

COLEÇÃO TESSITURAS DO CERRADO TECCER/UEG

Devoção,  
arte e  
território

Mary Anne Vieira Silva  
João Guilherme da Trindade Curado  
Maria Idelma Vieira D'Abadia  
[Organizadores]

EDITORA  
**UEG**



Devoção,

arte e

território



**EDITORA UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE GOIÁS**

***Presidente***

Rafael Gonçalves Santana Borges (Reitor)

***Vice-Presidente***

Everton Tizo Pedroso  
(Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação)

***Coordenadora Geral***

Elisabete Tomomi Kowata

***Revisão Técnica***

Thalita Gabriele Lacerda Ribeiro

***Revisão Linguística e Textual***

Danila Laiana da Silva Mello

***Foto da capa***

Erick Tavares Silva (2015)

***Projeto Gráfico***

Adriana da Costa Almeida

***Conselho Editorial***

Carla Conti de Freitas (UEG)  
Elizete Beatriz Azambuja (UEG)  
Francisco Ramos de Melo (UEG)  
Glauber Lopes Xavier (UEG)  
Joana D'arc Bardella Castro (UEG)  
Joelma Abadia Marciano de Paula (UEG)  
Léo Carrer Nogueira (UEG)  
Luciana de S. Ondeí (UEG)  
Luciana Rebelo Guilherme (UEG)  
Maria Aurora Neta (UEG)  
Murilo Mendonça Oliveira de Souza (UEG)  
Simone de Magalhães Vieira Barcelos (UEG)  
Thatiana Salgado (UEG)  
Vanessa Cristiane S. Amaral (UEG)  
Vandervilson Alves Carneiro (UEG)

COLEÇÃO **TESSITURAS DO CERRADO** TECCER/UEG

Devoção,  
arte e  
território

Mary Anne Vieira Silva  
João Guilherme da Trindade Curado  
Maria Idelma Vieira D'Abadia  
[Organizadores]



Anápolis | 2019

© Editora UEG – 2019  
© Autoras e autores – 2019

A reprodução não autorizada desta publicação, por qualquer meio,  
seja total ou parcial, constitui violação da Lei no 9.610/98.

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme decreto no 1.825,  
de 20 de dezembro de 1907.

Catlogação na Fonte  
Comissão Técnica do Sistema Integrado de Bibliotecas Regionais (SIBRE),  
Universidade Estadual de Goiás

---

D498 Devoção, arte e território / João Guilherme da Trindade Curado, Maria  
Idelma Vieira D'Abadia, Mary Anne Vieira Silva (Orgs.). Anápolis:  
Editora UEG, 2019.

366 p. : il. - (Coleção Tessituras do Cerrado)

ISBN: 978-85-5582-076-2 (E-book)

1. Cultura popular – vivências religiosas. 2. Cerrado – história e literatura.  
3. Impactos socioambientais. 4. Planejamento territorial I. Título.

CDU 21/29

---

Elaborada por: Ceila da Silva Rodrigues – CRB1/2218

---

Esta obra é em formato de e-Book e foi produzida com recursos dos próprios  
autores. A exatidão das referências, a revisão gramatical e as ideias expressas e/ou  
defendidas nos textos são de inteira responsabilidade dos autores.

---



Editora filiada a ABEU

**EDITORA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS**

BR-153 – Quadra Área – CEP 75.132-903 – Fone: (62) 3328-1181 – Anápolis – GO

www.editora.ueg.br / e-mail: revista.prp@ueg.br/editora@ueg.br

## SUMÁRIO

Prefácio . . . . .	11
Apresentação . . . . .	15

### PARTE I

## **Vivências religiosas e representações da cultura popular**

1	Sob a cruz, um espaço de celebração: os negros no início do século XIX, em Goiás. . . . .	21
	<i>Mariana de Sousa Bernardes</i>	
	<i>Eliézer Cardoso de Oliveira</i>	
2	A Folia do Divino Espírito Santo pelas ruas da cidade: manifestação religiosa em Pirenópolis. . . . .	39
	<i>Maria Idelma Vieira D'Abadia</i>	
	<i>João Guilherme da Trindade Curado</i>	
3	Devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá: espaço religioso e festivo. . . . .	59
	<i>Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho</i>	
	<i>Mary Anne Vieira Silva</i>	
4	A inserção de um novo olhar: catolicismo oficial associado ao catolicismo popular – Trindade/GO. . . . .	75
	<i>Karine Monteiro da Silva</i>	
5	Religiosidade e escola no Estado de Goiás: uma abordagem a partir de um estudo de caso . . . . .	89
	<i>Jorge Manoel Adão</i>	
	<i>Ana Cláudia Vieira Braga</i>	
	<i>Francisco Darci Feitosa</i>	

6	O protestantismo nas comunidades tradicionais: transformação e tradição. . . . .	109
	<i>Lusinaide Cordeiro de Sales Lima Marques</i> <i>Haroldo Reimer</i>	
7	A banda de música Phoenix é festa . . . . .	125
	<i>Aline Santana Lôbo</i> <i>Tereza Caroline Lôbo</i>	
8	O sabor italiano no Cerrado: gastronomia e cultura em Nova Veneza/GO . . . . .	139
	<i>Dilceli Trevizan Köhler</i> <i>Maria de Fátima Oliveira</i>	

PARTE II

**História, literatura e expressões  
artísticas no/do Cerrado**

9	Tradição e preservacionismo na produção pictórica e literária de Octo Marques (1915-1988) . . . . .	163
	<i>Sílvia Zeferina de Faria</i> <i>Ademir Luiz da Silva</i>	
10	O indígena e sua arte: os objetos indígenas além dos relatados na literatura . . . . .	181
	<i>Darlen Priscila Santana Rodrigues</i> <i>Poliene Soares dos Santos Bicalho</i>	
11	História Umutina: vivências e sustentabilidade . . . . .	199
	<i>Eliane Boroponepa Monzilar</i>	
12	Povos indígenas do Cerrado: <i>media documentation</i> da língua e cultura indígena Xerente (Jê) através da rede social facebook . . . . .	219
	<i>Rodrigo Guimarães Prudente Marquez Cotrim</i>	
13	A representação da cidade na literatura goiana: uma leitura de hoje está um dia morto, de André de Leones . . . . .	237
	<i>Ewerton de Freitas Ignácio</i> <i>Raphael Martins Ribeiro</i>	

PARTE III

**Planejamento territorial, práticas urbanistas e impactos socioambientais**

14	A grande indústria da extração mineral em Goiás: rigidez locacional e vulnerabilidade territorial. . . . .	259
	<i>Hamilton Matos Cardoso Júnior</i>	
	<i>Divina Aparecida Leonel Lunas</i>	
15	Os reflexos socioeconômicos da expansão canavieira entre municípios goianos . . . . .	277
	<i>Joana D'arc Bardella Castro</i>	
	<i>Mário Cesar Gomes de Castro</i>	
	<i>Jessica Rodrigues de Lima</i>	
16	De Cerrado-mercadoria ao Cerrado-habitat: o território camponês em Nioaque-MS. . . . .	295
	<i>Ivan de Sousa Soares</i>	
17	Análise da rede urbana formada pelas cidades de Goiânia-Anápolis-Brasília com foco na colaboração da cidade de Anápolis . . . . .	315
	<i>Fernanda Antônia Fontes Mendonça</i>	
	<i>Évelyn Cristiane Moreira Soares</i>	
	<i>Simone Borges Camargo de Oliveira</i>	
18	Mobilidade e acessibilidade nas pequenas cidades: os desencontros do planejamento urbano em Uruaçu/GO. . . .	335
	<i>Rosselvelt José Santos</i>	
	<i>Eleusa Maria Leão</i>	
	Sobre os organizadores . . . . .	355
	Sobre os autores . . . . .	357



## PREFÁCIO

A publicação *Devoção, Arte e Território* reúne textos que foram apresentados no II Simpósio Nacional Saberes e Expressões Culturais no Cerrado: territórios e manifestações populares que ocorreu em Pirenópolis no mês de agosto de 2016. Três grandes eixos temáticos estruturam a organização dos trabalhos que são resultado de pesquisas concluídas ou em andamento e que promovem diálogos entre os campos da Geografia, da História, da Antropologia, das Ciências da Religião, da Arquitetura, dentre outras áreas, constituindo uma cartografia de estudos recentes que interseccionam abordagens sobre a história, a cultura, o território, a paisagem, o planejamento urbano e o meio ambiente e articulam conceitos e categorias importantes para a compreensão das dinâmicas contemporâneas não só do Estado de Goiás, mas de outras localidades do Centro-Oeste brasileiro.

A primeira parte nomeada: *Vivências religiosas e representações da cultura popular* traz vários textos que abordam as festas e as religiosidades populares demonstrando o lugar expressivo que esses temas ocupam no âmbito das pesquisas acadêmicas em diferentes áreas das Ciências Humanas e Sociais. Eles abordam uma gama muito variada de aspectos que envolvem a complexidade do universo religioso que pode ser lido por meio da elaboração de ritos, símbolos e

crenças; da relação entre o sagrado e o profano e das diversas formas de ressignificação cultural porque passam muitas crenças e práticas sociais como as festas religiosas, dentre elas a Festa do Divino Espírito Santo e as Festas do Divino Pai Eterno. Os trabalhos possibilitam perceber essas questões em diferentes temporalidades e espacialidades, demonstrando, para além das tensões que envolvem a sua permanência, as possibilidades de transformação, recriação e invenção dessas práticas, a sua força de coesão social, a formação de vínculos e a construção de sentimentos identitários. Reflexões sobre os impactos do turismo e das relações dessas manifestações com o Patrimônio Cultural emergem a partir de alguns dos trabalhos apontando para a complexidade desses processos contemporâneos.

Também se destaca a discussão das práticas culturais de alguns grupos étnicos e sociais, como é caso dos povos remanescentes de quilombo denominados “Comunidade Kalunga Vão do Moleque”, que atualmente vivem um processo de reconfiguração das suas práticas religiosas por meio de novas relações com o sagrado, provocado pela conversão de vários de seus membros ao protestantismo, resultando em novas cosmovisões e sentidos para a vida. As práticas culturais dos povos indígenas também estão contempladas no segundo eixo intitulado *História, literatura e expressões artísticas no/do Cerrado*, trazendo para o debate aspectos relevantes que contemplam não apenas as formas como os indígenas foram representados na literatura dos viajantes e também nas narrativas de museus, mas também em pesquisas que consideram o protagonismo desses povos na reflexão sobre a sua história e práticas culturais envolvendo escola e comunidade, como é o caso da escola indígena Julá Pará. Desse modo, os jovens são estimulados a compreender e a valorizar os saberes tradicionais, os conhecimentos, as visões de mundo e os modos de vida dessas sociedades, de modo participativo e integrativo. As línguas indígenas e os seus processos de hibridismos e expansão para universos interculturais também são objeto de abordagens que procuram contribuir com a revitalização e divulgação da língua e dos costumes dos povos Xerente, valorizando a autonomia e a expansão linguístico-cultural desses grupos.

A história de Goiás também é discutida por meio de outras narrativas como a pintura, a partir da produção pictórica e literária de Octo Marques e da literatura por meio da análise da obra “Hoje está um dia morto”, de André de Leones. Desses trabalhos desponta o potencial do campo das artes e das linguagens para se discutir as formas diversas de representação do passado, da cultura e das tradições.

Por fim, o último eixo da publicação, denominado *Planejamento Territorial, práticas urbanísticas e impactos socioambientais* reúne textos que abordam as contradições que resultam de processos produtivos como a grande indústria de extração mineral e a produção sucroalcoeira em Goiás e provocam vulnerabilidades territoriais nas esferas econômica, social e ambiental. Por outro lado, são abordadas as práticas cotidianas que se estabelecem a partir da apropriação de técnicas do agroecossistema por camponeses em assentamentos no Mato Grosso do Sul, em oposição ao modelo operado pela agricultura capitalista, entendendo que nessas práticas de manejo está embutido o enfrentamento político no processo de constituição do Cerrado-Habitat em oposição ao Cerrado-Mercadoria.

As cidades também são objeto de discussão dos textos como o que aborda o processo de crescimento e desenvolvimento de Anápolis e a análise do impacto nela exercida pelo desenvolvimento da rede urbana de Goiânia e Brasília e suas regiões de influência. Outra cidade analisada é Uruaçu, nesse caso, sob o prisma das questões da mobilidade, da acessibilidade e das contradições dos processos e políticas de Planejamento urbano no país.

O conjunto das temáticas apresentadas apontam para uma visão multidisciplinar acerca do Estado de Goiás e de parte da região do Centro-Oeste brasileiro, oferecendo múltiplas possibilidades de leituras do campo social, cultural e econômico que emergem de pesquisas acadêmicas, muitas delas desenvolvidas no âmbito do mestrado acadêmico interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). A compreensão desse conjunto de temas, problemas e abordagens também assinala a importância das aproximações teóricas e metodológicas que resultam

da confluência de diferentes áreas engajadas nos estudos regionais e certamente traz relevante compreensão para as áreas envolvidas e pesquisas futuras.

Florianópolis, outubro de 2018.

**Mônica Martins da Silva**

(Universidade Federal de Santa Catarina)

## APRESENTAÇÃO

**A** Coleção **Tessituras do Cerrado** demonstra sua importância a partir de mais um volume, que pioneiramente é apresentado como e-book, resultado do **II Simpósio Nacional Saberes e Expressões Culturais no Cerrado: territórios e manifestações populares** (SINASEC), também uma ação do mestrado acadêmico interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

As linhas de Pesquisa do TECCER, e seus respectivos GT's a saber: I) DINÂMICAS TERRITORIAIS NO CERRADO: GT 1 – Território, Estado e Sociedade; GT 2 – Cidades, Sistemas e Habitar e II) SABERES E EXPRESSÕES CULTURAIS DO CERRADO: GT 3 – Saberes, Cultura e Meio Ambiente e GT 4 – Expressões Culturais e Estéticas do Cerrado foram os norteadores das contribuições apresentadas durante o II SINASEC e que foram indicadas para a composição da presente coletânea.

Dois outros projetos de pesquisa se somam à presente publicação: Artes e Saberes nas manifestações católicas populares, que contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (Fapeg), conforme Chamada Pública nº 005/2012 e Trajes festivos: vestimentas

nas festas goianas, que contou com apoio da Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Estadual de Goiás (PrP/UEG).

**Devoção, Arte e Território** foi o título escolhido para o e-book que reúne vários mestrandos e professores do TECCER a uma gama de pesquisadores de diversas outras Instituições de Ensino Superior e da Educação Básica, integrantes de múltiplos Grupos de Pesquisas que, com devoção e arte delimitam e ampliam novos territórios da reflexão a partir de distintas linhas temáticas, que abordam teorias e metodologias fundamentadas que visam difundir possibilidades diferentes de reflexões sobre a tríade que intitula a publicação.

A relevância da publicação de *Devoção, Arte e Território* pode ser percebida pelo esforço autoral dispensado a cada texto, tanto pelo objeto de reflexão quanto pelo alcance teórico, caráter inovador da contribuição, o que colabora em muito para a difusão, por meio da circulação do e-book, no meio acadêmico ou por outros territórios.

A organização de *Devoção, Arte e Território* conta com três eixos temáticos em que se aglutinam os textos, a saber:

A primeira parte, voltada à devoção, recebe o título de *Vivências religiosas e representações da cultura popular* e reúne sete capítulos que passeiam pelas paisagens do Cerrado e tangenciam as profusas religiosidades do povo goiano.

O eixo temático se abre com o texto: *Sob a cruz, um espaço de celebração: os negros no início do século XIX, em Goiás*, elaborado por Mariana de Sousa Bernardes e Eliézer Cardoso de Oliveira, quando o negro escravo passa a ser reposicionado como sujeito de suas ações, nas quais exerce uma margem de autonomia, inclusive nos ritos de fé. Discutindo a permanência de uma manifestação popular ao longo do tempo e as influências das atividades voltadas ao turismo na localidade: *A Folia do Divino Espírito Santo pelas ruas da cidade: manifestação religiosa em Pirenópolis*, de autoria de Maria Idelma Vieira D'Abadia e de João Guilherme da Trindade Curado. Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho e Mary Anne Vieira Silva abordam a *Devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá: espaço religioso e festivo*, Karine Monteiro da Silva em *A inserção de um novo*

*olhar: catolicismo oficial associado ao catolicismo popular – Trindade/GO* e possibilitam reflexões acerca do catolicismo oficial e popular em uma das festas goianas que mais atraem devotos.

Lusinaide Cordeiro de Sales Lima Marques e Haroldo Reimer apresentam discussões sobre a devoção em comunidades quilombolas em *O protestantismo nas comunidades tradicionais: transformação e tradição*. As tradições que compõem as paisagens festivas de Pirenópolis são abordadas por Aline Santana Lôbo e Tereza Caroline Lôbo no texto: *A banda de música Phoenix é festa*. Outra festa fecha a primeira parte, voltada à devoção, traz *O sabor italiano no cerrado: gastronomia e cultura de Nova Veneza/GO*, pela investigação da integração cultural de imigrantes italianos ao cerrado goiano proposta por Dilceli Trevizan Köhler e Maria de Fátima Oliveira.

*História, literatura e expressões artísticas no/do Cerrado* é a segunda parte e reúne as diversas artes em cinco capítulos. Pintura e literatura se unem pelas mãos de Sílvia Zeferina de Faria e Ademir Luiz da Silva no texto: *Tradição e preservacionismo na produção pictórica e literária de Octo Marques (1915-1988)*.

Em *O indígena e sua arte: os objetos indígenas além dos relatados da literatura*, Darlen Priscilla Santana Rodrigues e Poliene Soares dos Santos Bicalho discorrem sobre a arte indígena e as coleções por ela formadas ao longo dos séculos. Eliane Boroponepa Monzilar em *História Umutina: vivências e sustentabilidade*, refere-se sobre a vivência de jovens do Ensino Médio da Escola Indígena “Jula Paré” da Aldeia Umutina, município de Barra do Bugres, MT. Na perspectiva da integração da língua e cultura de indígenas às das redes sociais Rodrigo Guimarães Prudente Marquez Cotrim, apresenta: *Povos indígenas do Cerrado: media documentation da língua e cultura indígena Xerente (Jê) através da rede social facebook*.

Ewerton de Freitas Ignácio e Raphael Martins Ribeiro, autores de: *A representação da cidade na literatura goiana: uma leitura de Hoje está um dia morto*, de André de Leones buscam caracterizar a influência exercida pela cidade de Sylvania sobre seus habitantes, interperando o urbano como ente histórico e social, encerra a segunda parte, voltada à arte.

Por fim, *A grande indústria da extração mineral em Goiás: rigidez locacional e vulnerabilidade territorial*, autoria de Hamilton Matos Cardoso Júnior e Divina Aparecida Leonel Lunas abre os estudos, também em cinco capítulos, sobre território na terceira e última parte, denominada: ***Planejamento territorial, práticas urbanísticas e impactos socioambientais***.

Joana D'arc Bardella Castro, Mário Cesar Gomes de Castro e Jessica Rodrigues de Lima refletem sobre: *Os reflexos socioeconômicos da expansão canavieira entre municípios goianos*, uma discussão da questão agrária atual, que tem como desafio o agravamento de problemas no campo, com a aquisição de terras para a monocultura canavieira, bem como graves consequências sociais, econômicas e ambientais. Ivan de Sousa Soares buscou enveredar-se pelo debate sobre a produção do espaço agrário sul-mato-grossense, de modo a dar visibilidade às lutas de classes travadas no seio do latifúndio moderno, com o texto: *De cerrado-mercadoria ao cerrado-habitat: o território camponês em Nioaque-MS*.

Fernanda Antônia Fontes Mendonça, Évelyn Cristiane Moreira Soares e Simone Borges Camargo Oliveira realizam a *Análise da rede urbana formada pelas cidades de Goiânia-Anápolis-Brasília com foco na colaboração da cidade de Anápolis*.

Rossvelt José Santos e Eleusa Maria Leão proporcionam em *Mobilidade e acessibilidade nas pequenas cidades: os desencontros do planejamento urbano em Uruaçu- GO*, um debate necessário às cidades brasileiras, em especial as pequenas.

Esperamos que a leitura de *Devoção, Arte e Território* contribua para melhor compreensão acerca das religiosidades, das artes e das territorialidades.

Anápolis, maio de 2019.

**João Guilherme da Trindade Curado**  
**Maria Idelma Vieira D'Abadia**  
**Mary Anne Vieira Silva**  
 Organizadores

# Parte I

Vivências

religiosas

e representações  
da cultura popular



1.

## **Sob a cruz, um espaço de celebração: os negros no início do século XIX, em Goiás**

Mariana de Sousa Bernardes  
Elíezer Cardoso de Oliveira

**H**á uma vertente de leitura que valoriza as manifestações de autonomia dos escravos como atos de resistência diante do regime colonial. No entanto, existem zonas de transição de representações e signos cambiantes entre as culturas distintas, europeia e africana, cuja apreensão demanda outras perspectivas. A resistência, tácita ou expressa, se coloca insuficiente enquanto conceito nesses momentos históricos. Dentro da temática religiosa, na obra *Hibridismo Cultural* de Peter Burke, cita o cristianismo das primeiras gerações de escravos africanos no Brasil guardavam veladamente associações com entidades religiosas de tradição africana. Uma conversão de Xangô em Santa Bárbara seria um mecanismo de resistência silente (2013, p. 67). Já a manutenção dos rituais de oferenda aos orixás seria uma resistência expressa por gerar enfrentamento imediato às autoridades eclesiásticas.

