logo aprovada a indicação de sua candidatura, à favor de uma reestruturação dos conteúdos programáticos do trabalhismo. Além disto, partindo de um programa de governo estruturado, o que o

diferenciava de seu opositor, buscou se afirmar no contexto estadual como guardião do verdadeiro trabalhismo e como aquele capaz de, sem abandonar esta essência ideológica, realizar esta reformulação. Algo possível apenas mediante a confirmação de sua candidatura, sendo ele o único capaz obter sucesso no pleito.

Entretanto, sem desconsiderar a necessidade de renovação do PTB, Loureiro da Silva recorreu à tradição varguista e se colocou, em oposição a aqueles que visavam apenas espoliar o legado de Getúlio, como guardião da doutrina e dos ideais defendidos pelo grande chefe, sendo, no Rio Grande do Sul, o político habilitado a dar continuidade à obra iniciada pelo mesmo. Continuidade que, conforme frisou com veemência, partia de sua escolha como candidato trabalhista para eleições ao governo estadual.

## Referências

- BODEA, Miguel. *Trabalhismo e populismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS, 1992.
- BOMBARDELLI, Maura. O PTB e as eleições estaduais de 1954 e 1958 no RS: disputas internas, novas lideranças e mudanças na agenda do Partido. In: HARRES, Marluza Marques; BRANDALISE, Carla (Org.). *O PTB do Rio Grande do Sul e a experiência democrática (1945-1964)*. São Leopoldo: Oikos, 2017, p. 87-114.
- CÁNEPA, Mercedes Maria Loguercio. *Partidos e representação política: a articulação dos níveis estadual e nacional no Rio Grande do Sul (1945-1965)*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2005.
- CORTÉS, Carlos E. *Política Gaúcha (1930-1964)*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.
- D'ARAÚJO, Maria Celina. *Sindicatos, carisma e poder: o PTB de 1945-1965*. Rio de Janeiro: FGV, 1996.
- DE GRANDI, Celito. *Loureiro da Silva, o Charrua*. Porto Alegre, Literalis, 2002.



- FERREIRA, Jorge (org.). O Rio de Janeiro nos jornais: ideologias, culturas políticas e conflitos sociais. Rio de Janeiro: 7 letras, 2011.
- FERREIRA, Jorge. Os conceitos e seus lugares: trabalhismo, nacional-estatismo e populismo. In: BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; FONSECA, Pedro Cezar Dutra (Org.). A Era Vargas: desenvolvimentismo, economia e sociedade. São Paulo: UNESP, 2012, p. 295-322.
- GOMES, Angela de Castro. Trabalhismo e democracia: o PTB sem Vargas. In: \_\_\_\_\_. (org.). Vargas e a crise dos anos 50. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 133-160.
- GOMES, Angela de Castro. Jango e a República de 1945-64: da República Populista à Terceira República. In: SOIHET, Rachel; et al (Org.). Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p. 35-50.
- GOMES, Angela de Castro. Brizola e o trabalhismo. In: FREIRE, Américo; FERREIRA, Jorge (Org.). A razão indignada: Leonel Brizola em dois tempos (1961-1964 e 1979- 2004). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 299-310.
- GRILL, Igor Gastal. “Heranças políticas” no Rio Grande do Sul. São Luis: EDUFMA, 2008.
- LAVAREDA, Antonio. A democracia nas urnas: o processo partidário eleitoral brasileiro. Rio de Janeiro: Rio Fundo; IUPERJ, 1991.259



## **(Re)Memorando a ancestralidade: a oralidade e a hierarquia em um Terreiro/Barracão de Candomblé**

*Sandro Rodrigues da Silva<sup>1</sup>*

### **1. Introdução - Propósito central do trabalho**

A ideia desta pesquisa se deu, primeiramente, por afinidades, interesses, motivações individuais e coletivas sobre o campo religiões afro-brasileiras, também chamadas de religiões oriundas de matriz africana. O Candomblé, explorado neste contexto pela Antropologia e seu campo de Memória Social, desde os primeiros diálogos, serviu de objeto na constituição de um estudo coletivo, rico por experiências, saberes e trocas entre mim - no papel de aprendiz orientando - e meu orientador - no papel de mestre detentor de uma bagagem científica abastada no sentido de contribuir ao presente estudo. Portando, considerando esta construção permanentemente coletiva, utilizaremos como sujeito o pronome “nós” para a representação deste trabalho.