Porém, as relações culturais não se dão por vias de mão única. Ou seja, não é possível uma dominação cultural sobre demais, sem que a primeira também não seja afetada por aquelas que deseja sufocar. Portanto, dentre a terminologia levantada por Burke, o termo tradução serve para entender as interações presentes nos relatos de Pohl sobre as práticas religiosas em Goiás no início do século XIX. Isso porque o conceito valoriza a ação dos grupos em se apropriar do que lhes é estrangeiro, ou seja,

empregar estratégias conscientes (2013, p. 58). Diferentemente, por exemplo, do termo sincretismo que destaca a “mistura” resultante de trocas deliberadas e não o processo construído pelos indivíduos. Burke ressalta que a metáfora do traduzir, originária da linguística e aplicada primeiramente aos estudos antropológicos, descreve melhor a produção de novas formas a partir de matrizes culturais distintas, perfeitamente útil aos historiadores da cultura em traduzir o passado.

O contexto original para o surgimento desta metáfora foi o problema prático de como traduzir termos-chave usados pelos povos sendo estudados quando não havia termos equivalentes a eles nas línguas faladas pelos antropólogos. Como os historiadores enfrentam um problema semelhante, era mesmo de se esperar que alguns deles se sentiriam atraídos para esta ideia (BURKE, 2013, p. 56).

Apesar das vantagens, Burke avisa aos historiadores sobre os riscos de prejudicar a pesquisa ao fazer uma abordagem parcial indicando tradução incorreta ou mesmo como definir os critérios que a sustente. Exige-se um trabalho minucioso em pesar os pontos de vista divergentes entre doadores, os quais caracterizam os indivíduos da cultura, cujos itens foram apropriados – e receptores, que os ajustam ao novo contexto. Para o autor, as questões mais frutíferas configuram os aspectos intraduzíveis ou que mais resistem ao método, além de considerar quais dados se perdem no processo de tradução. Ao levantar de tais perguntas, o historiador cultural inglês se aproxima bastante dos ensaios culturais de Vilém Flusser<sup>1</sup>.

O filósofo tcheco trabalhou o conceito de tradução, não apenas de maneira teórica, mas prática quanto a sua forma de produção intelectual. Como poliglota e espécie de nômade, sempre em transição geográfica e linguística, pois cada texto reescrevia em quatro idiomas diferentes (inglês, francês, alemão e português). E, também não reconhecia

---

1 Nascido em 1920, Praga; fugiu do nazismo vindo para o Brasil em 1939 com a namorada Edith. Lecionava nas universidades públicas e privadas de São Paulo sobre teoria da comunicação e escrevia também para os maiores jornais da capital paulista. Em 1972, sob regime ditatorial, retornou para a Europa com a esposa e desenvolveu uma carreira internacional com mais de 30 publicações em diversos idiomas. Faleceu num acidente de carro em 1991. Dados biográficos extraídos do livro *Vilém Flusser: uma introdução*, 2008.

fronteiras disciplinares, seus ensaios perpassavam os campos da filosofia, história, comunicação e mídias. Alguns apontam Flusser como um autor precoce dos estudos culturais, porém ele mesmo justifica a adoção do traduzir não por questões objetivas, mas “desde o meu nascimento fui jogado dentro de uma situação bilinguística e uma das condições que o ambiente me impôs foi a de traduzir. [...] Logo, tenho sempre traduzido naturalmente” (FLUSSER *apud* GULDIN, 2008, p. 59). O que se encontra em paralelo à citação de Steiner, que Burke destaca “no interior de um idioma ou entre idiomas, comunicação humana é o mesmo que tradução” (2013, p. 57).

Portanto, no campo religioso se identifica processos de tradução entre os grupos denominados genericamente de brancos e negros. Aspectos que favorecem determinadas reações subclassificadas por Burke em aceitação, rejeição, segregação e adaptação. Esse estudo verticalizado configura um exercício de instrumentalização conceitual que tangencia o corpus de um projeto de pesquisa em andamento na temática da História Colonial.

O texto divide-se em dois tópicos nos quais são apontadas categorias de análise para as circunstâncias históricas: o medo presente nas relações escravagistas e o barroco que influencia a estética e os hábitos religiosos dos indivíduos pertencentes ao período. Ambas corroboram para a ideia dos rituais de fé como espaço de autonomia para negros.

## **Escravos e senhores cativos do medo**

O projeto de implantar uma sociedade civilizada nos moldes de um “novo Portugal” foi exposto no final do século XVIII, pelos manuscritos de D. Rodrigo de S. Coutinho, ministro da Marinha e Ultramar de Portugal. Para Ledonias Garcia, o objetivo era promover uma reforma político-administrativa no governo integrando Metrópole e colônias mais no sentido horizontal do que na relação hierárquica de um território sobre outro. A unidade conferia uma aposta mais promissora à sobrevivência da nação imperial lusitana num cenário de desenvolvimento plural de estados modernos no continente europeu.

Convém que nossa coroa abrace para a conservação de seus tão vastos domínios, particularmente dos da América, que fazem propriamente a base da grandeza do nosso augusto trono. [...] Portugal não é a melhor parte da monarquia, nem a mais essencial (AURELLI, 1943, p. 9-10 *apud* GARCIA, 2010, p. 30).

No começo dos setecentos quando fora “descoberto” o ouro em Goiás, não se conjecturava tais ideias, embora o Império tenha enxergado naquela região o ponto de avanço para além do Tratado de Tordesilhas. Não que a mera expansão territorial fosse valiosa por si, mas pelas relações comerciais advindas da exploração aurífera. Após o estabelecimento de povoados na região do Mato Grosso, Vila Boa deixou de ser um ponto de fronteira e passou a uma condição intermediária, sem força econômica ou política no cenário colonial com o desgaste das minas. Se para a administração isso configurava um desafio ao projeto civilizador da capitania, outro estava dentro das casas, pelos quintais e a se sentar na soleira da porta: o escravo.

De acordo com o sociólogo Eliézer Cardoso Oliveira, muitos são os problemas identificáveis nos termos que descrevem a relação de segmentos sociais opostos como *elite* ou *classe* no contexto de Goiás colonial. O autor, por meio das leituras de Norbet Elias e John Scotson, utilizou as categorias de *estabelecidos/outsidere*s para caracterizar as relações sociais conflituosas entre grupos culturais diversos. Os estabelecidos seriam o segmento de brancos descendentes de portugueses ou paulistas, cristãos e proprietários de terras que se percebiam superiores aos *outsidere*s, os quais englobavam “todo o resto” não enquadrado na primeira divisão: negros escravos ou forros, indígenas e mestiços.

No embate entre esses diferentes segmentos, os estabelecidos precisavam estar coesos e firmes de suas convicções, além de demonstrá-las claramente na sua posição de comando, principalmente, em relação aos negros, sem os quais não conseguiriam efetivar o projeto colonizador do cerrado (exploração aurífera e agropecuária, construções urbanas, defesa do território, etc.). Da parte dos *outsidere*s, a garantia da subsistência em terra estrangeira conduzida em sistema de vigilância e punição, levava alguns assimilarem o desprezo recebido. O que significava a aceitação do discurso dos senhores proprietários

de serem serviçais rapidamente substituíveis, o esvaziamento de qualquer perspectiva sob a constante ameaça de diversos castigos, tendo ao máximo a oportunidade de alcançar a alforria ou a fuga, no caso da segunda havia sempre o medo de ser recapturado.

Dessa forma, ocorria a internalização do medo sob a forma de autocontrole e submissão. A obediência se colocava necessária à sobrevivência ou obtenção de pequenas vantagens, porém, a ansiedade desencadeada pelo medo consumia e saltava as vistas em revoltas de pequenas ou grandes proporções. Destaca-se um trecho de *Economia e Escravidão de Goiás* de Sales sobre a variedade de confrontos.

Embora aparentemente submisso, o negro rebelava-se contra o cativo, solapando em silêncio os recursos do patrão, através do trabalho lento, dos roubos e fugas para os quilombos. Medidas repressivas revidavam a essa revolta, conforme se nota no Regimento feito aos capitães do Mato e Sargentos-Mores de toda a Capitania em 1733, para atalhar os prejuízos causados pela fuga dos negros (SALES, 1993, p. 310).

Denota-se que, talvez, venha desse contexto de cotidianos descontentamentos dos senhores mediante a má qualidade ou prejuízo nalgum serviço realizado por seus escravos, o aviso, infelizmente ainda contemporâneo e de carga racista: “faz serviço bem-feito e não de preto”. Se os cativos vivam sobre pressão de receber agressões psicológicas ou físicas que chegavam à mutilação ou morte, os senhores também eram cativos do medo. Pressionados por um sistema que exigia violência para manter a ordem e ainda estado de alerta a qualquer movimentação suspeita por parte dos escravos, os estabelecidos viviam sob uma grave situação de desgaste mental.

Dados que servem para reforçar esse pavor são as contagens populacionais, porque os estabelecidos nessas terras eram minoria. Oliveira (2015, p. 6) ao apresentar o quadro demográfico de Pilar em 1783, dividido entre brancos, escravos, forros e pardos, conclui “uma situação demográfica amplamente desfavorável aos brancos, com um contingente de apenas 2,2% da população.” E, Sales coloca que “entre 1736 e 1804 o sul e o norte da capitania cresceram em 51% o seu número de escravos” (1993, p. 319). Isso considerando os fluxos migratórios entre as minas,

cuja distribuição dos negros pelo território goiano seguia a sua demanda e, logo a formação de lavouras de subsistência. Sales afirma que o primeiro comboio oficial de escravos chegou em Goiás data de 1752, porém nos documentos não consta o montante de indivíduos, pois a sonegação de impostos de capitação levava a ocultar os registros. “Em 1773, Dom José de Almeida Vasconcelos, lamentando a falta de escravos, mostrava as dificuldades de substituir os que morriam, pois sua resistência era limitada em anos, pelo acúmulo de trabalho que suportavam, sem que outras opções os favorecessem” (SALES, 1993, p. 313).

Visto que, o abastecimento nunca era suficiente pela quantidade de trabalho a ser realizado nas minas, ainda mais por ser uma atividade especializada que exigia certos conhecimentos para o início imediato da exploração aurífera ao localizar os veios. Assim, os escravos eram mais caros aos senhores do interior do que no litoral. A aquisição era feita a crédito na maioria das vezes e, quando os senhores se endividavam os usavam para pagamento. Embora Sales alerte para a prática de desvalorização dos valores de cada escravo, o preço de um mancipio em Vila Boa era altíssimo. “A partir dos anos cinquenta e até 1775 os preços atingem os maiores lances. Em 1779 um escravo, oficial de carpinteiro, foi arrematado em Vila Boa por 300\$000 e um escravo mina, em 1775, por 330\$000” (SALES, 1993, p. 324). Apesar do valor elevado muitos senhores não zelavam de seus escravos, o governador Luiz da Cunha Menezes chegou a culpar as fugas dos escravos pela negligência com que os senhores os tratavam, por exemplo, ao deixá-los sem roupas que os cobrisse com decência.

Se o negro do ambiente doméstico causava desconfiança, ante a possibilidade de agredir seu dono pelos maus tratos recebidos, aqueles que se encontravam nos quilombos tiravam o sono das autoridades da Capitania. Os esforços dos representantes da Coroa em controlar os muitos quilombos espalhados ao redor dos arraiais eram escassos e insuficientes para oferecer segurança aos habitantes dos povoados.

Na época do governo de Luís da Cunha Menezes (1778-1783), havia vários quilombos espalhados por Goiás. Diante disso, o governador solicitou ao secretário da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro,

o envio de armamento extra, pois estava “sofrendo uma hostilíssima guerra, não só das muitas Nações Silvestres, que habitavam nos seus bosques; mas ainda a hum grande número de pretos calhambolas aqui-lombados, em quilombos, que não se podem destruir (LOIOLA, 2009, p. 59).

Apesar das estratégias de repressão sobre os *outsiders*, estes encontraram na religião uma brecha para escapar a dura realidade e formar um espaço de relativa liberdade e exercício de identidades. Na breve descrição a seguir, há o vestígio das religiosidades de matriz africana que remanesceram e proporcionaram conforto e momentos de êxito pessoal àqueles que viviam no rebaixamento moral da mentalidade vigente. Nas memórias do viajante Pohl, há o relato de quando ele perdera a já combalida fleuma austríaca sob as fortes chuvas tropicais, ao perceber o roubo de dois de seus animais de carga. Apesar do momento de ira, sorriu ao ver seu guia, um negro livre, praticar um encantamento, que se poderia chamar na atualidade de mandinga, para retorno de bens perdidos.

Com toda paixão de sua raça, os olhos cintilantes de furor, murmurando uma fórmula de encantamento, ele deu nós numa corda e dependurou-a sobre o fogo. Depois partiu em busca dos animais e teve a sorte de descobri-los e trazê-los, com triunfo da superstição, compreende-se, pois estava convencido da infalibilidade de sua magia (POHL, 1976, p. 109).

Essa demonstração de contato com o sobrenatural por parte do guia negro de Pohl aponta a coexistência de outras práticas ante uma hegemonia católica de cunho oficial nessas terras. Também revelou o viés supersticioso que o *estabelecido* viajante lançava sobre o *outro* ao tomar conhecimento de sua crença, o sorriso de superioridade de Pohl demonstra a sua avaliação de ingenuidade e ignorância ante à satisfação do negro em obter sucesso no empreendimento de seu ritual mágico que possibilitou encontrar os animais perdidos. A partir da leitura de Burke, sobre as variedades de reações aos encontros culturais, este exemplo compõe o quadro da rejeição, pois o sorriso de Pohl e a própria forma narrativa do fato passado descarta a cultura do negro. O que estava à margem das convicções iluministas e cristãs era taxado de não civilizado a ser combatido. As demonstrações de religiosidades africanas despertavam a atenção dos olhos vigi-

lantes de autoridades locais. Daí a necessidade de ocultar práticas e adaptar aos costumes católicos. Para Burke marca o início das formas originais de manifestação de fé por síntese de matrizes diferentes. A adoção do catolicismo por escravos proporcionava além de uma unidade, entre os originários de diferentes tribos africanas e posteriormente aos seus descendentes, um espaço conquistado para a tradução do catolicismo barroco neste contexto histórico.

## **Escravos e senhores: uma farsa religiosa de breve liberdade**

A palavra farsa aqui não caracteriza o sentido de embuste, mas sim o aspecto teatral de peça burlesca plena de extravagâncias. Quando estive no arraial de Traíras, um dos mais ricos do norte da capitania, Pohl fez um importante relato sobre uma festa de negros livres em homenagem à Santa Efigênia, cuja origem africana despertava adoração dos escravos e forros. Esta festa apresenta um momento de protagonismo do negro no teatro da sociedade colonial.

Na tarde do mesmo dia, vários negros, vestidos de uniformes portugueses, a cavalo (ornados os animais de campainha e fitas), primeiramente galoparam um pouco pelas ruas e depois dirigiram-se à igreja. Lá receberam uma bandeira com a imagem da sua Santa e içaram-na num alto mastro [...] Sob o continuo rufar de tambores, disparos de espingardas ressoar de vários instrumentos nativos do Congo, além de outros sons, seguem os participantes para a casa do imperador, onde um negro grita continuamente “Bambi” e o coro em unísono responde “Domina”, o que significa: o rei tudo governa (1976, p. 203).

O tempo festivo permitia aos negros as concessões para utilizar do vestuário da elite branca portuguesa, comprar pólvora para disparos de salvas, percorrer as ruas do povoado em grupos a cavalo e ainda serem recebidos a cada porta que batiam para desejar boa festa. Embora, passada a festa continuavam na condição de estrato inferior dentro da sociedade colonial, cujo espaço social tão demarcado se reproduzia dentro das igrejas. Nem todos podiam se sentar ou mesmo aproximar do altar no decorrer do ano litúrgico, José Luiz de Castro aponta que “Essa distribuição de lugares revela uma situação de separação, discri-

minação, de fronteiras que ninguém ultrapassa. O homem não vai para o recinto central (das mulheres), o pobre não entra nos recintos laterais, o leigo não penetra no recinto clerical” (2006, p. 157).

Divisão que se perpetuava após a morte, em suas memórias Pohl se surpreende com o fato de ainda se enterrarem os mortos dentro das igrejas goianas. Os mais distintos eram enterrados próximo ao altar, outros irmãos que pagassem rigorosamente as anuidades e serviços eclesiásticos poderiam repousar eternamente ao longo do corredor central. Já os negros, que conseguissem juntar em vida recursos suficientes para adquirir um pedacinho de chão na porta de entrada e pagar missas póstumas, vislumbravam a salvação da alma. Assim, participavam das irmandades que lhes ofereciam esse auxílio visto que, figuravam na capitania o papel de caridade onde as ordens religiosas eram proibidas.

Nessa conjuntura a oportunidade de participar de uma celebração, onde ver e ser visto era de suma importância como escape ao corpo reprimido nos afazeres brutos e monótonos. As festas católicas proporcionavam o alívio de novas sensações como enfeitar os cavalos e a si mesmo, decorar a capela e provar outros sabores à mesa. Claro que, tudo sob a vigilância das autoridades políticas e eclesiásticas que atuavam inclusive dentro das irmandades compostas por pretos forros ou cativos ocupando os cargos de escrivão e tesoureiro restritos aos brancos “probos”. De forma que, os *estabelecidos* compreenderam nesses intervalos uma chance de extravasar as vontades dos *outsiders* para que os mesmos conservassem laços de obediência depois de vivenciarem alguns momentos de prazer e beleza. Pode-se colocar que num primeiro momento, existe uma aceitação de que o outro se vista de indumentárias típicas do grupo estabelecido. Como a identidade é definida por contraste segundo Burke, os signos de um grupo servem não tanto para identificar os iguais, mas, principalmente, para destacar os diferentes.

A aparente harmonia entre os estabelecidos/outsiders esconde a desarmonia social, que apesar de confuso paradoxo, Burke coloca como o que se interpreta atualmente como herança comum, antes cada grupo percebia como seu elemento legítimo. Essa resposta pode satisfazer o caso goiano quanto aos espaços religiosos, porque cientes das diferenças

os negros apropriaram de elementos europeus (uniformes, fitas, bandeirolas) como dados de competição para pôr em suspensão a inferioridade imposta. Aos brancos radicalizar os limites, seria arriscar motins e revoltas caso proibissem o desejo do outro de se expressar, mesmo que no local de domínio dos estabelecidos: a igreja. Entretanto, a igreja também passa a ser o local do outro quando as suas tradições africanas sofrem fragmentação ou camuflam ao ponto de buscarem os santos que lhe gerassem empatia e não mais os orixás que perderem elos dentre alguns descendentes.

A complexidade das relações envolve a aceitação e, ao mesmo tempo a segregação nos espaços sociais. Embora, a sociedade colonial tivesse sua mobilidade entre os estratos superiores e inferiores, cabia “manter parte dele livre de contaminação” (BURKE, 2013, p. 88). Dessa maneira, conservavam cargos administrativos apenas aos brancos, uniões inter-raciais como ilegítimas, filhos bastardos e lugares marcados na área sagrada, dentre alguns exemplos. Essas eram as estratégias dos estabelecidos em traçar linhas divisórias que, na impossibilidade de defender seu território inteiro, salvaria uma parte ao ceder outras para os *outsiders*. No caso, a liberdade de celebrar sua devoção.

Às vezes, a diversão de tocar instrumentos de percussão típicos da cultura africana gerava represálias dos visitantes que os ameaçavam de excomunhão por paganismo ao realizarem batuques “semelhantes àqueles que a Gentilidade fazia aos seus falsos deuses” (LOIOLA, 2009, p. 66). Entretanto, para realizar o cortejo do imperador seguido de cavaleiros, príncipe e princesa necessitavam de música. Aliás, além da música com alguns instrumentos africanos, haveria muito barulho pela noite como foi avisado de antemão o viajante curioso.

Ao troar dos tambores e ao desagradável som de outros instrumentos, vários bandos de negros percorreram as ruas das 11 horas ao amanhecer. A gritaria e o contínuo disparar de morteiros e espingardas mais aumentavam a bulha que era verdadeiramente ensurdecadora. Em todas as casas queimavam-se fogos de artifício que ardiam no ar. Mais tarde, ainda por cima, os brancos e mulatos entraram na festa, somando-se ao barulho dos negros o som dos instrumentos europeus. Ai tudo se misturou numa

algazarra caótica e indescritível. Até respiramos melhor quando o sol saiu e o barulho cessou (1976, p. 204).

Excetuando, o exagero de Pohl que tanto o critica nos portugueses pela mania de hipérbolos (1976, p. 89) a festa dos negros competia com outros festejos organizados pela parte branca da sociedade. Segmento que, diante da balburdia não perdera a oportunidade de se misturar e aproveitar o momento de festa. O que traduz que, nem só de exploração, vigilância e miséria seguia a vida no período colonial, como alguns autores mais aguerridos ao tema escravagista preferem ver. Pohl ainda destaca as posturas corporais de danças africanas nas ruas e também na encenação dentro da igreja. O que coloca em evidência o signo da teatralidade que rege o período Barroco. A estimulação dos sentidos e a propagação das etiquetas e modas da corte também são pontos comuns que negros assimilavam ao campo religioso. Pohl fez a narrativa desse ritual que tinha por objetivo último a salvação da alma, mas permitia ao corpo desfrutar de todas as delícias na Casa de Deus.

Dentro da igreja, cantavam e rezavam. A “imperatriz” teve a gentileza de oferecer-me um prato de frutas em conserva [...] Depois apareciam o príncipe negro e a princesa da festa, ele com uniforme português, ela em longo vestido branco e – o que dava um aspecto bastante bizarro – com os cabelos bem empoados. Estava quase inteiramente coberta de joias. [...] levantou-se o monarca negro e ordenou em voz alta que se comesse, com cantos e danças, a festa de Santa Ifigênia. Neste momento surgiu um negro que representava o papel de general, e gritou com muita ênfase e com olhar feroz, que observara a distância um estrangeiro suspeito (POHL, p. 203-204).

A bizarria no penteado da princesa deu-se por encontrar no sertão de Goiás em descompasso com a moda pós-revolução francesa, parâmetro de avaliação estético de Pohl, que permaneceu no Brasil entre 1817 e 1821. Ainda com alguma referência tardia do Rococó francês nas vestimentas e penteados quando se usava generosas camadas de pó-de-arroz sobre os cabelos, então empoados e brancos, estruturados em até um metro de altura com arames, esponjas e mechas artificiais configurando um fabuloso criatório de piolhos. Não há dados históricos que revelem uma provável fonte visual para composição, pois não consta na historio-

grafia goiana circulação comercial de livros ou gravuras importadas. Talvez, uma transmissão oral de concepções estéticas num território isolado conservou um atraso nesse mínimo e delicado aspecto. Outro detalhe além da exibição de cantos e danças no interior da igreja foi a de degustação de doces que escaparam ao rigor dos párocos, talvez ocupados em incensar as “altas personalidades” que estavam à frente do altar.

Segundo Pohl, as apropriações realizadas pelos negros como a princesa empoada e o general de olhar feroz, denunciaram o próprio ridículo e demonstraram melhor o conceito de imitação. Provavelmente, a princesa negra mesmo coberta de joias e pó de arroz, não consegue ocultar sua condição original. Apesar de receptiva às informações do que seria considerado bonito e elegante aos europeus, não possui qualquer vivência com tais objetos o que torna sua artificialidade berrante. As joias e a notoriedade da moça em ser princesa da festa não impediram de que Pohl continuasse a vê-la como uma negra.

O testemunho dos hábitos sociais, mesmo sob o ponto de vista de um austríaco, revelou esforços do espírito missionário português de instaurar um reino católico nas Américas e seu relato corrobora a crítica que Buarque de Holanda faz em *Raízes do Brasil* à cordialidade do brasileiro manifesta no campo religioso. Quando passa pela tangente ao evitar um contato mais profundo com o rigor da fé que exorta a mudança de comportamento, controle das vontades e atenção para fugir aos pecados por palavras, atos e pensamentos conforme a doutrina cristã: “uma religiosidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e a pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto” (2015, p. 180). Em complemento a ideia da supremacia do catolicismo, Buarque aponta que esse tendeu a ser muito mais próximo das práticas místicas de indígenas e africanos, através de seus ritos mais teatrais com músicas, imagens e cores, enfim a dramaticidade dos sentidos do que apenas o Verbo abstraído de uma forma palpável oferecido pelos protestantes holandeses, por exemplo, que não vingou nas terras do litoral nordestino onde estiveram. As manifestações religiosas no Brasil não se sustentavam apenas com o verbo era necessário muito mais para garantir senão a conversão total ao menos um encantamento pela igreja. Os missionários católicos rapidamente

perceberam e adicionaram elementos visuais e sonoros nas missas. Aos negros era obrigatório o batismo ao aportar no Brasil. O que já lançava um primeiro contato, ainda que nem sempre cumprido pelos senhores de minas e engenhos.

Portanto, as festas constituíam o ponto mais alto das manifestações de liberdade e também da cultura africana sob o véu dos símbolos católicos. Para Pohl, a festa ruidosa dos negros era a chance de recordar elementos de seu passado. “Os negros são grandes apreciadores desta festa, em que se exibem com grande ostentação, e não se poderia ferir e ofender mais esta população do que não lhes permitindo essa comemoração, que a tantos respeitos lhes recorda a pátria” (1976, p. 205). Apesar de tecer inúmeras críticas aos comportamentos e representações durante o evento, sabe bem o naturalista austríaco da necessidade de válvulas para aliviar a pressão de uma sociedade estratificada e violenta isolada no sertão.

Pois, através das irmandades os negros encontraram uma oportunidade de se apoiarem num abrigo das ofensas escravagistas mesmo após a morte quando ocorria aos proprietários simplesmente abandonarem os corpos ao ataque de animais ou em covas rasas no mato, “as irmandades, especialmente as de pretos, no cotidiano, cuidavam dos confrades garantindo-lhes enterros dignos” (2009, p. 65). Contudo, Loiola afirma que na luta por dignidade e salvação das almas no cumprimento dos sacramentos funerários, os negros confrontavam com os clérigos e suas altas taxas para missas, velas etc. muito além das capacidades financeiras, principalmente dos escravos que ainda obstinavam a compra de suas alforrias.

As taxas pagas no momento de se associar e as anuidades podem explicar o pequeno número de escravos associados a irmandades. Nem sempre era possível pagar as oitavas de ouro destinadas aos sufrágios pelo bem da alma e do corpo. Entretanto, essa não é a única explicação. O pequeno número de escravos nas irmandades pode estar relacionado o fato de os senhores deixarem apenas os domingos e dias santos livres para os escravos cuidarem do próprio sustento (LOIOLA, 2009, p. 75).

A despeito da ideia de que as trocas culturais sejam reflexos de ambientes abertos e solidários, os conflitos inerentes ao sistema escla-

vista e à sociedade colonial provocaram ao menos nos artefatos e obras de fé a sua sublimação. Não deixa de ser interessante perceber que Pohl, depois de percorrer diferentes arraiais em Goiás, tenha notado que das igrejas mais admiráveis três fossem pertencentes às irmandades dos pretos consagrados a N. S. do Rosário, respectivamente em Vila Boa, Traíras e Natividade.

uma das melhores igrejas é ainda a da Boa Morte, construída em 1799 no local onde esteve a casa do descobridor de Goiás, pertencente aos mulattos; depois a N.S. do Rosário, com duas torres construída pelos negros livres” (1976, p. 141). “A igreja mais bem conservada é a capela de N.S. do Rosário, pertencente aos negros livres” (p. 193). “Uma terceira capela a de N.S. do Rosário dos Pretos superaria a todos os demais templos da Capitania se fosse terminada (POHL, 1976, p. 271).

Infelizmente, a capela de Natividade dotada de “grandiosa planta” jamais foi terminada e ruíram as partes do edifício que os negros já haviam feito por falta de recursos, após a queda da produção de ouro. E, também não aceitaram ajuda dos demais moradores do arraial, o que Pohl lamentou por considerar um orgulho egoísta em detrimento de todos que poderiam usufruir da capela. Quanto a igreja da Boa Morte também elogiada pelo viajante, sua construção não foi iniciada pela Irmandade dos Homens Pardos Crioulos de São Benedito. A igreja pertencia a uma irmandade militar consagrada a Santo Antônio de Pádua, conforme Gustavo Coelho, a Coroa portuguesa havia proibido a construção de novas capelas por regimentos militares. Consequentemente, a obra ficou inacabada sem maiores detalhes na documentação do que já havia estruturado ao ser doada à irmandade dos pardos. Sua localização importante em Vila Boa destaca o autor como a única de fachada “com características e elementos da arquitetura barroca, voltada para o largo do Palácio” (COELHO, 1997, p. 142).

O que se passou ao barroco no Brasil trazido pelos portugueses, na definição de Flusser ajuda a pensar o conceito de adaptação de Burke.

A essência do barroco pode ser visualizada como eclipse cujos dois focos são a “natureza” e a “razão” num sentido muito específico (a saber: natureza enquanto mecanismo e razão enquanto racionalismo). Tal essência

se manifesta nas ciências da natureza como cosmovisão mecanicista, na política como sistemas racionais, por exemplo: absolutismo, na teologia como misticismo racionalizante, na música a composição exata, na pintura a tensão entre luz e sombra, na escultura e arquitetura como elipse, espiral e labirinto exatamente calculado, e no teatro como gesto amplo, redondo, bem estudado. Esta última manifestação, a teatral que cria a ilusão de grandiosidade (1998, p. 80-81).

Contudo, após a breve descrição, o autor coloca que nada além da elipse e do espiral está disponível na cidade barroca de Ouro Preto se visitada pelo nativo de Praga, ele mesmo em questão, pois a capital da Tchecoslováquia é também de arquitetura barroca. O filósofo tcheco compara os profetas de Aleijadinho às estatuas de Bernini como garotos a jogar futebol ante os mestres de xadrez. Porém, a ingenuidade mineira que pode arrancar risos do turista europeu diante a sofisticada técnica de sua terra natal perde sentido quando, o barroco mineiro subverteu o europeu. Na cultura-fonte, se esculpiu de maneira tão racional sobre o mármore ao informa-lo de complexos detalhes a fim de iludir o homem barroco de sua pretensa fé, já perdida num mundo racionalista. Na cultura-alvo a pedra sabão foi informada pela síntese expressiva e artesanal das culturas portuguesa e africana na ilusão de representar uma técnica refinada aos clientes clérigos dos artesãos locais. No entanto, o excesso de santidades pintadas no forro da igreja denuncia uma fé genuína. Perdidos entre conflitos nessa terra tropical o desejo de se apoiar em algo encontra no sagrado uma base.

Definirei o que são as igrejas do barroco mineiro da seguinte maneira: são obras de mentalidades ingênuas que copiam obras de mentalidades decadentes que, por sua vez, procuram a ilusão da ingenuidade. As igrejas mineiras são monumentos que festejam uma ingenuidade autêntica com uma técnica inautêntica que lhes é estranha. São aparentemente pecaminosas, mas fundamentalmente puras. Os pecados do espírito que fizeram do barroco o estilo diabólico que é, não podem ser nem imaginados, e muito menos praticados, pelos artistas mineiros. O que estes artistas fazem é copiar, ingenuamente, os truques diabólicos do barroco europeu, sem talvez desconfiar da sua infernalidade. O resultado é este: igrejas aparentemente pecaminosas e corruptas, mas na realidade pias e castas. E isto deixa o intelecto profundamente perturbado. Porque prova a limitação do intelecto. O barroco mineiro prova que o intelecto é

apenas leve verniz, mesmo quando mascarado em alma, e que a verdadeira alma pode reduzi-lo ao ridículo e ao absurdo. O barroco mineiro prova o ridículo e o absurdo do barroco europeu (FLUSSER, *Jornal do Comércio*, 1966).

O ápice da assimilação cultural ocorre no Brasil, nisso o barroco daqui é original conforme Flusser. Embora, a abordagem seja sobre o barroco mineiro, adequa-se perfeitamente ao entendimento de produção dos elementos barrocos em Goiás, pois o processo de síntese cultural entre brancos e negros é o mesmo, guardadas as variáveis locais que não serão aprofundadas neste artigo. O que importa dizer é que Flusser concebe o barroco no Brasil não como imitação do europeu. Em razão de ser impossível traduzir a complexidade das esculturas em mármore, dos elementos profusos minimamente calculados para o Brasil pela ausência de mestres e materiais que tivessem a mesma vivência de teatralização da fé.

O que ocorreu foi uma adaptação de tomar os estilos profusos do barroco e aplicá-los segundo os materiais locais madeira, pedra, argila. A capacidade de lidar com esses é diferente e, no entanto, ao tentar reproduzir os elementos barrocos surge uma fé genuína dos artistas em sua maioria, pardos ou negros que aprenderam o ofício sem qualquer escola de belas artes e buscavam no campo religioso um amparo às suas próprias dificuldades de sobrevivência na colônia. Tal qual os demais negros e mulatos que festejavam em Traíras sua devoção tocado os seus instrumentos africanos. Portanto, as igrejas mineiras e goianas não teatralizam a fé como na Europa, antes buscam de fato uma força superior em todos os símbolos visuais e sonoros. Como na mistura de santos com orixás não importa tanto qual figura estaria representada e sim a presença de uma entidade sagrada. Portanto, esse exercício de mão dupla que Flusser desenvolve, Burke defende também com outra terminologia. “A adaptação cultural pode ser analisada como movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma que se encaixe em seu novo ambiente” (2013, p. 91).

Por fim, Pohl indica os processos de síntese linguística que modificaram o idioma de Portugal dando-lhe identidade própria, sob sua

crítica obviamente negativa se observa um fato que levado por anos enriqueceu a língua. Aspecto valorizado posteriormente por Flusser quanto às formas de a língua construir realidades diversas. “A representação era toda em versos portugueses muito medíocres de mistura com inúmeras palavras africanas. Do espírito de Camões nada se encontra nessa poesia” (1976, p. 205). A cena que se passou na casa do imperador em comemoração à Santa Efigênia demonstra, além de uma liberdade dos negros em exporem suas formas de expressão idiomática, um processo de tradução cultural ao adaptar o português antigo à compreensão dos africanos e seus descendentes em nova realidade, uma capitania no interior das terras brasileiras.

Assim, os ritos católicos inseridos na sociedade colonial goiana foram reformulados pelos negros e demandaram do segmento *estabelecido* o seu reposicionamento mediante os *outsiders* no território sagrado e em tudo que lhe implica: música, dança, encenação, língua etc. Como Pohl observou, na madrugada da festa brancos e negros saíram as ruas, sem a ousadia dos *outsiders* em extravasar as possibilidades do evento como pretexto para protagonizarem suas características culturais diante os *estabelecidos* e estes as incorporaram ao fim participando ativamente das homenagens à santa negra.

## Considerações Finais

Ainda que dentro do horizonte historiográfico os relatos de Pohl e demais viajantes estejam bastante percorridos, existem potencialidades conceituais e novas categorias que podem servir ao incansável esforço do historiador de construir o passado. Apesar do gatilho do medo disparar tantos conflitos nas relações étnico-raciais, o encontro entre brancos e negros especificamente nesse recorte dos rituais religiosos exercitou ambos para as traduções culturais. Por fim, destaca-se nesses trechos selecionados de Pohl, as celebrações de poder e liberdade dos negros, sob a cruz.

## Referências

- BERNARDO, Gustavo; FINGER, Anke; GULDIN, Rainer. *Vilém Flusser: uma introdução*. São Paulo: Annablume, 2008.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2013.
- CASTRO, José Luiz de. *A organização da Igreja Católica na Capitania de Goiás (1726-1824)*. Goiânia: UCG; 2006.
- COELHO, Gustavo Neiva. Igrejas de planta octogonal: simbolismo barroco em Goiás no século XVIII. *Locus – Revista de História*, Juiz de Fora, n.1, p. 132-148, jan.-jun. 1997. Disponível em: <https://locus.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/2278>. Acesso em: jul. 2019.
- FLUSSER, Vilém. *Fenomenologia do brasileiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 1998.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- LOIOLA, Maria Lemke. *Trajetórias para a liberdade: escravos e libertos na Capitania de Goiás*. Goiânia. Editora UFG, 2009.
- OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. As representações do medo e das catástrofes em Goiás. 2006. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. *Conflitos entre brancos, negros e mestiços em Goiás dos séculos XVIII e XIX*. Goiânia, 2015.
- POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. São Paulo: Itatiaia, 1976.
- SALES, Gilka Vasconcellos Ferreira de. *Economia e escravidão de Goiás*. Goiânia: UFG, 1993.
- TIRAPELI, Percival (Org.). *Arte sacra colonial: barroco memória viva*. São Paulo: UNESP, 2005.

2.

## **A Folia do Divino Espírito Santo pelas ruas da cidade: manifestação religiosa em Pirenópolis<sup>1</sup>**

Maria Idelma Vieira D'Abadia  
João Guilherme da Trindade Curado

Não se espera que nada de extraordinário aconteça ali, no lugar onde se festeja. Nada além do que está exatamente acontecendo (BRANDÃO, 2004, p. 28).

**A** abordagem aqui proposta sobre as manifestações religiosas da Folia do Divino Espírito Santo na cidade de Pirenópolis, Goiás é uma confluência de fragmentos provenientes de duas pesquisas distintas (Artes e saberes nas manifestações católicas populares e Trajes festivos: vestimentas nas festas goianas), que dialogam entre si, tendo os trabalhos de campo como principal epicentro articulador das ideias que serão aqui apresentadas.

Inicialmente, a título de contextualização espacial, apresenta-se um breve histórico de ocupação do espaço goiano que, desde sua origem, contou com uma gama de manifestações religiosas pautadas no catolicismo popular, contribuinte de parcela significativa da composição

---

1 Texto originalmente apresentado durante o 2º Simpósio Sudeste da Associação Brasileira de História das Religiões, realizado na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo entre os dias 25 e 27 de novembro de 2015. <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/1351>. A versão agora apresentada foi revista e ampliada.

identitária goiana. Posteriormente as observações incidem sobre o trajeto histórico da Folia e do *giro* desta por Pirenópolis. Neste ínterim, o passado e o presente se constituem a partir de uma perspectiva do ir e vir da Folia pelas ruas da cidade que atualmente vem se despontando enquanto importante atrativo indutor de turismo, mas que mantém feições e tradições advindas do período aurífero.

A Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis foi reconhecida como Patrimônio Cultural do Brasil em 2010, devido sua representatividade cultural. Dentre as manifestações que compõe o mosaico desta festividade, destacamos a Folia do Divino Espírito Santo, que mantém tradições seculares e que agrega pirenopolinos em torno de uma devoção bastante intensa.

## Pelos caminhos de Pirenópolis

A ocupação oficial das terras goianas aconteceu, segundo Palacín (1994) a partir do início da década de 1720, sendo as normatizações sobre os núcleos urbanos seguidas pelas regras contidas nas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) que, em grande parte, determinaram a ereção dos núcleos populacionais auríferos, como o de Vila Boa, que posteriormente (1745) passou a abrigar a sede administrativa das minas da Capitania de Goiás.

A primeira regulamentação sobre o espaço urbano goiano, conforme salientou Coelho (1996) foi a Carta Régia de 11 de fevereiro de 1736, pela qual o Arraial de Santana foi elevado à categoria de Vila; para tanto, o editor, de acordo com transcrição do documento, apresentava um modelo a ser obedecido e que foi seguido e/ou adaptado por outros núcleos auríferos em Goiás:

logo determineis nela o lugar da Praça no meyo da qual se levante pelourinho e se assinala a área para o edificio da Igreja capaz de receber competente número de freguezes ainda que a povoação se aumente, e que façais delinear por linhas rectas a area para as cazas com seus quintais, e se designe o lugar para se edificarem a Caza da Camara e das Audiências e Cadeya [...] as cazas dos moradores as quais pelo exterior sejam todas no mesmo perfil, ainda no interior as fará cada um dos moradores à sua eleyção de sorte que

em todo tempo se conserve a mesma fermosura da terra e a mesma largura das ruas (*In*: COELHO, 1996, p. 13).

Conforme determinações expressas acima, o Arraial de Santana, situado entre a Serra Dourada e o Rio Vermelho, foi elevado à Vila Boa de Goiás e o espaço foi se transformando ou sendo adaptado para cumprir as orientações no intuito de abrigar não só uma comunidade de mineradores e seus escravos, mas também uma administração real e religiosa.

No mesmo interím, nas proximidades dos Pireneus e às margens do manancial que os bandeirantes denominaram de Rio das Almas – por terem sido as almas do purgatório as primeiras beneficiadas com missas provenientes do ouro ali encontrado – fundou-se Meia Ponte, o “terceiro núcleo populacional de Goiás” (JAYME, 1971, p. 76).

As informações apontam para uma repetida dinâmica de ocupação espacial em terras goianas. Primeiro às margens do rio, depois em situação mais elevada quando parece terem seguido as regras impostas pelas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* e ainda a adaptação portuguesa do que os paulistas erigiram no Arraial de Santana: uma igreja matriz, um largo e ruas que dele partem em direção a localidades distintas.

Na antiga Meia Ponte a ocupação aconteceu junto à ponte que ligava o núcleo populacional mineratório (margem esquerda) à propriedade do lusitano Antônio Rodrigues Frota (margem direita), um rico minerador sobre o qual existem várias lendas relativas à vida, família e riqueza (JAYME, 1973). As terras do Frota eram povoadas apenas pela família, que abastada construiu a Igreja de Nossa Senhora do Carmo para as obrigações e devoções familiares, uma vez que eles pouco atravessavam o rio para o convívio com os demais habitantes do nascente povoado. Importante se faz o fato de que para alcançar a Estrada do Norte, o acesso de dava por parte da referida propriedade (MAGALHÃES; ELEUTÉRIO, 2008).

Enquanto isso, no outro lado do Rio das Almas a população ia crescendo junto às datas auríferas, o que exigia a constituição de um núcleo, e obedecendo as premissas daquela época, escolheram um local alto e mais

plano para a edificação de uma igreja, cujo orago foi destinado à Nossa Senhora do Rosário, que sendo comemorada nas proximidades da chegada dos primeiros bandeirantes, conforme o calendário litúrgico católico, passou a ser a padroeira local, seguindo a tradição toponímia da época.

Também durante o processo mineratório os negros construíram, sobre o mesmo orago, uma igreja para o culto dos escravos. Assim, a igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos constituiu uma importante vertente de expansão da povoação inicial, contribuindo, de maneira singular, por estabelecer a configuração original de Meia Ponte, pois possibilitou a intersecção entre os pontos de ocupação dos brancos e dos negros.

Os mineradores levantaram suas habitações no Largo da Matriz e ao longo dos caminhos que levavam à Vila Boa de Goiás (oeste), à Bahia (leste) e também ao Rio das Almas (norte), organizando assim os primeiros logradouros, denominados, respectivamente por: Rua Direita, Rua do Bonfim e Rua do Rosário que ligava a Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário com a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Eram nas referidas igrejas que as festas mais importantes ocorriam.

A Rua do Rosário foi a primeira via pública a receber calçamento; constituía-se como uma das mais movimentadas e importantes, no contexto da mineração, pois ligava a população ao Rio das Almas, separava ao mesmo tempo que unia a população branca à negra. Destacava-se ainda não só pela religiosidade do branco e a imposição da fé católica aos negros, mas por ser o eixo central da economia aurífera.

No entanto, vale ressaltar que a produção de ouro foi diminuindo significativamente em Goiás a partir de 1755 (SALLES, 1992), o que acabou por contribuir para a diminuição de núcleos urbanos e até mesmo a extinção de alguns deles.