Interessados em compreender como a cultura negra, particularmente a religião, se relaciona com a formação identitária brasileira, procuramos a literatura especializada, em particular, a contribuição da Antropologia da Religião, para dialogar sobre as

---

<sup>1</sup> Doutorando PPG Memória Social e Bens Culturais - Universidade LaSalle. E-mail. sandrobeep@gmail.com. Orientador: Prof. Dr. Artur Cesar Isaia - Doutor em História.

formas de compartilhamento dos fundamentos ritualísticos no Candomblé e sociabilização do conhecimento através da oralidade e da ancestralidade. Assim, chegamos a Prandi (2005) e Barros (2014), o qual analisa a presença saliente das crenças religiosas de matriz africana na formação da identidade brasileira. Portanto, as obras de Reginaldo Prandi (2005) e José Flávio Pessoa de Barros (2014) serviram de apoio para repensarmos nosso objeto de estudo.

Observar o Candomblé como uma organização que possui uma estrutura clara e uma hierarquia bem definida, instiga compreender como isso se dá através, tão apenas, da oralidade. Compreender a transferência do conhecimento não escrito, não registrado, entregue na rotina do tempo que se destaca com as ressignificações das práticas mnemônicas de fé.

Diante do exposto, propomos como problema de pesquisa para este artigo o seguinte questionamento: qual a relação entre a oralidade e rituais praticados no Candomblé, considerando sua ancestralidade e sua forte hierarquia sob forma de fundamento de uma religião eminentemente assentada na memória?

Para o objetivo escolhemos relacionar a existência de rituais com a ancestralidade do Candomblé, considerando suas assimetrias de autoridade e os conhecimentos oralmente transmitidos.

## **2. Marco Teórico**

A abordagem escolhida para introduzir a memória e a identidade dentro do contexto candomblecista, explicando as relações de ancestralidade, hierarquia e transmissão do conhecimento através da oralidade, foi identificada no conceito adotado por Clifford Geertz (2008) que, ao analisar a religião sob a visão de um sistema cultural, afirma:

[...] um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas sobre formas simbólicas por meios das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida. (GEERTZ, 2008, p. 103)

Outra afinidade que justifica esta abordagem ao adentrar o Candomblé e suas ressignificações se demonstra quando Geertz (2008) critica a adoção das tradições teóricas da Antropologia da Religião. O autor descreve que tais tradições apresentam uma estagnação sem descobertas e propõe que as tradições teóricas existentes sirvam de base para estudos que ampliem a percepção e a possibilidade de novas descobertas, “é preciso colocá-las em um contexto muito mais amplo do pensamento contemporâneo”. (GEERTZ, 2008, p.66)

Devido à tentativa de conceituar o termo cultura, Geertz (2008) estabelece outros dois conceitos fundamentais para a compreensão de sua teoria ligada à religião, o primeiro é o conceito de *ethos* como sendo a adaptação do estilo de vida idealizada às coisas atuais e o segundo conceito é a denominada “visão de mundo” que ajusta o contexto das coisas sob um estado, emocionalmente, verdadeiro e convincente.

Ao observarmos o Candomblé enquanto um sistema cultural cabe recorrermos à definição de que o conceito de religião está elencado a “um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações no homem [...]”, ainda, reforçando que este sistema de símbolos pode ser integrado por “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção – significado do símbolo [...]”. (GEERTZ, 2008, p. 67)

O sistema de símbolos encontrado no Candomblé se destaca por sua complexa cadeia de ressignificações, considerando suas estratégias de manutenção do *ethos*, onde não há o certo ou errado, mas sim, a rememoração ressignificada na luta pela

inserção social e que assumem o papel de reflexões instigadoras que as cerimônias religiosas podem apresentar.