Meia Ponte sobreviveu adaptando-se às atividades agropastoris de subsistência, o que levou à ruralização da população, mantendo pouco alterado o traçado urbano original do período da mineração, que foi observado e descrito no século seguinte, por viajantes como Pohl e Saint-Hilaire.

A sua maior parte ocupa uma colina em cujo sopé fica, numa praça aberta e quadrada, a Igreja de Nossa Senhora do Rosário [...] Todas as ruas são retas e têm até passeio de xisto quartzífero. Das três ruas principais, uma é calçada. As casas são térreas, construídas de madeira e barro, caiadas e cobertas de telhas. Não se encontram aqui vidraças nas janelas, que, mesmo na igreja, são substituídas por pano de linho esticado. A cadeia é o único edifício assobradado (POHL, 1976, p. 116).

Meses depois da visita do austríaco Pohl, foi a vez de receber a visita do botânico francês Auguste de Saint-Hilaire, que deixou suas impressões sobre o “encantador Arraial de Meia Ponte” que, segundo ele

tem praticamente o formato de um quadrado e conta com mais de trezentas casas, todas muito limpas, caprichosamente caiadas, cobertas de telhas e bastante altas para a região. Cada uma delas, conforme o uso em todos os arraiais do interior, tem um quintal onde se veem bananeiras, laranjeiras e cafeeiros plantados desordenadamente. As ruas são largas, perfeitamente retas e com calçadas dos dois lados. Cinco igrejas contribuem para enfeitar o arraial. A igreja paroquial, dedicada a Nossa Senhora do Rosário, é bastante ampla e fica localizada numa praça quadrangular. [...] Da praça onde fica situada essa igreja descortina-se um panorama que talvez seja o mais bonito que já me foi dado apreciar em minhas viagens pelo interior do Brasil (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 36).

As descrições dos viajantes possuem em comum a descrição sobre Meia Ponte, que seguia as orientações contidas no documento destinado a Vila Boa de Goiás: centralidade da Matriz e de seu largo, ruas retas, casas com quintais, o que fazia bastante similar as duas localidades.

Outro destaque observado por eles foram os aspectos arquitetônicos, como a quase ausência de edificações assobradadas em Meia Ponte, excetos prédios públicos administrativos, como a Casa de Câmara e as igrejas. Basicamente os materiais construtivos em Goiás naquela fase foram dependentes

da argila, da pedra e da madeira, utilizados de várias formas, quer isoladamente, quer em associação uns com os outros, empregados a partir de técnicas variadas, que estão sempre vinculadas às possibilidades regionais (COELHO; VALVA, 2001, p. 111).

Em relação às questões técnicas construtivas, muitas delas foram adaptadas do modelo português de construção, mas que passaram por adaptações para serem edificadas no Cerrado, aproveitando não só os materiais, mas também as questões climáticas: a seca e as águas. A etapa inicial ocorria na estiagem, quando os “edifícios passaram a ser construídos com uma estrutura autônoma de madeira, formando gaiolas” (COELHO, 2007, p. 14-15). Para as paredes “a taipa, bastante empregada, aparece principalmente nas construções mais importantes, como igrejas e edifícios públicos”. Enquanto “o adobe, ou mesmo o pau-a-pique, nas construções residenciais” (COELHO, 2007, p. 17-18).

Sendo os elementos construtivos os mesmos, o diferencial vinha por meio das técnicas, sendo que “a feição da casa goiana resulta do programa de necessidades” (VAZ; ZÁRATE, 2003, p. 62), ou seja, continuam as autoras: “as casas foram aqui adaptadas às limitações presentes no contexto regional eram modestas construções sem quaisquer traços de erudição” (2003, p. 59).

A casa meiapontense do período da mineração era pouco provida, pois as incertezas quanto à produção aurífera faziam das mesmas apenas lugar de abrigo. Com a queda da produção houve a necessidade de migração para desenvolvimento de atividades agropastoris, e daí, conforme salientou Saint-Hilaire, “as casas permanecem vazias durante toda a semana” (1975, p. 37), uma vez que a maioria dos habitantes só ia ao arraial aos domingos, por ocasião da missa matinal. A missa tinha papel fundante nos povoados, além dos aspectos religiosos e devocionais tinham também a função de promover sociabilidades, assim como as festas católicas que se estendiam ao longo do ano, que promoviam encontros não só com os habitantes locais, mas ainda com os circunvizinhos.

Voltando às residências, que podiam ser erguidas com a erudição existente no período, ou seguindo padrões básicos e pouco variáveis; com muito ou pouco uso, devido à atividade econômica mais urbana (ouro) ou rural (agropecuária), o que não poderia deixar de ser mencionado foi a importância que as casas tiveram para Goiás, no período da mineração:

nos núcleos goianos de molde tradicional, a casa é a unidade morfológica geradora do traçado urbano (sempre orgânico) e importante elemento da

paisagem urbana. As relações formais que as unidades estabelecem entre si (geminadas ou isoladas) e com o sítio geográfico (topografia e cursos d'água) conferem atributos configurativos e, às vezes, identidade ao local (VAZ; ZÁRATE, 2003, p. 62).

Foi por meio deste traçado urbano, constituído por casas e quintais, que ainda no período colonial, começou a percorrer uma das importantes manifestações culturais pirenopolinas: a Folia do Divino Espírito Santo, que integra o conjunto de devoções que congregam as igrejas, casas e principalmente as ruas por ocasião de Pentecostes.

## **Pelas ruas da cidade**

Provavelmente os primeiros registros sobre a Festa do Divino Espírito Santo que acontece na goiana cidade de Pirenópolis adveio, pelo menos do ano de 1819, segundo documentação encontrada por Jayme, que expõe o seguinte: “não conseguimos obter, entretanto, a despeito de perseverantes e cuidadosas indagações, notícias exatas, anteriores ao ano de 1819, dessa festa popular” (1971, p. 610).

O fato de não se ter registros conhecidos, anteriores a esta data, pode ser caracterizado pelo fato da festa constituir-se numa manifestação popular enraizada nas tradições locais e que por isso não se tornava elemento de registro devido a sua repetição anual e reconhecimento de parte significativa da comunidade meiapontense. Mas com o advento da passagem dos viajantes pelas terras de Goiás, e dos apontamentos por eles feitos relativos às comemorações de Pentecostes em outras localidades goianas, uma vez que estas festas não eram mais tão comuns na Europa, tenha alertado os moradores da antiga Meia Ponte para a necessidade de anotações sobre a cultura local.

Destarte, em relação às Folias ao Divino Espírito Santo existe uma dificuldade enorme em datar o início de tais festividades. A carência de informações registradas sobre tais manifestações devocionais bastante recorrentes em Goiás ocorrem por falta de documentações, tanto em relação à Folia do Divino que acontece em Pirenópolis quanto às demais que se desenrolam em outras cidades goianas. Um dos fatores incide sobre o caráter puramente devocional do passado

em união com o analfabetismo, colaborando para o não o registro material. Outro fato advém de que as práticas do catolicismo popular não eram bem vistas ou aceitas pela Igreja, que em diversas ocasiões propuseram interferências e regulamentações no intuito de *controlar* estas manifestações festivas.

A Folia do Divino Espírito Santo em Pirenópolis possui sua historicidade pautada principalmente no que Bosi (1994) conceituou como “lembranças de velhos”, ou seja, as memórias individuais que repetidamente se juntam e constituem parte da “memória e da sociedade” em que estão inseridas as pessoas que lembram ou são instigadas a trazer para o presente suas lembranças e memórias. Assim, ocorre com os foliões do Divino Espírito Santo em Pirenópolis, que buscaram traçar a trajetória histórica da manifestação que herdaram, por pertencimento, de ancestrais até mesmo longínquos.

Muitos dos aspectos tornados invisíveis ao longo do tempo foram trazidos a lume por ocasião da Pesquisa Arte e Saberes nas manifestações católicas populares, como em Lôbo e Curado (2015) ou em outros campos investigativos contidos na publicação: *No rastro da Bandeira: terços, festas & folias* (2016) e ainda em estudos sobre *Trajes festivos: vestimentas nas festas goianas*. Outra contribuição significativa para a compreensão acerca da Folia do Divino está contida no Dossiê: *Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás* (2017), referente ao Registro da Festa como Patrimônio Cultural do Brasil, ocorrido em 2010.

A Folia do Divino Espírito Santo, em termos de deslocamentos apresenta quatro momentos: *Junta* ou *Levantamento da Bandeira*, *Saída da Folia*, *Giro* e *Chegada da Folia*. Destes, o primeiro ocorre em espaço urbano, mas restrito a uma casa. O segundo e o quarto ocupam-se ritualmente das vias urbanas da cidade para a realização e o terceiro os caminhos entre fazendas.

O *Levantamento da Bandeira* ou *Junta* consiste na agregação dos foliões do Divino Espírito Santo em um local anteriormente definido. O deslocamento ocorre individualmente ou em pequenos grupos que chegam ao local destinado ao encontro, onde os foliões se juntam por isso a denominação o *Junta*. O ritual em questão se estende por quase

um dia, quando os foliões vão chegando aos poucos e se acomodando nos espaços disponíveis, fazendo orações, afinando os instrumentos musicais e vozes; repassando o trajeto e restabelecendo vínculos de amizades muitas vezes adormecidos ao longo do ano. Ali são servidos lanches, jantar, café da manhã e almoço no dia seguinte. Um altar é improvisado no dia destinado à chegada e lá são colocadas as duas bandeiras que abrirão os caminhos para os foliões ao longo dos deslocamentos, por isso o *Levantamento da Bandeira*, a ser abençoada pelo Divino e reconhecida pelos foliões, como são designados aqueles que seguem a folia. A maior parte dos foliões que se hospedam na casa do *Junta* é constituída pelos músicos que fazem o trajeto em carros e não a cavalo como os demais foliões.

Após o almoço no *Junta* os foliões começam a se organizar para a partida. Muitos chegam a cavalo, se agrupam para realizarem vários rituais que possibilitam a *Saída da Folia*, que consiste na retirada das Bandeiras do altar da casa do *Junta*, para que elas, conduzidas pelos alferes iniciem, depois de orações ritualísticas, um desfile pelas ruas da cidade, despedindo da área urbana para adentrar o mundo rural.

O trajeto mais recorrente, até pouco tempo atrás, consistia na *Saída* a partir da Rua do Rosário, passando pelo Largo da Matriz e entrando na Rua Direita, alcançando a GO-338, deixando a cidade em direção à área rural, pelo sentido oeste.

**Figura 1** – Trajeto mais recorrente da *Saída* da Folia do Divino, Pirenópolis/GO



Fonte: Google Earth, 2018. Adaptado pelos autores.

A partida das bandeiras da cidade inicia outro momento ritual, o *Giro*, que consiste em um caminho circular pelo município passando por inúmeras propriedades rurais, tendo ao fim de cada tarde uma parada para os Pousos de Folia, quando os foliões são recebidos com orações, comidas e muita festa. Após o último pouso, após uma semana de peregrinação a cavalo pelas fazendas, os foliões retornam a Pirenópolis, quando são esperados pela população. Este momento de encerramento do *Giro* é conhecido por *Chegada da Folia*.

O *Giro* que acontece a partir do Oeste, tem sempre o cuidado de não cruzar caminho anteriormente já transposto pelos foliões, o que se caracteriza como uma “interdição propriamente mágico-religiosa” – utilizando uma denominação de Van Genep (2011, p. 34) sobre tabus. A Folia retorna para as ruas da cidade a partir da entrada sul de Pirenópolis.

A *Chegada da Folia* é bastante aguardada pela comunidade local, sendo que muitas pessoas que não residem no trajeto pelo qual os foliões comumente passam, se deslocam para ver a Folia passar, o que às vezes implica em espera significativa de tempo, uma vez que os atrasos são inevitáveis por se tratar do desmanche dos acampamentos após o último

posou e a organização para a entrada na cidade, quando se juntam a eles grupos de cavaleiros que não participaram do *Giro*.

O desfile dos foliões pelas ruas pirenopolinas, sempre com as duas bandeiras à frente carregadas pelos alferes, geralmente segue um mesmo trajeto: entrada pelo trevo sul, passando ao longo da Avenida Benjamin Constant que se transforma em Avenida Joaquim Alves, chegando ao Largo da Matriz (onde há grande aglomeração de pessoas à espera da Folia) e Rua do Bonfim, Rua Aurora. A Rua do Rosário, no trecho destinado à Rua do Lazer, foi substituída pela passagem junto a Avenida Bernardo Sayão – Beira Rio), adiantando novamente pelo Largo da Matriz, Rua Direita até o trevo de saída oeste e retornando pelo mesmo caminho até adentrar a Rua Nova, da qual segue para a casa do Imperador do Divino Espírito Santo daquele ano, quando são entregues os donativos, fazem orações e é distribuída uma farta alimentação aos foliões. Durante a Chegada da Folia pode ocasionar a repetição de ruas na circulação das bandeiras ou mesmo o cruzamento de caminhos, tão temido durante o *Giro*.

**Figura 2** – Trajeto percorrido pela *Chegada* da Folia do Divino, Pirenópolis/GO



Fonte: Google Earth, 2018. Adaptado pelos autores.

Se as questões ligadas ao “mágico-religioso” – o caminho – eram contornadas por respeito, devoção ou temor, o mesmo passou a não

acontecer com durante a *Saída* e a *Chegada* da Folia, que passaram a dividir com outras atividades a ocupação espacial, com eventos que acabaram tomando maior importância em determinados momentos em detrimento das tradições culturais locais, como prenunciou Oscar Leal, quando de sua passagem por Meia Ponte, que naquele contexto tinha alterado sua toponímia para Pirenópolis. Fato que ele, mesmo tendo participado das sessões da Câmara, insistia em grafar a nova denominação de uma maneira peculiar ao prever que:

Perynópolis hoje é uma sombra da celebre Meiaponte de outr'ora, no entanto vaticino-lhe ainda em tempo não remoto um futuro de grandeza e prosperidade. O seu clima benigno e as riquezas naturaes que a rodeiam, são tantas, que abertas mais fáceis vias de comunicação, hão de chamar no correr do tempo a atenção dos emigrantes e dos empregadores. O tempo dirá (LEAL, 1980, p. 87).

O tempo confirmou as premonições do visitante lusitano e, a partir da década de 1990, o Turismo passou a constar na pauta de políticas públicas, municipal, estadual, com foco para o nacional e até mesmo internacional. Pirenópolis teve seu núcleo urbano inicial transformado em centro histórico tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional em 22 de novembro de 1989 (IPHAN, 1996, p. 1), o que contribuiu também para inúmeras alterações na cidade desde então.

Vários meios de hospedagem foram abertos, alguns deles no Centro Histórico e por proteção federal não puderam alterar as casas para adaptar garagens, sendo os carros estacionados pelas ruas.

Restaurantes e bares também passaram a compor a paisagem local, sendo que a falta de espaço interno levou mesas e cadeiras para as ruas, o que contribuiu para que um trecho da Rua do Rosário fosse, por Decreto Municipal de 1997, transformada em Rua do Lazer em finais de semana e feriados.

O trecho da Rua do Rosário contemplando pelo Decreto estava se transformando em um espaço gastronômico destinado aos turistas e por ter um conjunto arquitetônico de casas geminadas, poucas eram as acomodações internas, pois havia uma tendência inicial de preservar não apenas as fachadas, mas o máximo possível da estrutura interna dos

imóveis, por isso a rua tornou-se um espaço a ser ocupado pelos empreendimentos e também pelo poder público, como ocorreu em várias edições do Canto da Primavera.

Mas como nem tudo são flores, a iniciativa de um instituto local com apoio da municipalidade, organizou na Rua do Rosário, o primeiro Piri Jazz Festival, entre os dias 25 a 27 de abril de 2008, com um palco que ocupava quase toda a extensão de entrada do trecho destinada a Rua do Lazer. O problema é que naquele final de semana ocorria o *Junta* e a *Saída da Folia*, do mesmo endereço, dificultando a manutenção da tradição, uma vez que foliões a cavalo tiveram que disputaram espaço com turistas acomodados às portas dos bares e restaurantes. Sem mencionar que o palco dificultou a passagem dos foliões no cumprimento do trajeto tradicional.

**Figura 3** – Rua do Rosário (trecho Rua do Lazer) na *Saída da Folia* de 2008



Fonte: Curado, 2008.

Inicialmente, a vista de trecho da Rua do Rosário (trecho destinado via decreto a Rua do Lazer) a partir do palco do evento, quando turistas, moradores e foliões se misturam entre diversão e devoção. É possível visualizar que estabelecimentos recolheram mesas e cadeiras que outrora ocupavam a rua. Na parte superior, o aglomerado de foliões, montados, participando de um dos momentos rituais mais importantes, a retirada das bandeiras do altar, pelos responsáveis pelo *Junta* e a entrega das mesmas aos alferes que passaram a conduzir a *Saída da folia*.

Trazendo a folia para primeiro plano é possível visualizar, (Figura 4) uma das ações devocionais dos foliões: a retirada de chapéu diante do ritual de passagem da bandeira, do interior da casa para a rua, o que possibilitará, ao término da cerimônia de transladação das bandeiras, o início da *Saída da folia*.

**Figura 4** – Rua do Rosário entrega das bandeiras para a *Saída da Folia* de 2008



Fonte: Curado, 2008.

Outra intervenção pode ser observada ao analisar as vestimentas dos foliões, onde o predomínio dos tecidos em xadrez cedeu espaço para a padronização dos uniformes em cores que destoam das mais comuns

na Festa do Divino e ainda deixaram logomarca e nome da empresa em destaque. Vários outros aspectos referentes às vestimentas e aos ornamentos festivos podem ser observados, tanto nos foliões quanto nos animais que montam.

A imagem destaca, ainda, um palco no meio do caminho, mas é bastante significativa por focar também a casa que foi utilizada por quase sessenta anos para o *Junta* e a *Saída* da Folia. É o imóvel de número 27, que pertenceu ao alferes Otávio Francisco de Moraes, que conduziu a Folia por mais de meio século e que ainda foi Imperador da Festa do Divino Espírito Santo em 1987. Diante das investigações casa-rua e rua-casa, Brandão (2001) afirmou

eu quero mesmo desconfiar que essa junção da casa e da rua através da estrutura do ritual popular da visitação (trazer a rua para a casa e devolver a casa à rua) foi ou é um dos núcleos de sentido de praticamente todos os rituais e celebrações populares no Brasil (p. 21).

A residência do casal Otávio e Rosa, na Rua do Rosário, tornou-se emblemática e referencial por muitos anos para o *Junta* e *Saída* da Folia ao longo do tempo, mesmo após o falecimento do alferes Otávio, minutos após a *Chegada* da Folia, por ele conduzida, à casa do Imperador, no ano de 1994. A viúva e depois os familiares perpetuaram a devoção na casa, mesmo diante da nova ocupação da rua até 2012. Nos anos de 2015 e 2016, a antiga residência já transformada em restaurante, resgatou para a casa e para a rua a antiga tradição, que a partir de então não ocorre mais ali.

A imagem a seguir (Figura 5) demonstra a força da tradição local, compreendida como sendo dinâmica e que no seu próprio interior trava lutas para continuar acontecendo, sendo por isso necessárias adaptações, conforme expuseram Giddens (2003) e Hobsbawn (2012) ao estudarem a importância e o dinamismo das tradições. Trazendo estas reflexões para o contexto festivo da Folia do Divino Espírito Santo pelas ruas da cidade de Pirenópolis/GO, pode-se compreender que o palco no meio da rua não foi suficiente para alterar a ritualidade devocional da manifestação popular, por isso foi transposto pelas laterais, mesmo que

por alguns instantes as filas dos foliões não ficassem alinhadas atrás das bandeiras como o de costume.

**Figura 5** – Rua do Rosário: *Saída* da Folia de 2008



Fonte: Curado, 2008.

Inúmeras outras têm sido as interferências quando a Folia transita pelas ruas da cidade de Pirenópolis, desde o trânsito veículos que poucas vezes é impedido anteriormente, como o excesso de pessoas aglomeradas na praça, antigo Largo da Matriz, que dificulta a passagem dos foliões.

Em momentos não muito distantes os foliões reclamavam que vinham desarrumados ou mesmo sujos do *Giro* e ao adentrarem a cidade encontravam inúmeros cavaleiros bem-arrumados, o que os constrangia. Desde então tem sido providenciados uniformes para evitar tais descontentamentos. Outro transtorno era a presença de políticos junto aos alferes na *Chegada* da Folia, o que acarretava transtornos envolvendo insatisfeitos ou mesmo a imprensa que não conseguia registrar apenas os foliões. O distanciamento entre a polícia e os foliões foi uma resolução que tem agradado a maioria das pessoas envolvidas no trajeto da folia.

Tempos atrás uma rede nacional de televisão parou, por significativo tempo, a *Chegada* da folia, para que a manifestação popular entrasse ao vivo por poucos segundos, durante entrevista com uma dupla sertaneja em um programa dominical, conforme relatos de Veiga (2005).

A implantação de igrejas evangélicas a Pirenópolis também contribuiu para interferências na folia, pois algumas delas se localizam nas vias de passagem dos foliões e por vezes ministram cultos no momento da *Saída* ou da *Chegada*, recorrendo à utilização de som alto e aglomerado os carros dos fiéis junto às igrejas, dificultando a passagem dos foliões. O curioso é que durante as pesquisas de campo nos deparamos com alguns evangélicos nos pousos de folia. Há uma família que atualmente é evangélica e que é a responsável pela produção da comida de inúmeros pousos da Folia do Divino que acontecem pelas fazendas pirenopolinas durante o *Giro*.

Pirenópolis mesmo diante das novas tendências econômicas, representadas pelas diversas atividades ligadas ao Turismo, mantém preservadas suas tradições como a Folia do Divino Espírito Santo que ocupa, efemeramente, as ruas da cidade, alterando assim as práticas cotidianas dos habitantes locais e as atividades voltadas para os turistas.