A construção social dos terreiros/barracões de Candomblé recebe permanentemente ressignificações ancoradas a seu sistema de símbolos e, conseqüentemente, rituais e práticas de cura. Diante disso, retomamos a oralidade como característica marcante, identificando uma tradição oral e histórica ainda muito presente, que evidencia a ancestralidade sob forma de elemento que pratica a manutenção mnemônica de visão do mundo africano. (PRANDI, 2005)

No recorte da diáspora africana, o Brasil recebeu vários povos durante o período de escravagismo - mais intenso a partir do século XVI - povos identificados, posteriormente, pelo termo *Nagô*. Essa identificação se deu muita mais por sua língua comum - o Iorubá - do que propriamente por sua região de origem, conforme afirmam Barros e Napoleão (2011). Contudo, foi no final do século XVIII e início do século XIX que o Brasil recebeu, com intensa entrada pela Bahia, uma implantação e uma reformulação dos elementos de um sistema cultural africano que perdura até os dias atuais.

A aglutinação de diversos povos advindos da África, condicionados exacerbadamente para o território brasileiro, deu origem ao Candomblé, “resultado da reelaboração de diversas culturas africanas, produtos de várias afiliações, existindo, portando, vários candomblés.” (DE BARROS, 2010, p. 11)

Inicialmente, a amplitude do Candomblé se limitou ao estado da Bahia por conta de ser a maior entrada portuária do país na época, sendo, posteriormente, disseminada às demais regiões do país. Por conta desta expansão, Prandi (2005) denota que o Candomblé da Bahia possui equivalência ao Xangô de Pernambuco, ao Batuque do Rio Grande do Sul e ao Tambor-de-Mina no Maranhão, por exemplo, todas variantes do povo Iorubá.

Já os grupos que se organizaram e conseguiram perpetuar seus aspectos culturais receberam o nome de suas cidades ou

regiões iorubanas de origem como “queto (keto), ijexá, efã”. Cabe destacar outras variantes que caracterizaram os nomes dados às nações de Candomblé, pois além da iorubana, podemos encontrar as de origem banta (angola e congo) e a de origem fom (jeje-mahim e jeje-daomeano), conforme afirma Prandi (2005). O autor ainda contribui afirmando que “os candomblés baianos das nações queto (iorubá) e angola (banto) foram os que mais se propagaram pelo Brasil, podendo hoje, ser encontrados em toda parte.” (PRANDI, 2005, p. 21)

Os barracões/terreiros de Candomblé, locais de rememoração e adoração aos orixás (entidades extranaturais) e eguns (ancestrais), demonstram-se transversalmente como um “lugar da memória, das origens e das tradições, onde, além de se preservar um conhecimento naturalístico e uma língua ancestral, na qual são entoados cantos e louvações”, também ajudam a criar um sentimento de pertencimento ligado a regras específicas de convivência da vida social. (BARROS, 2010, p. 13.)

Ao falar que o Candomblé é uma religião brasileira, não podemos deixar de considerar que esse complexo religioso é resultado da junção de cultos praticados por diversos grupos distintos da África e implica na união de diversos elementos de várias etnias ressignificados com os sincretismos feitos com os santos católicos e uma forte política de branqueamento das zonas urbanas iminentemente vista no estado da Bahia e Rio de Janeiro, por exemplo, empurrando as casas de santo para áreas rurais mais afastadas. (NAPOLEÃO; BARROS, 2011)

Dada a importância destes locais na manutenção e ressignificação mnemônica dos rituais candomblecistas, Barros (2014, p.13) apreende que o “terreiro é, portanto, uma associação liturgicamente organizada, em cujo espaço se dá a transmissão e aquisição dos conhecimentos de uma determinada tradição religiosa [...]” e “com regras específicas baseadas no parentesco mítico, no princípio da senioridade e na iniciação religiosa”.

O parentesco mítico citado é uma das heranças ressignificadas da cultura africana que perdura nos barracões/terreiros até os dias de hoje, sendo chamado de “família-de-santo”. Nesse entendimento de família-de-santo, lembrado e transmitido dos mais velhos para os mais novos, consideramos que “essa memória dos dramas que pontuam, animam, ilustram e condensam o universo do parentesco mítico, provoca uma inflexão cognitiva nas representações que orientam o intercuro social numa casa de Candomblé”. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012, p. 33)

Uma característica muito marcante deste sistema cultural que ajuda a distinguir o Candomblé de outras religiões de culturas míticas é a de não conhecer a escrita e ser alicerçado na memória e na ancestralidade. Prandi (2005, p. 20) corrobora ao afirmar que no Candomblé, a oralidade impera, pois para ele “o tempo é circular e acredita-se que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito”.