## Considerações Finais

As devoções são necessidades do ser humano, na tentativa do *religare*, pois isso muitas das práticas devotivas são ritualizadas em manifestações populares, quando as pessoas buscam estabelecer contatos diretos, sem intermediações – como as conduzidas pelas instituições religiosas.

Refletir sobre a Folia do Divino Espírito Santo, propicia uma investigação que volta às lidas rurais, pois o *Giro* ocorre por propriedades rurais dispostas pelo território pirenopolino. Mas é engano pensar que as tradições festivas afloram apenas fora do perímetro urbano; a cidade passa a reviver ou, pelo menos, a reconhecer que traz consigo uma herança cultural fortemente marcada pelas atividades com raízes na ruralidade, pautadas por atividades da agropecuária.

Na área urbana, algumas das ruas são tomadas por equinos montados por homens, mulheres, tanto crianças, jovens, adultos e velhos, que transitam pacificamente devido à proposição de tácitas negociações entre motoristas e cavaleiros, mas que acabam por incomodar ou assustar os turistas que conduzem seus veículos pelas ruas de Pirenópolis durante o período festivo.

Foi a partir deste encontro de passado e presente, perceptível ao longo do tempo pela *Saída e Chegada* da folia, que observamos atividades econômicas diversas que passaram a comungar dos mesmos espaços que a folia interferindo ou colaborando para a conjugação das duas ações: o trabalho, a diversão e a devoção.

A casa e a rua são espaços urbanos responsáveis por abrigarem partes ritualísticas indispensáveis para que o Giro da folia aconteça, mas em algumas situações, como as apresentadas, a título de reflexões, acabam por impor dificuldades à manifestação. No entanto, a capacidade de adaptação é necessária, por isso os foliões consciente ou inconscientemente corroboram para manutenção da tradição.

A valorização desta importante manifestação cultural popular, ligada a Pentecostes, passou por significativo reconhecimento com o processo que culminou com o Registro da Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis como Patrimônio Cultural do Brasil (BARBOSA, 2017), abarcando todos os seus momentos, dentre eles a Folia com sua *Saída e Chegada* pelas ruas pirenopolinas.

## Referências

- BARBOSA, Yêda (coord.). *Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás*. Brasília: Iphan, 2017.
- BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembranças de velhos*. 3. ed. São Paulo: Cia das Letras, 1994.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 2001.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: UFG, 2004.

- COELHO, Gustavo Neiva. *Goiás: uma reflexão sobre a formação do espaço urbano*. Goiânia: UCG, 1996.
- COELHO, Gustavo Neiva. *Arquitetura da mineração em Goiás*. 2. ed. Goiânia: Trilhas Urbanas, 2007.
- COELHO, Gustavo Neiva; VALVA, Milena D'Ayala. *Patrimônio cultural edificado*. Goiânia: UCG, 2001.
- GIDDENS, Antony. *Mundo em descontrolé*. Tradução de Maria Luiza Borges. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003.
- GOOGLE EARTH. *Pirenópolis*. 2018. Disponível em: <https://earth.google.com/web/@-15.85356125,-48.9612299,777.68662633a,5453.39831852d,35y,0h,0t,0r>. Acesso em: fev. 2018.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org). *A invenção das tradições*. Tradução de Celina Cardim Cavalcante. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.
- INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. *Legislação de proteção*: Pirenópolis-GO. Brasília: IPHAN, 1996.
- JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Goiânia: UFG, 1971.
- JAYME, Jarbas. *Famílias Pirenopolinas* (Ensaio genealógico). Goiânia: UFG, 1973.
- LEAL, Oscar. *Viagem às terras goianas* (Brasil Central). Goiânia: UFG, 1980.
- LÔBO, Tereza Caroline; CURADO, João Guilherme. As Folias do Divino em Pirenópolis, Goiás: patrimônio cultural. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima *et. al.* (org.). *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: UEG, 2015. p. 73-100.
- MAGALHÃES, Luiz Ricardo, ELEUTÉRIO, Robson. *Estrada Geral do Sertão: na rota das nascentes*. Brasília: Terra Mater Brasilis, 2008.
- OLIVEIRA, Adriana Mara Vaz de. *Uma ponte para o mundo goiano do século XIX: um estudo da casa meia-pontense*. Goiânia: Agepel, 2001.
- PALACÍN, Luís. *O século do ouro em Goiás*. 4. ed. Goiânia: UCG, 1994.
- POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1976.
- PIRENÓPOLIS. Decreto nº 614/1997, de 13 de maio de 1997.
- SAINT-HILAIRE, Auguste. *Viagem à província de Goiás*. Tradução de Regina Régis Junqueira. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/USP, 1975.
- SALLES, Gilka Vasconcelos Ferreira de. *Economia e escravidão na Capitania de Goiás*. Goiânia: Cegraf/UFG, 1992.

SILVA, Ademir Luiz da *et al.* (org.). *No Rastro da Bandeira: terços, festas e folias*. Goiânia: Caminhos, 2016.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem: estudos sistemáticos dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.* Tradução de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

VAZ, Maria Diva Araujo Coelho; ZÁRATE, Maria Heloísa Veloso e. *A casa goiana: documentação arquitetônica*. Goiânia: UCG, 2003.

VEIGA, Felipe Berocan. A folia continua: vida, morte e revelação na Festa do Divino de Pirenópolis, Goiás. In: CARVALHO, Luciana (org.). *Divino Toque do Maranhão*. Rio de Janeiro: IPHAN/CNFCP, 2005, p. 83-94.

3.

## **Devoção ao Divino Pai Eterno na cidade de Panamá: espaço religioso e festivo**

Eloane Aparecida Rodrigues Carvalho  
Mary Anne Vieira Silva

**E**videncia-se, neste livro, a manifestação religiosa que ocorre na cidade de Panamá em Goiás, a saber: a devoção ao Divino Pai Eterno que se iniciou por volta de 1918, período em que o local servia apenas para rota de passagem dos boiadeiros e dos agricultores que se dirigiam para o estado de Minas Gerais ou adentravam o território goiano. Essa crença na divindade propiciou uma demarcação simbólica e territorial daqueles(as) que se consideram devotos(as), bem como daqueles que participam do momento festivo apenas para interagir com os demais e, em outras situações, para angariar lucros econômicos.

É importante considerar que o processo devocional e festivo na Região Sul de Goiás ocorreu de forma gradativa, em virtude de sua localização geográfica, da mesma maneira das condições financeiras da população que vive no local e de seus visitantes. Desde o início, os participantes dessa manifestação deram formas às suas tradições, visando garantir a permanência da festividade e a sua aproximação com o padroeiro. Essa festa em devoção ao Divino Pai Eterno que ocorre anualmente é concebida por estabelecer uma liga identitária entre os participantes e a cidade de Panamá.

Durante a realização desse momento devocional e festivo se estabelece uma relação entre o sagrado e o profano, em que ao mesmo tempo se distingue, logo se complementam. Nesse artigo pretendemos compreender como esses dois campos se relacionam durante a festa, já que o fenômeno religioso se materializa no mundo tangível, isto é, em locais e objetos que são considerados profanos ou mundanos e, somente obtém a sacralização com a hierofania<sup>1</sup>. De acordo com o teólogo Rubens Alves (1984, p. 25).

dentro dos limites do mundo profano tratamos de coisas concretas e visíveis [...]. Quando entramos no mundo sagrado, entretanto, descobrimos que uma transformação se processou. Porque agora a linguagem se refere às coisas *invisíveis*, coisas para além dos nossos sentidos comuns que, segundo a explicação, somente os olhos da fé podem contemplar.

Essa relação existente entre o sagrado e o profano em sua delimitação simbólica e territorial nos possibilita pensar que tudo que está em nossa volta é considerado profano e somente com a atribuição de sentidos e significados específicos de cada indivíduo que vivencia a experiência religiosa que o torna sagrado. Deve-se ressaltar que as festas religiosas no estado de Goiás buscam representar essa experiência vivida e a cada representação ressignifica esse fenômeno religioso a realidade de seus adeptos.

Portanto, optamos pelo aporte teórico metodológico de viés interdisciplinar a fim de compreender e interpretar essa manifestação religiosa pautada na relação entre o sagrado e o profano. Uma vez que essa análise está elencada em várias disciplinas a fins às Ciências Humanas e pelos conceitos advindos da História e da Geografia em seus contextos culturais.

---

1 Segundo a geógrafa Zeny Rosendahl “[...] o ato da manifestação do sagrado é indicado pelo termo hierofania, que etimologicamente significa algo de sagrado que se revela. O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade de ordem inteiramente diferente da realidade do cotidiano. São inúmeras as hierofanias” (1996, p. 27).

## A devoção ao Divino Pai Eterno em Panamá

Essa devoção à divindade, desde a segunda década do século XX, se manifesta na cidade de Panamá, porém ao longo dos anos sofreu várias ressignificações em suas formas de linguagens. Tendo em vista que os símbolos, os mitos, os ritos, bem como, as doutrinas tendem a determinar os espaços considerados ora sagrados ora profanos dentro da festividade religiosa. Segundo o teólogo José Severino Croatto (2001, p. 8) os seres humanos são formadores de símbolos religiosos e culturais na medida em que estabelece vínculos de pertencimento entre aqueles que compartilham a mesma crença.

A experiência religiosa do indivíduo com o Divino Pai Eterno ao se externalizar no mundo visível ou terreno sacraliza determinados objetos e locais, tornando-os mais próximos do transcendente. De acordo com o historiador das religiões Mircea Eliade (2010, p. 17) “o homem toma conhecimento do sagrado porque este se *manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania* [...] *algo de sagrado se nos revela* [...]”.

Em Panamá, esse sagrado obtém maior notoriedade durante os dias festivos em homenagem ao padroeiro, a saber: dez dias por ano a cidade recebe inúmeras pessoas que buscam reafirmarem sua fé e devoção ao Divino Pai Eterno. Durante esses dias as demarcações simbólicas e territoriais tornam os espaços e os objetos ainda mais visíveis, pelo fato de enfatizar aqueles que são considerados sagrados ou não.

Para a geógrafa Zeny Rosendahl (1996, p. 27) o ser humano é por si só um homem religioso, por isso, “[...] há uma aptidão do homem em reconhecer o sagrado, como que uma disponibilidade ao divino. O homem religioso busca um poder transcendente que o sagrado contém”. Aqui, o sentido da palavra sagrado remete em manter separadas as experiências sagradas das não sagradas (profanas). Essa definição está elencada na concepção do historiador Mircea Eliade, por afirmar que tudo aquilo que não recebe uma sacralização, isto é, que não aproximação o indivíduo ao transcendente é considerado profano.

É durante a festa que se intensifica a relação dos sujeitos com os espaços e objetos, bem como se enfatiza os sentidos e seus significados. Estar na cidade de Panamá, nesse período, contribui para reafirmar sua identidade religiosa, ao mesmo tempo em que tende a (re) sacralizar esse espaço, sobretudo tende a distanciar o caos do cosmo, isto é, adquire um significado de um local mais próximo de Deus que os demais.

Nessa concepção, o sagrado é interpretado pelo vivente da experiência religiosa como uma realidade por excelência e eficácia, em vista de manifestar uma força superior ao ser humano estabelecendo assim, um mundo diferente do caos. A mentalidade da existência de dois mundos totalmente diferentes um do outro, mas ao mesmo tempo interligados, constitui um sentimento de dependência.

A interação entre o homem e o sagrado por meio da experiência, designa o *homo religiosus*, conceito defendido pelo teólogo Rudolf Otto (2007, p. 16) como um ser que possui vivência com o sagrado e acredita na força do sobrenatural sobre o mundo visível. Essa ligação atribui no indivíduo tanto o sentimento de fascínio quanto de medo do desconhecido ocasionada pelo “[...] o espírito divino e o espírito humano se comunicar entre si”.

Na cidade de Panamá, se infere que a comunicação entre o plano espiritual com o humano ocorre, sobretudo, no Santuário do Divino Pai Eterno em vista da quantidade de romeiros e devotos que se deslocam para o município e adentram o local e buscam se aproximar de sua imagem. Segundo Eliade (2010, p. 26) “[...] a descoberta – ou seja, a revelação – do espaço sagrado tem um valor existencial para o homem religioso; porque nada pode começar, nada se pode *fazer* sem uma orientação prévia – e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo”.

“Estar nesse local sagrado proporciona aos sujeitos relembrem e reafirmarem uma memória, muitas vezes recente, que visa reconstituir a sacralidade do espaço, assim como promover vínculos que compartilham as experiências [...]” (CARVALHO, 2017, p. 92) com o sagrado. Segundo a oralidade local, “entrar no santuário significa galgar o ápice do ritual, em virtude de possibilitar aos fiéis atos que permitem tocar e visualizar a imagem escultural do Divino Pai Eterno”.

Nesse sentido, o santuário é concebido como um ponto fixo que tende a aproximar o caos à Divindade através dos elementos simbólicos e rituais considerados religiosos que, ao serem tocados ou vivenciados mantêm o homem próximo ao *desconhecido*. Para o homem religioso, os espaços e os objetos não são as mesmas coisas porque alguns possuem características diferentes na medida em que despertam sentidos e significados aos indivíduos. “[...] Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (ELIADE, 2010, p. 25).

**Figura 1** – Santuário do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá em Goiás



Fonte: Carvalho, E.A.R., jun./2015.

Esse ponto fixo, que se torna diferente em relação aos demais, só pode ser demarcado pela experiência religiosa por meio da *hierofania*, em que passa a ser reconhecido como o *centro* e o único que é real. Essa afirmação se deriva do mito de origem do mundo para os cristãos, em que tudo que existe provém da força divina, isto é, de *Deus* e o homem ao manter contato com o *criador* em determinados espaços e objetos, logo os consideram sagrados.

Desse modo, para os romeiros que se deslocam para a cidade de Panamá, os motivos que os levam são inúmeros e cada um possui uma particularidade, cada um tem uma vivência específica com o Divino Pai Eterno. Dentre os relatos da experiência religiosa destacamos a fala da Sra. A 020 por afirmar que

[...] meu pai fez um voto pra mim, né? Para o Divino Pai Eterno. Eu tive entre a vida e a morte. Morte e a vida. Eu estava com três anos mais ou menos e ele fez um voto com o Divino Pai Eterno. Só que ele acabou indo embora, falecendo. E não cumpriu o voto. E eu fiquei devota do Divino Pai Eterno. Fiquei com isso, sabe? Que eu devo a minha vida a ele. A fé dele de pedir com tanta devoção e eu estar aqui hoje (CARVALHO, 2017, p. 92).

Os motivos são diversos que variam desde a saúde até mesmo o ato de obter bens materiais, no entanto existem aqueles que alegam a necessidade de adentrar o santuário “por ser um local que “eu sinto que eu tô em casa” (CARVALHO, 2017, p. 93)”. Esse “estar em casa” pode ser compreendido como a aproximação do cosmo, ou seja, sentem o *fascínio* pelo invisível, além disso, podemos afirmar que “[...] o homem é a criatura que está em constante busca de si mesmo – uma criatura que, em todos os momentos de sua existência, deve examinar e escrutinar as condições de sua existência” (CASSIRER, 2016, p. 17).

Dentro dessa perspectiva, se infere mais uma vez que o Santuário do Divino Pai Eterno na cidade de Panamá é considerado um espaço sagrado em que o devoto necessita se deslocar até esse lugar para se sentir mais próximo da divindade. Indubitavelmente, se tornou o *centro* por separar e religar o homem ao transcendente, sobretudo, anualmente durante a festa em devoção ao padroeiro.

Essa afirmativa se sustenta, ainda mais, com o relato da Sra. A038, moradora de Itumbiara, que entrou ajoelhada no Santuário e percorreu alguns metros até a imagem do Divino Pai Eterno. Segundo ela, essa intenção simboliza a superação, mas que também pode ser concebida como um milagre, justificado pelo fato de ter vivido, em 2013, um período muito difícil, após um acidente: [...] cheguei a ouvir de três médicos que eu não ia andar mais (chorando). Minha amiga fez um voto com a intenção ao padroeiro me curar. Hoje estou aqui [...] (CARVALHO, 2017, p. 97).

Aqui, fazemos uma correlação com a concepção de Eliade (2010, p. 30) por afirmar que a igreja para o homem religioso, faz parte de um espaço diferente da rua onde ela se encontra, uma vez que a porta significa a continuidade do espaço e o acesso ao mundo desconhecido. Esse recinto passa a ser considerado sagrado por permitir a comunicação com a divindade e, a porta como um símbolo por ser um veículo de passagem que transcende o profano.

**Figura 2** – Fila de Beijamento na Imagem do Divino Pai Eterno em Panamá/GO



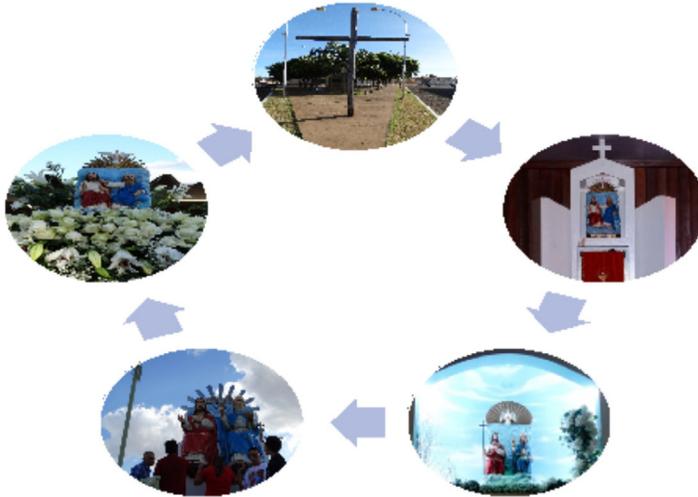
Fonte: Carvalho, E.R.C., Jul./2016.

Além do santuário, existem outros elementos que possibilitam os indivíduos se aproximarem do mundo invisível, nesse caso são as imagens do Divino Pai Eterno que fazem parte do Cosmo, já que o homem religioso sente a necessidade de viver no sagrado, por isso se não há sinal da sacralidade do lugar, logo ele é provocado. A sacralidade dos espaços e dos objetos na cidade de Panamá, a priori, é concebida como algo provocado, a saber: primeiramente o cruzeiro<sup>2</sup> e, por conseguinte

2 Para a geógrafa Zeny Rosendahl (1996, p. 27) “[...] a cruz de madeira, por exemplo, se revela para o cristão como sagrada e aponta para uma realidade sobrenatural, para algo

as imagens por meio dos rituais esses símbolos adquiriram importância no subjetivo das pessoas.

**Figura 3** – Imagens que representam o Divino Pai Eterno



Fonte: Carvalho, E.A.R. Jul./2016.

Segundo Carvalho (2017, p. 99)

é diante da imagem que a maioria dos devotos encerra, anualmente, suas intenções com a divindade, tendo em vista que essa prática simboliza o *fechamento* e o *início* de um novo ciclo de fé e devoção para aqueles que creem no Divino Pai Eterno. Deve-se ainda considerar que essa demarcação, também, pode ser concebida como uma delimitação, tanto do local quanto do objeto sagrado, o que faz com que a cidade de Panamá e o Santuário tornem-se o Centro, mas não significa que todas as pessoas durante a festa, percebam-nos como um meio de encontro com o transcendente ou que todos vivenciam alguma experiência do sagrado.

Portanto, é possível identificar o poder sobrenatural do Divino Pai Eterno como um dos principais atributos do sagrado na cidade de

---

que não está ali. Aparentemente, entretanto, ela continua de madeira, apesar de representar outra coisa que simbolicamente contém.”

Panamá e, que somente persistem na memória e no calendário festivo pelo discurso religioso promovido pelo devoto/romeiro que é reafirmado pelos rituais de consagração sobre os elementos simbólicos que representam sua crença. Além disso, se infere que a experiência religiosa do indivíduo com o sagrado, por meio da *hierofania* permite que os espaços e os objetos sejam demarcados simbolicamente e territorialmente promovendo constantes ressignificações na dinâmica da festa.

## Dinâmicas do espaço religioso em Panamá

“Em Panamá, a festa em homenagem ao Divino Pai Eterno iniciou-se pela devoção popular, com isso, gradativamente, essa prática religiosa recebeu elementos do cotidiano dos sujeitos participantes [...]” (CARVALHO, 2017, p. 103). Essa crença a *Deus Pai*, além de contribuir para a formação da cultura local, também reforçou os hábitos regionalistas em relacionar o saber do povo à prática religiosa.

A priori, é preciso enfatizar que, no início da povoação territorial e simbólica, por volta de 1918, essa região ficou conhecida como *Terra Quebrada*, nome referenciando ao relevo acidentado da região, localizado próximos aos municípios de Itumbiara e Goiatuba, respectivamente: Santa Rita do Paranahyba e Bananeiras. Segundo a memória local, os primeiros moradores do atual município tinham o hábito de formar um grupo para subir a colina em oração e no topo do morro rezar um terço em devoção ao Divino Pai Eterno.

Diante dessa afirmação, a concepção de espaço sagrado do historiador Mircea Eliade se faz pertinente por afirmar que “[...] o ‘Mundo’ (quer dizer, ‘o nosso mundo’), é um universo no interior do qual o sagrado já se manifestou e onde, por consequência, a rotura dos níveis tornou-se possível e se pode repetir” (2010, p. 33). A prática da oração em prol de *Deus Pai* é um meio de estabelecer uma aproximação com o desconhecido e reafirmar o Cosmo, em que o local demarcado passa a ser um lugar sacralizado através da intenção humana, isto é, o torna o *centro*.

Essa crença religiosa, segundo a memória local, derivou-se da manifestação religiosa de Trindade, situação que é compreendida nesse artigo pelo processo de (re) territorialização da *fê e devoção* ao Divino

Pai Eterno. Aqui, esse conceito está pautado na perspectiva do geógrafo Rogério Haesbaert, sobretudo por afirmar que.

[...] a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga”, e a **reterritorização** é o movimento de construção do território (Deleuze e Guattari, 1997b: 224); no primeiro movimento, os agenciamentos se desterritorializam e, no segundo, eles se reterritorializam como novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação (HAESBAERT, 2011, p. 127, **grifo nosso**).

O processo de (re) territorialização decorreu pelas manifestações de *fé e devoção* e foi liderado pelo grupo local, situação que, gradativamente, foi instituindo elementos simbólicos que visava demarcar a crença popular. A princípio, foi edificado um cruzeiro<sup>3</sup> para especificar o espaço onde seria realizada a prática religiosa. No início, esse local tornou-se um espaço de reuniões mensais da população local que pode ser caracterizada por momentos de orações e de sociabilização.

Nesse sentido, ao apropriarem de um símbolo para representar o Divino Pai Eterno os devotos estabeleceram uma ligação entre o sagrado e o profano, já que utilizaram elementos mundanos e após a sacralização passou a ser compreendido como um elo entre o caos e o cosmo. Para Eliade (1991, p. 16) “[...] etimologicamente, “imaginação” está ligada a *imago*, “representação”, “imitação”, a *imitor*, “imitar, reproduzir”. Excepcionalmente, a etimologia responde tanto às realidades psicológicas como à verdade espiritual”.

Ou seja, ao longo dos anos a representação da crença religiosa foi adquirindo novas formas, sobretudo com características humanas, situação que promoveu várias ressignificações a fim de estabelecer um vínculo entre os fiéis e o transcendente. A oralidade destaca que com o passar dos anos esse grupo começou a reunir recursos financeiros próprios e, em parceria com proprietários de terras da região, construíram um pequeno rancho de palha numa área cedida por um dos moradores, para melhor receber as pessoas que participavam do ato religioso e festivo.

---

3 O cruzeiro foi esculpido na madeira aroeira, árvore típica do Cerrado.

De povoado, para distrito e somente em 1952 foi emancipado como Panamá. Durante essa trajetória, a população local além de dedicar momentos de orações mensalmente, estabeleceu anualmente alguns dias para reafirmarem sua devoção ao Divino Pai Eterno. Com efeito, iniciou a festa em prol ao padroeiro em que o pequeno rancho se tornou igreja e, no início do século XXI, santuário.

A primeira imagem do Divino Pai Eterno (1928) conforme a Imagem 02 está na Capela do Santíssimo, dentro do santuário, que fica em uma sala separada do altar, pelo fato da imagem ser de pequeno porte e ter sido restaurada há pouco tempo. Essa representação da divindade aumentou ainda mais o sentimento de devoção em vista das manifestações devocionais, sobretudo durante a festa religiosa.

Nesse sentido, o sagrado (sobrenatural/imaterial) e o profano (natural/material) são conceitos que mesmo sendo distintos, se complementam, a fim de dar sentido de existência tanto de um quanto de outro, no Cosmo. Durante a festa religiosa em devoção ao Divino Pai Eterno, como em qualquer outro contexto de aspecto religioso existem esses dois mundos, segundo a geógrafa Zeny Rosendahl (1996, p. 31) “[...] o sagrado e o profano se opõem e, ao mesmo tempo, se atraem. Jamais, porém, se misturam”.

Mesmo os espaços e os objetos ser sacralizados e possibilitarem a aproximação com a divindade, eles fazem parte do mundo *racional* e somente se tornam diferentes do resto do mundo pela *hierofania*. Além do mais, essa experiência religiosa estabelece vínculos entre os indivíduos que compartilham determinados elementos simbólicos e rituais e, contribuem para a formação de identidade religiosa.

Para o geógrafo Sylvio Fausto Gil Filho (2008, p. 83) “[...] a identidade religiosa refere-se a uma imagem institucional necessária e demonstra a materialidade da religião e a representação pela qual o indivíduo e o grupo se identificam”.

Os símbolos comumente utilizados nos rituais religiosos de determinada comunidade apresentam-se entrelaçados com a cultura do grupo social envolvido, oferecendo um tipo de paisagem que confere uma identidade especial e às vezes única [...] (ROSENDAHL, 2009, p. 88).

Para Carvalho (2017, p. 104) “as pessoas, ao se deslocarem e se juntarem aos moradores e àqueles que são devotos do próprio lugar, estabelecem uma nova rotina durante o festejo, o que, concomitantemente, fortalece a identidade religiosa”. Além disso, é necessário evidenciar que “existem as particularidades daqueles que experienciam o sagrado, ou que estão na cidade por outros motivos como o comércio ou o lazer”.

Diante disso, afirmamos que são durante os dias festivos que se identifica a sistematização da cidade e do santuário para receber inúmeros devotos, romeiros, comerciantes, dentre outros. Para recebê-los e às vezes atraí-los ainda mais, anualmente é preparada uma intensa programação religiosa e festiva para garantir a reafirmação do lugar e da crença ao Divino Pai Eterno.

A proposta permeia desde a procissão de abertura, em média 10 (dez) quilômetros de caminhada, passando pelas vias-sacras, bem como pelas principais ruas da cidade rumo ao santuário, até mesmo cavalgada, encontro de motociclistas e ciclistas, quermesse a fim de motivar a presença das pessoas durante a festa. “Essa adjacência é concebida em Panamá como “a festa dentro da festa”, porque fortalece os vínculos entre os indivíduos em determinados grupos” (CARVALHO, 2017, p. 114).

No que tange a dinâmica da festa, inferisse que os espaços na cidade de Panamá permitem performances que ora tem como essência a fé e devoção, ora tende a sociabilização. Os rituais e elementos são inúmeros, da mesma maneira os sentidos e significados de cada prática e de cada sujeito. Deve-se considerar que a cidade de Panamá segundo o Censo 2010, possui em média 2.100 habitantes e que durante os dez dias festivos tende a passar pelo lugar em média 100.000 pessoas.

Eis a indagação: como a cidade comporta tantas pessoas? Mesmo pela metodologia da observação participante, ainda não conseguimos ter uma resposta precisa. Já que quando se finaliza a festa é retomada a estimativa do censo 2010, ou seja, se percebe um vazio, mas que será garantido no ano seguinte, em vista da reafirmação da identidade religiosa anualmente.

**Figura 4** – Santuário durante e após a Festa do Divino Pai Eterno



Fonte: Carvalho, E.A.R., Jul./2016.

Após o encerramento da festa e das manifestações ao *Deus Pai*, gradativamente, uma nova rotina se estabelece na cidade, ou seja, retoma as características de um lugar tranquilo, onde é possível (re) ver os moradores da cidade, já que nos dias da festa eles ficam bem *escondidos*, em virtude de muitos estarem trabalhando na realização do festejo. Diante da performance da festa que vai desaparecendo, percebemos que o que resta são as lembranças vividas e, em seguida, os envolvidos descansam e esperam o ano seguinte, como uma nova dinâmica festiva para o Divino Pai Eterno (CARVALHO, 2017, p. 122).

Desse modo, essa festa religiosa contribui para a permanência e para a reelaboração constante da cultura local panamaense, em vista de atender as necessidades dos participantes do contexto festivo e religioso. Além disso, evidencia-se que seja a partir da análise da dinâmica da festa anual que é possível compreender os elementos variantes e invariáveis dessa manifestação. Aos que visitam Panamá durante a festa e fora dela, tendem a perceber os múltiplos contextos vividos e, sobretudo identificam as diversas configurações que demarcam territorialmente e simbolicamente a cidade.

## Considerações finais

A festa religiosa em devoção ao Divino Pai Eterno é mais um exemplo de manifestação que marca a espacialização e a identidade cultural do estado de Goiás que se configura pelas celebrações aos padroeiros canonizados pela Igreja Católica, além de valorizar as características rurais do povo. Nesse sentido, desde meados de 1918, sofre ressignificações em seu contexto festivo e religioso a fim de atender à necessidade tanto de seus participantes quanto dos contextos socioculturais, econômicos e políticos.

É na festa que se evidencia em maior proporção os (des)encontros na fé e devoção ao Divino Pai Eterno, da mesma maneira que estabelece um sentimento de pertencimento em relação ao grupo. Já que essa religiosidade popular ganhou notoriedade na Região Sul de Goiás, em virtude de propiciar à população local e das adjacências momentos de aproximação com o elemento sagrado, além de contribuir para a sociabilização do grupo (CARVALHO, 2017, p. 129).

Nessa devoção é possível evidenciar as representações simbólicas, bem como suas constantes transformações que caracteriza o *Deus Pai* como padroeiro da cidade e, desperta múltiplos sentidos, além de atribuir significados específicos a cada pessoa. Vale destacar que ao ser materializada, essa experiência com o sagrado em espaços e objetos, a partir da *hierofania*, logo se estabelece elementos simbólicos e rituais que interagem o caos ao cosmo.

Mediante o exposto, o homem religioso através das relações simbólicas reafirma sua identidade religiosa entre aqueles que se relacionam durante o contexto festivo e devocional em prol ao Divino Pai Eterno. Em outras palavras, são as repetições das ações e dos discursos da experiência vivida com a divindade que contribui para a permanência dessa crença por quase cem anos na Região Sul de Goiás.

## Referências

CARVALHO, Eloane Aparecida Rodrigues. *Devoção ao Divino Pai Eterno: territorialização do sagrado em Panamá/GO – (1918-2016)*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades) – Programa de Pós-Graduação

Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), Universidade Estadual de Goiás (UEG). Anápolis, 2017.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução Carlos Maria Vásquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GEBAUER, Günter; WULF, Christoph. *Mimese na cultura: agir social, rituais e jogos, produções estéticas*. São Paulo: Annablume, 2044.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. *Espaço sagrado: estudos em Geografia da religião*. Curitiba: IBPEX, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989

COSTA, Rogério Haesbaert. *O Mito da Desterritorialização: Do “Fim dos Territórios” à Multiterritorialidade*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, 2009.



4.

## **A inserção de um novo olhar: catolicismo oficial associado ao catolicismo popular – Trindade/GO**

Karine Monteiro da Silva

### **Trindade, uma breve retomada cultural e histórica**

**T**rinidade chamou-se inicialmente Barro Preto, “arraial humilde de uma parte de Goiás totalmente desconhecida que não possuía nenhuma riqueza ou atrativo que lhe desse um nome” (PAIVA, 1997, p. 3). Atualmente não são encontrados muitos dados e/ou detalhes sobre o arraial, nem sobre o início da romaria e por isso são levantadas versões diferentes quanto a sua origem. Artiaga *apud* Paiva, (1997, p. 3), afirma: “A origem deste lugar foi religiosa”, o ponto de partida de Trindade foi uma capelinha dedicada ao Divino Pai Eterno.

Uma das histórias que se conta<sup>1</sup> é que a Romaria do Barro Preto deve ter começado antes de 1854, ano que faleceu seu mais conhecido iniciador, Constantino Xavier.

Segundo Paiva:

---

1 Conforme PESAVENTO, para a História Cultural, a relação entre a História e a Literatura se resolve no plano epistemológico, mediante aproximações e distanciamentos, entendendo-as como diferentes formas de dizer o mundo, que guardam distintas aproximações com o real. (2004, p. 80-81).

A romaria nasceu nos terços da residência de Constantino, onde inicialmente ele e seus familiares rezavam diante do medalhão de barro encontrado pelo mesmo num terreno onde hoje é o Santuário do Divino Pai Eterno (Igreja Matriz). Outras famílias começaram a participar e, devido ao grande fluxo resolveram construir uma capela de folhas de buriti, a devoção propagou-se e uma nova capela foi construída, já com telhas. Com a construção da nova capela foi resolvido que era necessário retocar o medalhão, e não se sabendo bem o porquê, este foi encaminhado a cidade de Pirenópolis ao grande artista plástico José Joaquim da Veiga Vale que ao invés de retocar o medalhão fez uma imagem da Santíssima Trindade que é ainda hoje a existente na Igreja Matriz (1997, p. 3-4).

Como ocorreu em Trindade, é possível identificar na obra de Parker (1996, p. 142-143) o relato da importância do campesinato o qual, conforme ele, com a produção agrícola fazem predominar valores e tradições ligados diretamente à religião que se expressa como a forma simbólica mais marcante e articuladora deste meio conduzindo até mesmo uma nova forma de expressão, o Catolicismo Popular<sup>2</sup>.

Gilbraz Aragão (2001, p. 239) diz ainda, sobre o campesinato, que o homem mais simples é também o mais prático, por saber até onde pode agir e esperar da natureza, daí então recorrer às forças superiores que acredita poder ajudar-lhe com soluções extraordinárias e privatizadas para seus problemas individuais e familiares.

O contexto religioso é um dos eixos onde se encontra o pensamento simbólico em sua máxima plenitude. Por meio dos símbolos, o ser humano pode universalizar, dar uma forma, uma materialidade a este fenômeno, para a fé, para a sua densidade de significado que enuncia o poder de fazer o sobrenatural uma realidade simbólica. Para Guerriero:

o imaginário tem relações com a vida circundante, é constituído e legitimado socialmente. Neste sentido, mito e a religião são reais, pois fazem parte do imaginário e possuem lógicas internas. Os grupos sociais

---

2 “Catolicismo Popular”: “aquele em que as constelações devocional e protetora primam sobre as constelações sacramental e evangélica” (OLIVEIRA *apud* SANTOS, 1984, p. 88). Ou ainda como: “(...) manifestações coletivas que exprimem a seu modo, em forma particular e espontânea, as necessidades, as angústias, as esperanças e os anseios que não encontram respostas adequadas na religião oficial ou nas expressões religiosas das elites e das classes dominantes” (PARKER, 1996, p. 55-56).

compartilham suas crenças, não colocando em dúvida suas afirmações (2000, p. 101).

Tem-se no caso de Trindade, a seguinte análise de Jacob:

a ideia do ‘achado milagroso’ de forma diversa, não encontra respaldo documental, mas encontra-se inserida no conceito popular (...). Embora o fato milagroso não seja, necessariamente, essencial à fé do povo, este, acontecimento ou criado pelo imaginário popular, realça, dá um sabor diferente ao que até então era corriqueiro e normal (2000, p. 57).

Desta maneira, tem-se no município de Trindade, em 1876, uma prova do poder do imaginário que o cercava: o início da construção de um novo Santuário o qual trazia mais conforto aos romeiros.

Em 1894, chegam ao município, os Padres Redentoristas para cristianizar a crença, pois, já se percebia o que Parker (1996, p. 244) relaciona ao citar que o seguimento de uma religiosidade popular pode atrair o seguimento de uma religião institucionalmente determinada.

Assim, os Padres Redentoristas vêm para concretizar e coordenar este movimento social religioso, Católico Popular, dentro dos princípios da Igreja Católica enquanto instituição oficial/Catolicismo Oficial<sup>3</sup>, e assim, o faz até hoje. Escreve Scott Mainwaring *apud* Paleari: “Um dos mais importantes fatores de êxito da Igreja (...) tem sido o fato de ela ter se edificado sobre um sentimento de religiosidade” (1990, p. 78).

Em 1912, concluía-se a construção da atual Igreja Matriz ou “Santuário Velho”. O antigo arraial no passar dos anos adquire uma expressão política mais destacada e, em 1920, configura-se em município de “Trindade”. Em 1943, é inaugurada a pedra fundamental que levaria a construção no alto da colina Cruz das Almas, o maior Santuá-

---

3 Para o uso do termo “Catolicismo Oficial” determinado como Igreja Católica Oficial é tomado como base Weber que explica que: “Para o conceito de igreja, é característico, de acordo com o uso corrente (e adequado) da linguagem, o caráter (relativamente) racional de instituição e de empresa que se manifesta na natureza de suas ordens e de seu quadro administrativo, e sua pretensão de dominação monopólica” (1998, p. 35). O Catolicismo Oficial se vê como legítima porta-voz religiosa, capaz de identificar a verdade divina e conduzir à salvação (GRAMSCI, 1989), e tudo que lhes for contrário, passa a ser declarado como um inimigo a ser combatido.

rio do Divino Pai Eterno que, em 1947 já realiza as suas primeiras novenas. Em 2011 foi iniciado o processo para a construção da “Nova e Definitiva Casa do Pai” (Associação dos Filhos e Filhas do Pai Eterno – AFIPE, 2014). As obras do Novo Santuário começaram em 2012.

Atualmente, na primeira semana do mês de julho, são iniciados os festejos do Divino Pai Eterno, sendo que, no primeiro domingo de julho é dado o encerramento desta festa religiosa consagrada pelo povo.

A cidade recebe visitas durante todo o ano. Caravanas de devotos das mais diferentes localidades vão a Trindade para a celebração do Divino, conforme Igreja Católica Oficial, cerca de 5 mil novos fiéis passam semanalmente a conhecer a devoção num contingente total de 30 mil fiéis por semana.

Para os romeiros, o Divino Pai Eterno, representado na imagem da Santíssima Trindade, significa a segurança ou a esperança de uma vida harmoniosa durante todo o ano, assim como a fé perdida pelos caminhos que percorrem o mundo capitalizado.

A visita à Trindade configura-se então, em um marco anual, o “tempo sagrado” (ELIADE, 1992, p. 82-84)<sup>4</sup>, no qual os romeiros recarregam suas forças para começar de novo, o momento em que pedem para a plantação, a preservação dos bens, a produção, a saúde, a segurança de se manterem empregados, o amor fraternal... Enfim, depositam todas as suas carências.

Existe em Trindade, no coração do romeiro, uma expressão única de alegria do início ao fim da festa, assim como durante todo o ano. É justificável o bem que o espírito adquire, vivifica e fortalece o corpo para esta jornada a qual muitas vezes se faz de forma dura e longa.

Todas as manifestações que se fazem presentes neste contexto de Catolicismo Popular são marcadas pelo imaginário com a construção de um mundo carregado de significado, de memórias, regras e leis próprias.

---

4 Para o autor, o “tempo sagrado” é irreversível, recuperável e repetível, o que significa que o ser humano religioso vive em duas espécies de tempo, o sagrado e o profano. Ele explica ainda que, a duração do tempo profano é passível de ser interrompido pela inserção de ritos de um tempo sagrado.

Na festa do ano de 2016, por exemplo, conforme a Polícia Militar, o município registrou a passagem de 2,8 milhões de romeiros, o que caracteriza um aumento de 20% tomando como base o ano anterior e outros períodos o que caracteriza esta uma expressão de religiosidade em ascensão. Além disso, a festa contou com<sup>5</sup>: 300 religiosos (padres, fráteres, irmãos, etc.) vindos de várias regiões e até do exterior; celebraram missas de hora em hora, o que se configurou num total de 115 missas, 45 novenas, 11 procissões e 30 orações de terço, além de alvoradas, vigílias, centenas de batizados e milhares de confissões; no Santuário Novo foi possível contar com 2000 pessoas entre colaboradores e voluntários, incluídos ainda os seguranças; e mais de 5 mil homens da polícia militar, rodoviária e bombeiros trabalharam neste período.

Com todo o exposto, pode-se concluir que num período de mais de 100 anos, transcorridos desde a chegada dos primeiros Redentoristas, Barro Preto teve toda a sua realidade transformada.

## **O catolicismo oficial associado ao catolicismo popular do Divino Pai Eterno**

O homem é um ser animal diferente dos demais por ter como diferencial: a possibilidade de pensamento e de construção de sua realidade através do símbolo que “vai a uma só direção, para dentro / para além / rumo àquilo que só pode expressar-se por ele” (CROATTO, 2001, p. 101). O homem também tem como característica única à capacidade de se comunicar e assim se tornar um ser social.

Desta forma é criado o intrincado processo das relações simbólicas em que cada grupo para adquirir maior poder social atrai pessoas procurando manipular eficazmente um universo simbólico que dê sentido e/ou identidade ao maior número delas.

Dentro desta perspectiva, é possível observar o contexto de estruturação do fenômeno religioso instituído em Trindade, a importância dada à descoberta de uma medalha de barro, a qual, frente ao reconhe-

---

5 Dados divulgados pela prefeitura do município, pela Polícia Militar, pelo Senso do IBGE/2010 e pela Assessoria de Comunicação da AFIPE.

cimento de uma comunidade camponesa, sem expressão econômica a tornou um referencial de força e de ajuda divina tomada hoje por romeiros/fiéis das mais diferentes camadas sociais, famílias e municípios.

O poder simbólico do imaginário e do sagrado é algo além do que os olhos propriamente podem ver, mas também, daquilo a que se pode sentir, algo que transcende o objeto muitas vezes impossível de ser definido por palavras e conceitos precisos e por isso, a necessidade de se mediar os significados. Para Guerriero:

o imaginário diferencia-se da simples imaginação. Constituído e expresso por símbolos, é parte integrante do ser humano. Não se trata de uma transposição através de imagens de uma realidade externa, mas de uma construção interpretativa desta. Nunca aprendemos a realidade em sua forma pura. (...) O imaginário é o espaço da liberdade em que novas relações e interpretações são criadas a cada momento (2000, p. 99-100).

Otto relaciona dentro do imaginário duas diferenças, o que é o tremendo “*tremendum*” e o que é mistério “*mysterium*”, os quais produzem sentimentos únicos e mágicos ao indivíduo:

os elementos do tremendum e do mysterium são claramente diferentes; e o elemento do mistério, que engloba o luminoso, carrega em si a experiência sentimental do tremendum e se coloca em primeiro plano de maneira a ofuscar o último quase que totalmente (1985, p. 29).

O Divino Pai Eterno configura-se pelo imaginário religioso, um ser muito íntimo dos fiéis ao qual se pode confidenciar todos os seus problemas, esperanças e pedir ajuda não só para si, como para familiares, amigos e toda uma sociedade. Neste sentido, os romeiros, se consolidam como uma sociedade solidária e fraterna que, na presença da divindade, no santuário e durante as cerimônias sacras, junto com outros, os quais necessitam de ajuda para inserir e ou manter-se na sociedade moderna voltada ao mercado, conseguem forças para enfrentá-la.