Ao se apossar da oralidade sob forma de narração do mito, o Candomblé se utiliza de seus sistemas de símbolos para criar padrões culturais que funcionam de modelos para estabelecer parâmetros de comportamento que formulam e explicam a ordem geral das coisas, mostrando a dependência dos adeptos aos símbolos e sistemas simbólicos de (re) significados míticos. (GEERTZ, 2008)

Outra característica muito presente na religião dos orixás estudada nesta pesquisa, o Candomblé, é sua organização em termos autoridade religiosa e hierarquia sacerdotal, pois seus conceitos básicos ampliam o conhecimento sobre valores e modos de agir quando se fundamentam na origem africana, oposta aos conceitos ocidentais. (PRANDI, 2005) Tais valores são observáveis entre seus seguidores e possuem influência direta na noção de vida e experiências vivenciadas, mesmo que através da memória não vivida, mas ressignificada através da oralidade. Prandi (2005, p.



20) ainda reforça que “as noções de tempo, saber, aprendizagem e autoridade são as bases do poder sacerdotal no Candomblé”.

Para Barros (2014, p. 41), “a palavra cantada ou falada assume um papel relevante: ela é portadora e desencadeadora de axé”. Tal afirmação vai ao encontro, novamente, da saliente característica da oralidade, utilizada como ferramenta na manutenção mnemônica e aprendida com os mais antigos, aqueles que são detentores do conhecimento.

A hierarquia no Candomblé se liga diretamente às questões de ancestralidade, pois o conhecimento da rotina acumulado com o passar dos anos pelos mais velhos é referenciado pelos mais novos a todo o momento, seja no hábito de andar, falar, cumprimentar e até se alimentar. A reverência ancestral pode ser compreendida como sendo um canal de preservação às raízes africanas evidenciadas na família de santo, pois pouco importa os papéis de seus adeptos fora dos terreiros/barracões. (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012)

Diferentemente de como ocorria na África, a ancestralidade se construiu nas práticas religiosas de membros do mesmo terreiro/barracão de Candomblé, pois o que antes considerava as ligações biológicas, hoje recebeu a ressignificação dos laços da família de santo, ou seja, entre membros integrantes do mesmo axé (terreiro/barracão). (VOGEL; MELLO; BARROS, 2012)

Para Barros (2014) estas características relacionadas à ancestralidade ajudam a fortificar os traços de uma estrutura hierárquica bem definida, onde cada um dentro do terreiro/barracão deve saber sua posição para, inclusive, desenvolver suas atividades. Ao membro mais novo ou um já iniciado, chamados de *abiã* e *Iaô*, respectivamente, cabem questionar ao mais velho, o *ebômin* sobre o que fazer e como fazer, se respaldando que nem todas as perguntas possuem direito à resposta imediata, pois tudo no Candomblé tem seu tempo na oralidade do conhecimento.

Na transmissão do conhecimento o ciclo de aprendizagem é permanente para quem se dedica a aprender, assim Barros (2014) afirma:

O conhecimento é produto de vivência cotidiana no terreiro, concretizando-se por meio de uma relação interpessoal. Ouvir os cantos, as histórias exemplares e os comentários litúrgicos dos mais velhos é fundamental na perspectiva religiosa. A palavra ocupa um espaço significativo, sendo-lhe atribuído o poder de veicular axé. (BARROS, 2014, p. 45)

Diante deste contexto de transmissão do conhecimento, a língua Iorubana se preserva como mais um traço identitário do Candomblé ancestral, aliada à Língua Portuguesa, instiga a ressocialização do novo adepto através da ressignificação dos termos de “atrasar” ou “adiantar”, pois como já foi elucidado, no Candomblé tudo tem seu tempo dentro do cumprimento do que for necessário. (PRANDI, 2005)

Ainda sobre o processo de aprender, Barros (2014) considera que a hierarquia, a ancestralidade e a oralidade perpetuam e valorizam características como a assiduidade, o progresso e a permanência do adepto dentro do terreiro/barracão de Candomblé, pois é mediante a rotina que se consegue absorver o conhecimento/segredo detido, seja através da observação ou de vivências cotidianas integradas às práticas ritualísticas.