Não se pode, portanto, afirmar que o imaginário é um “sonho” (SWAIN, 1994). Pelo contrário, ele representa expressão de trabalho para criar, manter e perpetuar valores, mitos, ritos, instituições e relações que, servem como fonte de estímulo a uma sobrevivência menos dolorosa.

Swain (1994, p. 49) reafirma sua fala ao relatar que o imaginário, portanto, não é uma farsa de sentidos e identidade é o produto de um trabalho do horizonte psíquico, da criatividade, habitado por representações e imagens canalizadas por sentimentos, desejos, temores, esperanças muitas vezes, de mudança. A autora comenta ainda, o poder do imaginário que trabalha o inconsciente capaz de produzir elementos materiais com funções específicas.

Cohen (1978, p. 62), afirma que os antropólogos como Turner não percebem que o fator estruturante das sociedades não é o contratual ou tradicional, mas o simbólico. Os grupos nas sociedades complexas lutam principalmente pelo poder e utilizam diferentes formas simbólicas para este fim, assim os indivíduos mais adaptados e influentes da sociedade acabam sendo aqueles que participam e interagem com os melhores grupos e que assumem a identidade destes.

Pode-se verificar que o município de Trindade se estruturou a partir de uma simbologia religiosa, e afirmar também que, o Catolicismo Popular é uma forma de religiosidade que estrutura e legitima a sociedade (PARKER, 1996).

Bourdieu (1998) desenvolve seu trabalho afirmando que não é possível ver a sociedade sem relacioná-la à religião e que, uma caminha ao mesmo passo que a outra.

A religião tem um papel social característico: ela pode ser utilizada como uma instituição capaz de fornecer sentido como uma ideologia social vigente. Os leigos, deste modo, não esperam da religião apenas justificativa para livrá-los das angústias existenciais, pois, contam com a mesma para fornecer justificativas de sua posição social, assim, ela também serve como um meio capaz de criticar, duvidar e até mesmo, derrubar uma ideologia social.

Percebe-se que as religiões, então, têm um papel social importante, o de fornecer hegemonia às instituições e ideologias sociais de existir, questionar ou propor outras. Esta legitimidade social dada pelas religiões reside no fato delas darem um caráter transcendentemente sagrado às ideologias ou instituições sociais. Para Bourdieu:

a religião permite a legitimação de todas as propriedades características de um estilo de vida singular, propriedades arbitrárias que se encontram objetivamente associadas a este grupo ou classe na medida em que ele ocupa uma posição determinada na estrutura social (efeito de consagração como sacralização pela ‘naturalização’ e pela eternização) (1998, p. 46).

De acordo com o autor (1998), as igrejas têm, na atualidade, um papel de “empresa de salvação”, as quais impedem a entrada de outras no mercado e pregam a busca individual da salvação. Elas tentam a todo o momento conquistar mais fiéis e preservar o seu monopólio que cada vez mais se torna burocratizado. Daí ditam o caminho para o “êxito” se pautando na racionalização burocrática, uma vez que tem o poder de fiscalizar, aprovar, excomungar ou submeter fiéis ou manifestações religiosas ao seu favor.

Os “leigos”<sup>6</sup>, entendem as igrejas, enquanto instituições oficiais, através de um corpo sacerdotal especializado, aquele que também pode assumir a função de mantenedores de sua sobrevivência. Porém, quem dita as regras desta dinâmica é a própria estrutura social, que no Brasil em casos especiais como o do município de Trindade, se vê expressa através do Catolicismo Popular.

Weber (1998) relata, a partir deste tema, a importância de reconhecer o significado dos símbolos para que estes possam ser utilizados de forma a gerar respostas ou estímulos que vão além do próprio símbolo, que toquem a alma do indivíduo.

A Igreja Católica Oficial, não perde seu poder de mando e organização, o que a faz representante oficial das respostas e das necessidades para o Catolicismo Popular<sup>7</sup>. Deste modo, na tentativa de cooptação,

---

6 Os “Leigos” têm o poder de legitimar uma experiência religiosa. Para aquele que busca o poder (sacerdote, profeta e mago), tem que estar atento à sua “clientela”, ou seja, tem que estar se orientando naqueles que lhes mostrem o caminho. Os leigos buscam sempre na religiosidade o auxílio para suprirem suas necessidades e justificativas de existir (WEBER, 1991).

7 A caracterização destes dois agentes neste trabalho de pesquisa faz-se necessária como uma espécie de “tipo ideal” (WEBER, 1998), porém, as relações entre estas duas formas de catolicismo não se apresentam de forma totalmente oposta. Na realidade, pode-se veri-

ela representa mais uma vez, o papel de condutora de segurança, pois como afirma Berger (2003, p. 15): “a incerteza é uma condição que muitas pessoas têm grande dificuldade em assumir; assim, qualquer movimento (não apenas religioso) que promete assegurar ou renovar a certeza tem um apelo seguro”.

O’Dea (1969, p. 74) esclarece, em seu trabalho a inevitável estruturação racional no que se refere ao culto, a doutrina e a organização que, necessariamente estará implicando à necessidade de uma profissionalização religiosa.

Para Bourdieu, é por meio de um clero determinado que se localiza a elite intelectual pensante de uma religião legitimada institucionalmente e diz:

enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos e, portanto raros a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que deles são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos... destruídos do capital religioso e reconhecendo à legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (1998, p. 39).

Dentro do longo processo colonizador brasileiro, a Igreja Católica se define como a porta-voz oficial de qualquer condução religiosa, assim como o guia da salvação.

Como o Catolicismo Popular em torno do Divino Pai Eterno em Trindade não se desconfigurava, pelo contrário, cada dia mais se sobressaía enquanto resistência de um poder simbólico comunitário, estruturado dentro de seu próprio mundo, a Igreja Católica Oficial numa política de reforma, percebe que era preciso cristianizar, e porque não dizer controlar esta religiosidade que se tornara romaria. Quando então,

---

ficar maiores aproximações e/ou distanciamentos, dependendo das conjunturas eclesiais e das culturas locais, como é o caso atual do município de Trindade.

inicia a estruturação de sua representatividade através de uma autoridade eclesiástica.

Conceituados por Weber, os sacerdotes são “os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos” (1998, p. 294) que devem saber administrar profissionalmente a divindade assim como os leigos. Eles exercem, deste modo, papel de extrema complexidade para a legitimação religiosa e social.

Como a devoção ao Divino Pai Eterno já tinha quase meio século e a virada do mesmo se aproximava, aos olhos da Igreja Católica Oficial, Trindade se encontrava em estado deplorável se analisada a forma que a romaria se estruturava. Esta romaria, por ser a própria expressão do povo, apresentava manifestações de um mundo profanizado, ao contrário do que a religiosidade deveria gerar aos olhos da Igreja Católica Oficial. E os padres ali, compareciam muito esporadicamente para celebrarem uma ou outra missa ou somente durante a festa a qual eram também chamados especificamente para o acompanhamento da mesma.

A festa do Divino e a romaria eram realizadas por uma “comissão de festeiros” os quais todos leigos, não apresentavam uma estrutura organizacional bem administrada, da mesma forma que apresentavam desonestidade quanto à aplicação das esmolas oferecidas. Lacerda relata a forma de atuação desta comissão:

(...) a renda da romaria deveria ser dividida da seguinte maneira: metade para o presidente e a outra metade repartida entre o tesoureiro, o secretário e o zelador. Para a conservação do templo, para as alfaias e outras despesas ocasionais nada se reservava em caixa (1985, p. 11).

Surge à aspiração do Catolicismo Oficial que, diante da necessidade de se influenciar perante o Catolicismo Popular resolve mandar para Trindade “profissionais da fé” para cuidar do santuário, instruir a romaria e, nos outros meses do ano, percorrer o território próximo para evangelizar. A missão da Igreja Católica no município de Trindade é concretizada com a intervenção dos padres Redentoristas, vindos

primeiramente da Alemanha, os quais trouxeram para o município uma concepção de luta contra a opressão, a exclusão, a miséria e a fome.

A primeira entrada dos Redentoristas em Trindade deu-se, em 1895. A princípio esta foi uma atitude aceita pelo povo sem muitas resistências uma vez que, estes eram humildes e não compreendiam muito bem a função dos mesmos na região. Segundo Jacób (2000, p. 166), estes novos missionários, neste mesmo ano, não tiveram uma boa impressão a respeito da romaria que se configurava.

Como Weber relata toda ação social ou relação se legitima pela sua forma de representação e a racionalização que conduz a este caminho. Racionalização que está pautada na realidade vivenciada pelas pessoas (1998, p. 19) e que, pode ser mutável de acordo com as necessidades que se fizerem vigentes; e a sua legitimidade pode ser garantida por duas formas: pela atitude interna e/ou por situações de interesses das mesmas.

Com o tempo, por volta de 1900, os Redentoristas, mostravam que não souberam bem escolher o caminho de sua legitimação, penderam para as situações de interesses ao invés de observarem as atitudes internas daquele Catolicismo Popular. Tentavam moldar a romaria a partir de princípios severos do Catolicismo Oficial, ameaçando os romeiros/fiéis inclusive quanto à retirada da imagem do Divino Pai Eterno do altar da igreja.

Os padres chegaram a deixar Trindade por volta de três anos, de 1900 a 1903, quando os próprios fiéis percebem que a romaria não poderia mais acontecer sem a sua “administração burocrática”. Neste período de ausência, a romaria se encontrara novamente a mercê dos leigos que nada fizeram em benefício do Santuário e da educação religiosa.

Os Redentoristas voltaram, 1903, o que eles de fato queriam, mas voltaram de um modo mais neutro, percebendo que poderiam abri-lhantar esta manifestação de Catolicismo Popular se a ela se juntassem. Observam também que, é preciso verificar o lado afetivo da experiência religiosa vivenciada pelos seus fiéis, utilizando-se de caminhos pautados no poder simbólico religioso que carregam, ao mesmo tempo em que,

de uma forma muito racionalizada, são capazes também de estabelecerem sua representatividade de poder se consolidando e se protegendo.

A partir deste novo foco, os Redentoristas se encontram até os dias de hoje em Trindade onde imprime bem a missão que lhes foi dada. Weber destaca (1998, p. 22) que, a legitimidade mais usual nos tempos atuais é aquela que se encontra pautado na racionalidade, ou seja, na legalidade, onde muitas pessoas vão ser capazes de se submeterem ou aliam-se por acreditarem sim, na “autoridade” que a impõe.

Estes “profissionais da fé”, os Redentoristas, desempenham seus trabalhos alicerçados na ideia de solidariedade e, desenvolvem diversas atividades como criação de associações religiosas nas quais ajudam os pobres, incentiva o catecismo e a catequese de adultos, introduzindo outras atividades religiosas, preocupam-se ainda com as obras culturais e cívicas da cidade; fundam escolas e promovem representações culturais.

Em 1920, instalaram a luz elétrica na Igreja e na praça; no setor social, construíram a Vila São José Bento Cottolengo, fundaram diversos colégios; o ginásio e também outras Igrejas além do próprio Santuário e da organização burocratizada com procedimentos específicos da romaria. Além da pretensão de controle religioso do Catolicismo Popular enquanto representantes da religiosidade oficial, os Redentoristas deixam marcada a sua participação na história do Estado enquanto colaboradores.

Assim, a Igreja Católica Oficial, neste contexto local, não tem perdido por sua vez, sua autoridade de legitimação religiosa, apresentando cada dia, maior crescimento de sua devoção e reconhecimento junto à manifestação de Catolicismo Popular enquanto administrador oficial deste fenômeno.

## Referências

ARAGÃO, Gilbraz. Inculturação e Religiosidade Popular. In: TAVARES, Sinivaldo (org.). *Inculturação da Fé*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulus, 2003.

- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- COHEN, Abner. *O Homem Bidimensional: a antropologia do poder e o simbolismo em sociedades complexas*. Tradução de Sônia Corrêa. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Brasil: Paulinas, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- GERRIERO, Silas (org.). *Antropos e Psique: o outro e a sua subjetividade*. São Paulo: Olho d'Água, 2000.
- GRAMSCI, Antonio. *A concepção dialética da história*. Tradução Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.
- JACÓB, Almir Salomão. *A Santíssima Trindade do Barro Preto: história da romaria de Trindade*. Goiânia: Redentorista, 2000.
- LACERDA, Regina. *Trindade a Romaria*. Goiânia: O Popular, 1985.
- O'DEA, Thomas. *Sociologia da religião*. Tradução de Dantas Moreira Leite. São Paulo: Pioneira, 1969.
- OLIVEIRA, Pe. Vicente André de. *Conhecendo o Santuário do Divino Pai Eterno. Nós Amamos mais aquilo que conhecemos*. Goiânia: Redentorista, 1999.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.
- PAIVA, Terezinha Batista Alves. *Histórico de Trindade – Secretaria Municipal de Educação e Cultura de Trindade*. Trindade: Prefeitura Municipal, 1997.
- PAIVA, Terezinha Batista Alves. *Formação Histórica do Município de Trindade*. In: Lei Orgânica de Trindade – GO. Trindade: Prefeitura Municipal, 2004.
- PALEARI, Giorgio. *Religiões do povo: um estudo sobre a inculturação*. São Paulo: AM, 1990.
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Histórias & História Cultural*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- REVISTA DA ARQUIDIOCESE. *Redentoristas 70 anos em Goiás 1894 1964*. Goiânia: Ano 8, out-dez, 1964.
- SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira. *Missionários Redentoristas Alemães em Goiás. Uma Participação nos Movimentos de Renovação e Restauração Católicas – 1894 a 1944*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1984.

SWAIN, Tânia Navarro. Você disse imaginário?. In: SWAIN, Tania Navarro (org.) *História no Plural*. Brasília: UNB, 1994.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1998.

WEBER, Marx. *A economia das trocas simbólicas*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: UNB, 1991.

5.

## **Religiosidade e escola no Estado de Goiás: uma abordagem a partir de um estudo de caso**

Jorge Manoel Adão

Ana Cláudia Vieira Braga

Francisco Darci Feitosa

[...] os princípios constitucionais e legais obrigam os educadores todos a se pautar pelo respeito às diferenças religiosas, pelo respeito ao sentimento religioso e à liberdade de consciência, de crença, de expressão e de culto, reconhecida a igualdade e dignidade de toda pessoa humana. Tais princípios conduzem à crítica todas as formas que discriminem ou pervertam esta dignidade inalienável dos seres humanos (CURY, 2004, p. 8).

O presente trabalho possui como objetivo fazer uma reflexão sobre os valores que vivemos atualmente em nossa sociedade brasileira e, necessariamente, aborda a crise de valores do sistema capitalista neoliberal que levamos e vivemos para e na escola. As escolas brasileiras são as instituições que possuem a tarefa de concretizar a Educação Básica.

Atualmente, a educação básica no Brasil constitui-se de: Educação Infantil (Creche e Pré-Escola); Ensino Fundamental (Anos Iniciais e Anos Finais); e Ensino Médio. Segundo o Censo Escolar de 2016, publicado em fevereiro de 2017 pelo INEP (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira), o Brasil conta com 186,7 mil escolas de educação básica e 71.3% destas escolas oferecem alguma etapa do ensino fundamental (132,7 mil) e 116,3 mil escolas oferecem Anos Iniciais do Ensino Fundamental. Concomitantemente aos avan-

ços dessa etapa da educação brasileira – como a universalização do Ensino Fundamental na década de 1990 – possuímos ainda muitos desafios a serem vencidos na Educação Básica. Aqui, a Unesco (2015) nos lembra que

[...] existem ainda cerca de 781 milhões de analfabetos no mundo, e cerca de 58 milhões de crianças ainda se encontram fora da escola primária, e muitos jovens e mulheres e homens adultos continuam sem aprender o que precisam saber para dirigir suas vidas com saúde e dignidade.

Em terras brasileiras, temos 13 milhões de analfabetos. Por isso, cremos que também em nível mundial, a situação da educação, em especial da educação básica, é uma realidade complexa<sup>1</sup> e diversa. Complexa porque envolve vários níveis da sociedade: governamental, político, social e sistemas de ensino. Diversa, por envolver uma sociedade plural na qual há negros, indígenas, empobrecidos, homossexuais e imigrantes, entre outros.

O Estado de Goiás, atualmente, possui uma população estimada em 6.610.681 habitantes, em 246 municípios. Pertencente ao Entorno Sul do Distrito Federal (DF), o município de Luziânia, embora tenha sido povoado desde 1746, só em 1867 passa à categoria de cidade. Conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE, 2016), este município, nos dias atuais, possui uma população estimada em 194.039 habitantes; e 16.758 matrículas no Ensino Fundamental nas escolas público-municipais.

Os conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade estão relacionados, nesse artigo, ao ambiente escolar, principalmente no que diz respeito ao envolvimento dos professores e alunos, seja por meio de uma disciplina específica de Ensino Religioso ou de um trabalho pedagógico em que os valores de religiosidade estejam implícitos e que possibilite o envolvimento de toda a comunidade escolar. Assim como a palavra “religiosidade” nos remete à religião, falar de Religiosidade, automaticamente, nos remete ao Ensino Religiosos na escola.

---

1 Entendemos “complexo” a partir de Edgar Morin (2002), que o define como “aquilo que está entrelaçado em conjunto”.

Conforme Klein (2011), o contexto atual do Ensino Religioso<sup>2</sup> está marcado por (des)continuidades, docência em formação e soluções a encontrar. “O ensino religioso é de oferta obrigatória e de matrícula facultativa para todos da disciplina nos horários normais, no ensino fundamental [...]” (CURY, 2004, p. 5). Este mesmo autor, refletindo sobre o caráter facultativo, diz que o Ensino Religioso merece uma pequena reflexão. Ou seja, “ser facultativo é não ser obrigatório na medida em que não é um dever. O caráter facultativo caminha na direção de salvaguardas para não ofender o princípio da laicidade [...]” (CURY, 2004, p. 7).

Conforme Valente e Setton (2014, p. 1), embasados em estudos e pesquisas sobre religiosidade e socialização, “[...] verificou-se que a religiosidade está presente na escola de forma velada e naturalizada, mesmo quando não há oferecimento da disciplina Ensino Religioso” [...]. Enfim, entendemos que religiosidade é:

[...] uma experiência pessoal e individual de espiritualidade, construída a partir de vivências anteriores em instituições religiosas e fora delas. Desta forma, ela se diferencia do conceito de religião. A religião, de caráter mais institucional, teria uma influência profunda na forma de organizar a existência humana, já que ela se afirma para além daquilo que é material, natural, concreto e finito. A religião, de caráter mais institucional, teria uma influência profunda na forma de organizar a existência humana, já que ela se afirma para além daquilo que é material, natural, concreto e finito (VALENTE, SETTON, 2004, p. 4).

Conforme Purificação (2013, p. 4),

A presença da espiritualidade é evidente na sociedade brasileira desde seus primórdios. Isto se evidencia na multiplicação de novos movimentos religiosos e no uso difundido de símbolos e enfeites de caráter religioso. Os adolescentes usuários destes símbolos estão mais místicos, mas definem sua religiosidade com liberdade.

---

2 Ver JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul (Org.). *O ensino religioso no Brasil*. 2011. Disponível em: <[https://scholar.google.com.br/scholar?start=20&q=Ensino+Religioso+e+escolas&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.google.com.br/scholar?start=20&q=Ensino+Religioso+e+escolas&hl=pt-BR&as_sdt=0,5)>.

Enfim, esta abordagem foi realizada a partir de um estudo de caso na Escola Maria Teixeira, localizada no Jardim Ingá, bairro do município de Luziânia, Estado de Goiás/GO.

### *Explicatio terminorum*

*Explicatio terminorum* é uma expressão latina que significa, literalmente, explicação dos termos. Aqui usamos essa expressão como entendimento e explicitação dos principais termos utilizados nessa abordagem, são eles: religião, religiosidade, educação e escola. Conforme Cury (2005, p. 5, grifos do autor),

a etimologia do termo religião, donde procede o termo religioso, pode nos dar uma primeira aproximação do seu significado. Religião vem do verbo latino *religare* (*re-ligare*). Religar tanto pode ser um novo liame entre um sujeito e um objeto, um sujeito e outro sujeito, como também entre um objeto e outro objeto. Obviamente, o religar supõe ou um momento originário sem a dualidade sujeito/objeto ou um elo primário (ligar) que, uma vez desfeito, admite uma nova ligação (*re-ligar*).

Para Marlon Xavier (2006, p. 1, grifo do autor),

[...] nos escritos acadêmicos mais contemporâneos, entretanto, parece estar havendo uma mudança no sentido dos conceitos de religiosidade e espiritualidade. ‘Religiosidade’ tende a denotar um sentido mais estrito, vinculado à religião institucional; e ‘espiritualidade’ tende a ser diferenciada de religião em função de um sentido (ou conotação) mais individual ou subjetivo de experiência do sagrado [...].

A expressão “educação” – em grego antigo: *παιδεία* “Paidéia” – em geral, é a transmissão e o aprendizado das técnicas culturais, que são as técnicas de uso, produção e comportamento, com as quais um grupo de pessoas é capaz de satisfazer suas necessidades, proteger-se e trabalhar em conjunto (Abbagnano, 1999, grifos do autor). Para Winch e Gingell (2007)<sup>3</sup>, essa expressão – oriunda do latim *educere* (conduzir ou treinar),

3 Esses autores, Winch e Gingell (2007), distinguem, como verbetes, vários tipos de educação: educação compensatória (compensatory education); educação em saúde (health education); educação especial/incapacidades de aprendizagem (special education/learning disabilities); educação espiritual (spiritual education); educação estética/artística (aes-

e *educare* (treinar ou nutrir, alimentar) – enfatiza dois aspectos para o significado de educação:

[...] a ‘educação’ envolve a aquisição de um corpo de conhecimento e uma massa de compreensão que ultrapassam a mera habilidade, o saber-fazer ou a coleta de informação [...]. O mundo dentro do qual são iniciadas todas as pessoas submetidas ao processo de educação tem no âmago a cognição (WINCH, GINGELL, 2007, p. 80, **grifo dos autores**).