No compartilhamento do conhecimento e na ressignificação dos símbolos um pedido de benção (reverência) “afirma que o mais velho sabe mais e sua verdade é incontestável. Saber é poder, é proximidade maior com deuses e seus mistérios, força mítica que move os mundos, manipulada pelos ritos”. (PRANDI, 2005, p. 48)

Nos ensinamentos dos rituais mais complexos, segue-se o mesmo fluxo dos mais velhos para os mais novos, tudo se concretiza através do mistério e do segredo. Ao compartilhar os aspectos de um determinado ritual como a escolha da reza e os

tipos de plantas que serão utilizados, ao ser repassado a um membro aprendiz, tudo deve ser guardado como um tesouro valioso, pois o Candomblé “conserva a ideia de que as plantas são fonte de axé, a força vital sem a qual não existe vida ou movimento e sem a qual os cultos não podem ser realizados”. (PRANDI, 2005, p. 110)

Esta ligação com a natureza não deixa de ser um alicerce em seu sistema de símbolos, pois além de ter seus deuses/orixás como as próprias representações da natureza, o Candomblé fundamenta-se na expressão de que sem folha não há Candomblé. Afirmção preponderante até os dias atuais, seja por sua força mágica especial ou por ser uma fonte de princípios ativos contidos em diferentes espécies, assim delimita Barros(2014).

### **3. Metodologia**

Ao adentrar um terreiro/barracão de Candomblé e analisar seu complexo sistema cultural de símbolos e, conseqüentemente, ressignificações mnemônicas, nos deparamos com algumas possibilidades de adoção como parte do método da presente pesquisa. Especificamente para este artigo, que apresenta uma reflexão analítica sobre o que já foi publicado sobre o tema, escolhemos como proposta uma pesquisa bibliográfica.

Recorrendo a especialistas, a pesquisa bibliográfica (de fontes secundárias) como coletora de dados integra toda bibliografia já publicada sobre o tema abordado no estudo. “Sua finalidade é colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que já foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto”. (MARCONI; LAKATOS, 2006, p. 185)

Já para Oliveira (2000, p. 199) a pesquisa bibliográfica geralmente é realizada “em bibliotecas públicas, universidades e, especialmente, naqueles acervos que fazem parte do catálogo coletivo e das bibliotecas virtuais [...], transformando-se rotina para o pesquisador que necessita de constante atualização”.

#### 4. Considerações Finais

Diante desta revisão teórica, podemos perceber que, apesar da não presença (nas referências pesquisadas) da escrita no processo de compartilhamento dos saberes do Candomblé, fica evidente que a oralidade tomou papel fundamental na transmissão do conhecimento, fortalecendo uma hierarquia não institucionalizada e valorando os ancestrais da “família de santo”. Nesse sentido, compreendemos o porquê Prandi (2005) relata que é impossível pensar Candomblé abstraído-se dele as narrativas orais.

As memórias ressignificadas apontam-se desde os primeiros contatos com o sistema cultural do Candomblé. O reconhecimento de membros mais experientes como detentores de “axé” faz a hierarquia desta religião se destacar em suas relações de poder simbólico, onde os mais novos são condicionados a uma nova compreensão de tempo e espaço em uma sociedade que valoriza a força ancestral.

A língua iorubana e a manipulação das plantas, por exemplo, integram questões mnemônicas de ressignificação do passado africano que emergem através da palavra falada ou cantada. Barros (2014) intensifica esta ideia ao afirmar que sem a ligação com a natureza através do uso das folhas, não existiria nenhum ritual no Candomblé.

São nestes detalhes que evidenciamos a atuação do *ethose* conseguimos compreender como essa “visão de mundo”, tão bem explorada por Geertz (2008), se faz presente nos Candomblés dos quatro cantos do Brasil. A oralidade faz o sistema de símbolos do Candomblé ter sua manutenção na rotina de fé, de crença, tão bem instigada pelos segredos guardados e compartilhados.

## Referências

- BARROS, José Flávio Pessoa de. A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; NAPOLEÃO, Eduardo. Ewé òrìsà: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 5. ed. 2011.
- GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro:LTC,1989.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. Fundamentos de metodologia científica. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2006.
- OLIVEIRA, Silvio Luiz de. Tratado de Metodologia Científica: Projetos de Pesquisas, TGI, TCC, Monografias, Dissertações e Teses. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 2000.
- PRANDI, Reginaldo. Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.



## O Ubuntu e sua presença nos espaços umbandistas

*Wagner dos Santos Chagas<sup>1</sup>*

### Introdução

O presente texto apresenta um recorte da fundamentação teórica da tese defendida em 2017 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Unisinos, com o título “Eu sou porque nós somos”: Experiências do Emocionar nas Aprendizagens Umbandistas. Na primeira parte do texto apresento as origens do conceito de Ubuntu a partir dos povos Bantu. Na segunda parte do texto discuto os contornos filosóficos de Ubuntu. Na terceira parte do texto destaco como o Ubuntu está presente nos espaços da religiosidade umbandista.

### Povos Bantu

O termo Bantu, conforme escreve Lopes (2008), não designa apenas uma centena de povos que possuem línguas oriundas do mesmo tronco linguístico, mas representa milhões de pessoas que pertencem aos grupos étnicos presentes desde a África Central até o sul do continente africano. A origem histórica da constituição dos grupos populacionais Bantu, para Lunyiigo e Vansina (1980),

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorando em Memória Social e Bens Culturais no Unilasalle. Secretaria Municipal de Educação de Esteio. E-mail: tutorwagnergp@gmail.com.

pode ser remontada a partir dos processos migratórios dentro do continente africano, iniciado há mais de dois mil e quinhentos anos. Lopes (2008) salienta que o ponto de partida desses processos migratórios teria sido a região dos grandes lagos Vitória e Tanganica, entre Uganda, Quênia, Zaire e Tanzânia.

Muitas hipóteses foram criadas para explicar os motivos desses deslocamentos populacionais, mas segundo Lunyiigo e Vansina (1980), a teoria mais aceita é de que grupos Bantu com o objetivo de buscar terras férteis para suas plantações ocuparam regiões da África Central, da África Oriental e da África do Sul. Essa diáspora plantou as sementes da cultura Bantu por mais de dois terços da África Negra. Esses povos Bantu se organizavam em famílias extensas, ou seja, em comunidades ligadas por laços sanguíneos, entre vivos e não vivos, fundada no princípio da solidariedade.

No que diz respeito a religiosidade, os Bantu não possuíam um sacerdócio institucionalizado, quem exercia essa função eram os chefes de cada família. Cada família realizava o seu culto em altares que ficavam embaixo de árvores próximas a sua casa dentro do terreno. Ao ter sido tocada pelos antepassados, essa terra era um lugar consagrado e tudo nela estava interligado. Segundo Malandrino (2010, p.76), existe um fluxo vertical e horizontal no movimento que mantém o equilíbrio na vida dos Bantu, “vertical de Nyambe (Deus) para o Muntu (Homem), em seguida um movimento horizontal do Muntu para os outros homens: Bantu. O equilíbrio de forças é espiritual, depois físico, seguidamente social e, por fim, cósmico e universal”. Para que se possa ter uma vida próspera e feliz, existe a necessidade da manutenção dessa harmonia através da vida em comunidade. Toda a atitude pautada pela solidariedade e o auxílio mútuo entre os vivos e os não vivos é considerada próspera e benéfica, representando o aumento na força vital e equilíbrio na vida de toda a comunidade. Já uma atitude de individualismo e cobiça, que gera



competitividade, é encarada como maléfica, diminuindo a força vital que causa o desequilíbrio na vida de toda a comunidade.

## **Ubuntu**

O conceito de Ubuntu, conforme explica Ramose (2002, 2009 e 2010), Nogueira (2011) e Chagas (2017), é formada pela aglutinação de duas palavras: Ubu e Ntu. A palavra Ubu representa a ideia da constituição do ser no fluxo das relações com os outros (ancestrais e divindades, seres humanos, natureza e aqueles que estão por nascer). Ou seja, Ubu é a forma de como nos conectamos com tudo e todos que estão ao nosso redor através da nossa ação no mundo. Ubu é o coletivo, a concepção de que, historicamente, a coletividade é anterior ao indivíduo. Porém, Ubu está entrelaçado de maneira indissociável a Ntu.

A palavra Ntu representa as partes que formam o coletivo, os modos distintos de existência dos seres humanos. O Ntu representa as unidades da coletividade, onde cada ser humano é um ser em movimento, em constante transformação, em constante processo de vir a ser. “Em linhas gerais, ‘ubu’ indica tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum. ‘Ntu’ significa a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando”. (NOGUEIRA, 2011, p. 148). A partir da aglutinação dessas duas palavras surge o conceito de Ubuntu, que significa que uma pessoa só é uma pessoa através de outras pessoas ou, simplesmente, eu sou porque nós somos.

Para Malomalo (2014), o conceito de Ubuntu concebe o mundo como uma rede de relações de mutualidade na convivência entre os elementos constitutivos do mundo, sem dicotomizar o terreno e o sagrado, o pensamento e a ação, o coletivo e o individual, a natureza e a sociedade. Para o ethos do Ubuntu, não existe a dicotomia entre esses elementos porque eles nunca foram separados.

A essência do pensamento filosófico do Ubuntu é pluriversal e multirracional, pois conforme Nunes (2009), a pluriversalidade representa uma infinidade de formas de conhecer a partir de diferentes contextos históricos, organizações sociais, aspectos culturais, desenvolvimento material e a religiosidade dos povos de uma determinada localidade. Já a multirracionalidade, segundo Noguera (2012, p. 66), “reconhece a existência de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida”.

### **Presença do Ubuntu na Umbanda**

A perspectiva filosófica do Ubuntu deixa o continente africano e desembarca no Brasil durante o processo diaspórico no período da escravidão transatlântica iniciada no século XVI. Segundo Malomalo (2010), a filosofia Ubuntu no Brasil pode ser identificada nas religiões afrobrasileiras como a Umbanda. A Umbanda, segundo Chagas (2017), é uma religião constituída por elementos da religiosidade dos povos Bantu, dos povos Iorubas, da religiosidade dos povos indígenas, da religiosidade católica e do kardecismo. De maneira pluriversal e multirracional, a Umbanda representa um espaço de diálogo e conflitos entre essas formas de conexão com o sagrado, fazendo com que, não exista uma Umbanda, mas várias Umbandas.

Pensando no contexto das religiões afrobrasileiras, Malomalo (2010), explica que o Ubuntu está ligado profundamente com o sagrado. Aqui, a comunidade é composta por três esferas ou, conforme a ancestralidade Bantu, três mundos formados pelos deuses, ancestrais e antepassados, pelos seres humanos e pela natureza. Sendo assim, os seres humanos, ancestrais, antepassados, orixás, e os que virão fazem parte da família. Nessa perspectiva, os espaços da religiosidade umbandista ganham o caráter de comunidade/família, onde o amor se torna o fundamento para a humanização dos seres humanos. Esse amor se

materializa na forma de cuidado, respeito, compreensão, partilha, colaboração e cooperação onde a diversidade e a particularidade são primordiais para a felicidade humana. O Ubuntu é o um dos saberes tradicionais que constituem os sujeitos umbandistas no movimento de viver e conviver coletivo e individual.

O coletivo representa o fluxo das relações entre os sujeitos umbandistas com os orixás e as outras pessoas que vivem e convivem nos locais onde se desenvolvem as práticas religiosas da Umbanda. Já o iniciado representa o individual, os múltiplos elos que compõem a corrente da comunidade, as várias formas de ser nos espaços umbandistas. Pensando nesse processo de desenvolvimento dos sujeitos umbandistas, a palavra “ser umbandista” deixa de ser um substantivo ou adjetivo para se tornar um verbo, que ao ser conjugado, a primeira pessoa do singular “eu” está entrelaçada com a primeira pessoa do plural “nós”.

Na primeira pessoa do singular “eu sou”, representa o ser umbandista agindo no contexto do viver e conhecer. Pensando na perspectiva do Ubuntu, essa ação de viver e conhecer está no contexto do Ntu, ou seja, a singularidade que forma o coletivo de uma comunidade. Essa singularidade compõe a multiplicidade de formas de leitura de mundo e suas diferentes formas de explicação da experiência vivenciada pelos sujeitos umbandistas que compõem a coletividade da comunidade.

O viver em comunidade representa o ser umbandista na primeira pessoa do plural, ou seja, o “nós somos”. No Ubuntu, o “nós somos” é o conceito de Ubu, o processo de formação do ser humano no fluir das relações com os outros integrantes da comunidade: os iniciados mais novos e mais antigos, as pessoas que procuram os espaços umbandistas, os orixás e demais guias da Umbanda e a natureza. No contexto dos espaços umbandistas, o “nós somos” representa as formas que os sujeitos umbandistas se conectam com os outros por meio de sua ação no mundo.

## Conclusão

A perspectiva filosófica Ubuntu se desenvolve a partir das formas de ser no mundo dos povos Bantu. Ao viver e conviver nessa perspectiva filosófica, os sujeitos se os sujeitos se estabelecem relações de legitimação da diversidade de outras formas de pensamento, de relação com o sagrado, de conexão com a natureza, de ligação com os ancestrais e antepassados, de colaboração e cooperação com a comunidade e de perspectiva de prover futuro para aqueles que virão. Portanto, o aforismo “eu sou porque nós somos”, possui como essência o “Somos” (diversidade) que é inseparável do “Sou” (particularidade), formando o “Ser” enquanto manifestação da pluriversalidade (diversidade e particularidade no movimento de vir a ser).

Nos espaços da religiosidade umbandista, podemos identificar elementos do Ubuntu entre os saberes tradicionais da Umbanda. O Ubuntu se materializa nesses espaços umbandistas através do respeito e solidariedade conjunto de ações que fazem bem a toda a coletividade representada pelos orixás e demais guias da Umbanda, família de sangue, comunidade/família religiosa, das demais pessoas e a natureza. Tornando assim os espaços umbandistas lugares de legitimação dos outros como legítimos outros no viver e conviver em comunidade, num ethos que não dicotomiza o terreno do sagrado.

## Referências

- CARVALHO, Maria João de. A Organização escolar: monorracionalidade ou multirracionalidades. RBPAAE - v. 28, n.3, set/dez. 2012.
- CHAGAS, Wagner dos Santos. “Eu sou porque nós somos”: Experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, 2017.

- LOUW, Dirk. Ser por meio dos outros: o Ubuntu como cuidado e partilha. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, Ano X, nº 353. 2010.
- LUNYIIGO, Samwiri Lwanga. VANSINA, Jan. Os povos falantes de banto e a sua expansão. In: FASI, Mohammed El (Org). História Geral da África: África do século VII ao XI. São Paulo: Ática,1980.
- MALANDRINO, Brígida Carla. O “bate-cabeça” e o congá: A mutabilidade da Umbanda. Ciberteologia. Revista de Teologia e Cultura. São Paulo, n.15, 2008.
- MALOMALO, Bas'ilele. “Eu só existo porque nós existimos”: a ética Ubuntu. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, Ano X, nº 353. 2010.
- \_\_\_\_\_. Filosofia do Ubuntu: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. Curitiba: CRV, 2014.
- NASCIMENTO, Alexandre do. Ubuntu como fundamento. UJIMA - Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros. 2014
- NOGUEIRA, Renato. Ubuntu como Modo de Existir: Elementos Gerais para uma Ética Afroperspectivista. Revista da ABPN, nº 3. 2012.
- NUNES, João Arriscado. O Resgate da Epistemologia In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. São Paulo; Editora Cortez. 2009.
- MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. São Paulo; Editora Cortez. 2009.
- RAMOSE, Mogobe B. The ethics of ubuntu. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). The African Philosophy Reader. New York: Routledge, 2002
- \_\_\_\_\_. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez. 2009.
- \_\_\_\_\_. A importância vital do Nós. Revista IHU On-line, São Leopoldo: Instituto Humanitas - Unisinos, Ano X, nº 353. 2010.