A palavra escola deriva do latim *schola* e se refere ao estabelecimento onde se dá qualquer gênero de instrução. Conforme o dicionário Aurélio (2016), a escola possui os seguintes significados: estabelecimento de ensino; conjunto formado pelo professor e pelos discípulos; os professores; os discípulos; doutrina, sistema; seita; aprendizagem, ensino, tirocínio; método e estilo de um autor, de um artista; processos seguidos pelos grandes mestres; fazer escola: definir princípios que outros depois seguem.

Em nível metodológico<sup>4</sup>, realizamos uma investigação qualitativa, na modalidade estudo de caso. Conforme Severino (2007), é preferível falar em abordagem qualitativa, assim podemos aferir a um conjunto de metodologias e podemos também envolver várias referências teóricas.

A pesquisa etnográfica visa compreender, na sua cotidianidade, os processos do dia-a-dia em suas diversas modalidades. Trata-se de um mergulho no microssocial, olhando com uma lente de aumento. Aplica métodos e técnicas compatíveis com a abordagem qualitativa. Utiliza-se do método etnográfico, descritivo por excelência (SEVERINO, 2007, p. 119).

---

thetic/artistic education); educação física (physical education); educação moral (moral education); educação prática (practical education); educação religiosa (religious education – RE); educação sexual (sex education); e, educação superior (higher education).

4 Método: do grego μέθοδος (méthodos). “Este termo possui dois significados fundamentais: 1º qualquer pesquisa ou orientação de pesquisa; 2º uma técnica particular de pesquisa [...]” (ABBAGNANO, 1999, p. 668). Por sua vez metodologia, também oriunda do grego μέθοδος (méthodos) + λόγος (logos – estudo). “Com este termo podem ser designadas quatro coisas diferentes: 1º lógica ou parte da lógica que estuda os métodos; 2º lógica transcendental aplicada; 3º conjunto de procedimentos metódicos de uma ou mais ciências; 4º análise filosófica de tais procedimentos (ABBAGNANO, 1999, p. 669).

Bogdan e Biklen (1994, p. 16), ao abordarem a investigação qualitativa em educação, explicitam que nesse tipo de investigação

[...] As questões a investigar não se estabelecem mediante a operacionalização de variáveis, sendo, outrossim, formuladas com o objectivo de investigar os fenómenos em toda a sua complexidade e em contexto natural. Ainda que os indivíduos que fazem investigação qualitativa possam vir a seleccionar questões específicas à medida que recolhem os dados, a abordagem à investigação não é feita com o objetivo de responder a questões prévias ou de testar hipótese. Privilegiam, essencialmente, a compreensão dos comportamentos a partir da perspectiva dos sujeitos da investigação. [...] Recolhem normalmente os dados em função de um contacto aprofundado com os indivíduos, nos seus contextos ecológicos naturais.

Para Smith (1994, *apud* GONDIM, 2003), a pesquisa qualitativa ou hermenêutica tem presente o fato de que a experiência dos humanos está relacionada ao contexto social e cultural em que vivem; “[...] e que é difícil conceber uma linguagem nas ciências sociais que exclua este contexto, quer seja pelos valores do pesquisador, quer pelos do grupo estudado [...]”. (SMITH 1994 *apud* GONDIM, 2003, p. 150).

Sobre o estudo de caso, Severino (2007, p. 121) que aqui é uma

Pesquisa que se concentra no estudo de um caso particular, considerado representativo de um conjunto de casos análogos, por ele significativamente representativo. A coleta de dados e sua análise se dão da mesma forma que nas pesquisas de campo em geral.

E, como técnica de pesquisa, utilizamos a observação e entrevistas semiestruturadas.

## **Abordagem contextual e teórica**

Nesta temática sobre a qual vimos refletindo, percebemos que a Constituição Federal brasileira (CF, 1988), em seu Artigo 5º, deixa bem explícito que “todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”. O inciso VI desse artigo especifica que “é invio-

lável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”. No Artigo 205, a Constituição define que “a educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada com a colaboração da sociedade, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho”.

Como explicitado desde a introdução, refletir sobre Religiosidade na Escola, cotidianamente, nos remete ao Ensino Religioso na mesma. Assim explicitamos que, com Cury (2004), o Ensino Religioso é um componente curricular nas escolas que esconde uma dialética entre secularização e laicidade. Ou seja, a partir da Modernidade o Estado não mais assume algum culto religioso como oficial, se tornou laico.

Já a secularização é um processo social em que os indivíduos ou grupos sociais vão se distanciando de normas religiosas quanto ao ciclo do tempo, quanto a regras e costumes e mesmo com relação à definição última de valores. Um Estado pode ser laico e, ao mesmo tempo, presidir a uma sociedade mais ou menos secular, mais ou menos religiosa [...] (CURY, 2004, p. 1).

Conforme Pierucci (1998), o processo de secularização, baseado nos conceitos de Max Weber, está relacionado à construção da sociedade moderna e com o declínio das teocracias (estruturas governamentais ligadas a uma crença religiosa) na Europa. O afastamento das instituições sociais dos preceitos religiosos e dogmáticos é a ação esperada do processo de secularização.

As instituições educacionais acompanham essa modificação de valores, e, no Brasil, recebem a influência do conceito de secularização somado ao princípio da laicidade. Entender o transcorrer do fenômeno da secularização ajuda-nos a entender grande parte da forma como o pensamento moderno estruturou-se e as diferentes formas como ele ainda se modifica. De acordo com Rodrigues (2008), Max Weber inclui outro aspecto que presenciamos atualmente também em terras brasileiras é o dogmatismo e intolerância, posicionamentos que vão de encon-

tro com o ecumenismo religioso proposto nas identidades culturais dos povos e nações.

Por ecumenismo entendemos a intenção de unificação entre todas as igrejas, principalmente as que professam os princípios cristãos (católicas, anglicanas, protestantes e ortodoxas). Para alguns, há o entendimento de que o conceito de ecumenismo seja abordado como o processo ou a tendência à universalidade e união de todas as religiões, o que restringe seu conceito, pois o princípio ecumênico é o respeito à diversidade de cada igreja. Neste sentido, com Cury (2004, p. 6), percebemos que

A contemporânea celebração do ecumenismo, dentro e fora das religiões, repudia o dogmatismo e a intolerância, além de se bater pelo respeito recíproco, pela liberdade de consciência, de crença, de expressão e de culto, tende à busca de uma efetivação histórica do reconhecimento da igualdade essencial entre todos os seres humanos [...].

A Resolução n. 2, de 2 de fevereiro de 2007, do Conselho Estadual de Educação (CEE) altera a Resolução CEE n.. 285, de 9 de dezembro de 2005, e dá outras providências, em seu Artigo 2º explicita que

O Art. 6º, caput, da Resolução CEE N. 285/2005, passa a vigorar com a seguinte redação: os conteúdos do Ensino Religioso serão ministrados como disciplina a partir do 6º ano do ensino fundamental, se este for de 9 (nove) anos, e, a partir da 5ª série, se a duração deste nível da educação básica ainda for de 8 (oito) anos, e, também, no ensino médio, de acordo com o que for estabelecido no Regimento e na Matriz Curricular da unidade escolar.

Apesar de existir um documento chamado Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso (PCNER), escrito em 1997 por uma equipe do Fórum Nacional Permanente para o Ensino Religioso (FONAPER)<sup>5</sup>, que foi elaborado com o objetivo de sustentar a substituição do Artigo 33 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Brasileira e que trata especificamente sobre o Ensino Religioso nas

---

5 Fórum Nacional Permanente para o Ensino Religioso é um grupo que integra várias entidades religiosas, de maioria católica, mas não exclusivamente.

Escolas Públicas, não há um consenso quanto ao currículo seguido pelas escolas públicas nas disciplinas de base religiosa.

O Currículo Referência da Rede Estadual de Educação de Goiás (2013, p. 310) explicita que

[...] o Ensino Religioso está normatizado para ser trabalhado de forma transversal do 1º ao 5º ano e como disciplina nas demais etapas da Educação Básica. [...] Portanto, o Currículo Referência de Ensino Religioso, tem por objetivo em sua prática pedagógica contribuir para o conhecimento da diversidade cultural religiosa (o fenômeno religioso), a fim de desenvolver atitudes de tolerância e respeito na convivência com o diferente, uma das exigências no exercício da cidadania.

O conceito de diversidade cultural colabora para a compreensão do cuidado com a elaboração e aplicação de um currículo de Ensino Religioso. Essa diversificação também é observada nas convicções espirituais de cada grupo e relaciona-se ao conceito de identidade cultural dos indivíduos ou de uma sociedade. Stuart Hall (2005), professor da Open University da Inglaterra, relaciona o conceito de diversidade cultural com a identidade cultural de cada grupo e explica que o fenômeno da globalização pode representar uma ameaça para a preservação da diversidade cultural, pois os grupos tendem a abandonar costumes tradicionais e típicos de cada sociedade, dando lugar às características globais e “impessoais”. Observando por esse prisma, deve-se considerar que, se há uma preocupação com a diversidade cultural na aplicação de um Currículo Referência do Ensino Religioso, esse mesmo currículo, precisa contemplar uma religiosidade ecumênica.

Por meio de fóruns, debates, discussões e reflexões a transformação do Ensino Religioso em disciplina culminou na definição de objeto e objetivos próprios. Considerando que o Ensino Religioso é ministrado na educação escolar pública e envolve religião, uma nova concepção dessa disciplina exigiu o entendimento da religião, não necessariamente vinculada às instituições religiosas, atitude que aproxima o Ensino Religioso da secularização.

Os organizadores do PCNER (Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Religioso) ofereceram uma solução específica para a ques-

tão polêmica da implementação da disciplina de Ensino Religioso: substituíram o sentido tradicional de religião, que é “religar” a Deus, para o sentido de “reler”, religião no sentido de releitura dos valores transcendentais.

O conceito de religião do PCNER aproxima-se bastante das ideias de Lucchetti *et al.* (2011, p. 2) quando afirma que “Religião é o sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos designados para facilitar o acesso ao sagrado, ao transcendente (Deus, força maior, verdade suprema...)” ainda, no mesmo artigo o autor conceitua religiosidade e espiritualidade:

Religiosidade é o quanto um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. Pode ser organizacional (participação na igreja ou templo religioso) ou não organizacional (rezar, ler livros, assistir programas religiosos na televisão). [...] Espiritualidade é uma busca pessoal para entender questões relacionadas ao fim da vida, ao seu sentido, sobre as relações com o sagrado ou transcendente que, pode ou não, levar ao desenvolvimento de práticas religiosas ou formações de comunidades religiosas (LUCCHETTI *et al.*, 2011, p. 2).

O conceito de religiosidade, acima citado, nos oferece uma reflexão sobre os valores atuais necessários a uma educação escolar. O respeito à religiosidade e à espiritualidade dos alunos deve permear qualquer iniciativa de implementar o Ensino Religioso nas escolas. Observar cuidadosamente os princípios que regem o currículo dessa disciplina colabora para uma aceitação ampla desse componente nas escolas públicas.

Conforme Purificação (2013, p. 11), “a aceitação do Ensino Religioso nas escolas públicas de Luziânia gira em torno de 98% e atende um público-alvo de 57.315 alunos, espalhados em 61 escolas, totalizando 1.286 professores, dos quais 64 lecionam a disciplina de Ensino Religioso”.

Em nível de formação de profissionais especificamente para a Disciplina de Ensino Religioso, segundo Purificação (2013), na Regional de Luziânia não há professores habilitados para tal; a mesma é dada por profissionais de áreas afins. Porém,

No Estado de Goiás, a formação docente legalmente constituída está estabelecida na Resolução n. 285 do Conselho Estadual de Educação e nos cursos de Ciência da Religião, nas modalidades licenciatura, especialização, mestrado e doutorado, oferecidos por instituições devidamente credenciadas pelo Ministério da Educação e Cultura, como os cursos da Universidade Católica de Goiás, que possui uma linha de pesquisa em plena expansão nesta área do conhecimento [...] (PURIFICAÇÃO, 2013, p. 19).

Considerando a formação de professores para a disciplina de Ensino Religioso é preciso pontuar quais os princípios norteadores dos conteúdos ministrados. Cada instituição educacional pode, por meio de aprovação em seus Planos Políticos Pedagógicos, especificar que domínios e relações o conteúdo de Ensino Religioso contemplará, já que a disciplina é optativa, e, logo assim, a partir dessas análises, selecionar os profissionais com formação específica em cada escola.

Especificamente, refletindo sobre o cotidiano da escola e da sala de aula, destacamos que a escola, conforme Valente e Setton (2014, p. 2),

[...] como outras instituições socializadoras, constitui-se de um conjunto de valores culturais relativos a certo grupo social que determina a visão, o modo de ser e estar no mundo e, até mesmo, a própria identidade dos indivíduos a ela pertencentes. Em uma única expressão: a escola está impregnada de cultura. Socialmente constituída, organizada e transmitida, a cultura escolar conforma e confirma o universo de sentidos e significados que orienta a vida dos membros de toda uma sociedade.

O conjunto de valores de cada grupo social faz com que o Ensino Religioso, na escola, deixe de ser uma questão unicamente religiosa, e envolva as questões éticas compartilhadas por toda a sociedade. O discurso religioso na escola não pode prender-se a uma única tradição e sim deve contemplar as demais tradições religiosas em nome do multiculturalismo, evitando os questionamentos quanto ao caráter proselitista, para que assim possa ser partilhado por todos na sociedade. As diversas denominações religiosas, com valores distintos, defendem o Ensino Religioso nas escolas públicas mediante uma valorização total do conjunto de valores culturais relativos.

Valente e Setton (2014, p. 2), refletindo sobre religiosidade, afirmam:

Ainda que a escola seja por excelência o espaço de educação formal, nela também podem estar presentes outras estratégias e conteúdos educativos por conta da diversidade de metodologias utilizadas em sala de aula e das relações interpessoais que acontecem em seu ambiente. Neste sentido, buscam-se elementos que constituem a religiosidade na escola, ou seja, a religião em sua forma não institucionalizada, mas que está presente nos diferentes indivíduos e que pode atravessar a cultura escolar. Parte-se do pressuposto de que a presença da cultura escolar e as várias formas de expressão da religiosidade na escola podem caracterizar a transmissão de um conhecimento subjetivo de forma não intencional.

Em uma sociedade democrática há espaço para que as instituições públicas debatam temas e demandas sociais de forma pluralista. Nas escolas, o conhecimento subjetivo também é muito importante para a formação do ser social escolar. É preciso que as instituições educacionais públicas ofereçam espaço para os aspectos sociais, religiosos, culturais e intelectuais que formam a cultura escolar.

## **Contexto e análise da pesquisa**

Como já explicitado no presente trabalho, o estudo de caso foi realizado na Escola Maria Teixeira, estabelecida na zona rural de Luziânia, no Bairro Jardim Ingá. Esta é uma escola particular e conta com subsídios do Município. Com foco na Educação Fundamental, praticada de forma inclusiva e humanitária, a escola recebe o nome em homenagem à sua fundadora. Traz no currículo, além de disciplinas com vistas à preservação ambiental, muitos ensinamentos de paz e harmonia entre todos na escola e na sociedade. Lá, a disciplina da religiosidade é intitulada “Ética do Amor” e permeia todas as outras disciplinas e demais ações escolares.

A Escola Maria Teixeira assim se define em seu site:

A Escola Maria Teixeira desde sua origem nasceu com a missão de ser uma ‘escola para todos’. Este *slogan* vai além de demonstrar seu caráter beneficente, uma vez que se trata de uma instituição de ensino sem fins

lucrativos. Este mote trouxe a marca da inclusão em todos os aspectos da dimensão humana. Em primeira linha, a inclusão social foi buscada explicitamente, oferecendo gratuitamente educação em zona rural para pessoas de baixa renda. Com o tempo as práticas da escola se firmaram sustentáveis. Isso favoreceu a busca criativa pela manutenção com o uso dos recursos diversos e foi alimentando o crescente ‘respeito’ pelo meio ambiente preservado. Em breves palavras, a Escola foi a tradução do desejo de um grupo de amigos motivados em contribuir de maneira pragmática para a construção de um mundo melhor junto a comunidade carente sob a égide do pensamento moderno de promoção social: ‘é melhor ensinar a pescar do que simplesmente dar o peixe’, buscou-se investir na promoção da emancipação das pessoas por meio da educação, visando sua autonomia enquanto atores sociais e protagonistas de sua cidadania (<http://www.escolamariateixeira.com>).

Em nível histórico, a Escola Maria Teixeira foi fundada em 07 de fevereiro de 1994, constituindo-se em uma instituição mista de Organização Não Governamental (ONG) municipal. Ou seja, no início da década de 1990 surge uma ideia de inclusão total para as crianças do município. Esta escola não atenderia somente às crianças do meio rural, mas também àquelas da cidade com características bem específicas, além de jovens e adultos analfabetos. As crianças com necessidades especiais educacionais são até hoje o público mais numeroso nessa escola, que tem como lema “Uma escola sustentável para todos”, frase que consta no logotipo da instituição.

Sustentável por ensinar e praticar ações de respeito ao meio ambiente e para todos por que recebe alunos mais que “especiais”, pois a escola oferece atendimento a alunos portadores de necessidades especiais. Com uma equipe de vinte e cinco funcionários, entre docentes e pessoal de apoio, a instituição atende crianças na fase de Ensino Fundamental do primeiro ao quinto ano, jovens e adultos na mesma fase, além de cursos de Artesanato, Libras, Braile, Horticultura e Culinária, tendo uma média de 180 alunos por ano.

A escola recebe o apoio de várias instituições que prefere não revelar os nomes por “motivos éticos”, diz a diretora Silvana Teixeira; que também faz questão de lembrar que é voluntária na escola. Como infraestrutura física, esta escola possui biblioteca, auditório para cem

peças, pátio, banheiros, sala de recreação, escritório de administração, jardim, mata, córrego, quadras de esporte, tudo em uma área de dez mil metros quadrados. Sua água é captada de poços simples e tratada lá mesmo, sua coleta de lixo é eventual e o esgoto é dirigido a fossas sépticas, característica do esgoto da região.

Em relação aos docentes, lembramos, com Libâneo (1984, p. 77), que “o trabalho docente se insere no movimento da prática social coletiva, ou seja: os homens produzindo e agindo conjuntamente na produção de sua existência material.” O homem cooperando para adquirir a ferramenta facilitadora da vida, o conhecimento, torna mais fácil a absorção dos conteúdos. Ou seja, a escola Maria Teixeira trabalha os valores, a ética e a moral de forma sutil e contínua, chamando essa matéria de “Ética do amor”, a disciplina é inserida nas outras sem conflitos ou rejeição, pois não toma corpo de religião e sim de normas de conduta para a vida em sociedade – o que, com Valente e Setton (2014), entendemos por religiosidade.

Em nível de avaliação, de forma progressiva e continuada, esta permite à escola medir os efeitos do seu trabalho. Observar o comportamento e desenvolvimento do aluno diariamente, fazendo anotações de cada caso, facilita essa avaliação, que é estendida e continuada por meio de busca de informação dos passos escolares dos egressos periodicamente. O acompanhamento dos alunos egressos serve de base avaliativa para a escola, que sempre permite a participação desses alunos em trabalhos voluntários na escola.

Os testes e provas são parte das ferramentas utilizadas, que contam com o olhar atento do professor e demais membros. Cada criança é acompanhada de perto para que possa ser auxiliada no processo, que culmina na inclusão do aluno em escolas convencionais.

Há relatos de regresso do aluno, todavia, a escola o recebe de volta sempre que for necessário. Alguns alunos voltam a estudar na escola por encontrarem grandes dificuldades de adaptação em outra escola, pois algumas escolas do Município não estão preparadas para recebê-los, o que provoca o retorno deixando às vezes o aluno no quinto ano por mais tempo que o necessário. A escola já tentou prolongar as séries, mas

encontrou dificuldades na hora de recrutar mão de obra especializada de acordo com as necessidades da instituição.

Na Escola Maria Teixeira foram observados alunos de diversas idades estudando em salas de inclusão total e parcial. Tomando o cuidado que indica Severino (2007, p. 123): “na pesquisa de campo, o objeto/fonte é abordado em seu meio próprio [...] sem intervenção e manuseio por parte do pesquisador [...]”. Nessa escola os alunos se auxiliam nas tarefas escolares e na mobilidade. É mister ressaltar que alguns deles têm dificuldade de locomoção, deficiência de visão e até alunos com múltiplas necessidades visuais e de fala, audição e motora, ao mesmo tempo.

Pode-se perceber nas conversas dos alunos o sentimento de solidariedade. Ao serem entrevistados, os alunos relataram que se sentem responsáveis por ajudar os que necessitam de cuidados. A maioria das crianças disse não se importar com as diversas crenças religiosas, nem com as dificuldades físicas dos colegas. Ao perguntarmos sobre quais momentos as crianças consideram religiosos, todos disseram que a “hora da entrada” e o lanche são os que mais se parecem com religião e que as “coisas” que as professoras dizem têm sentido de amor e paz e, segundo as mesmas, ajudam a viver melhor.

## **Considerações finais**

Diante das evidências facilmente percebidas no ambiente pesquisado, consideramos que há de fato uma boa relação entre os envolvidos no processo educacional desta escola. As pessoas entrevistadas não deram nenhuma impressão de insatisfação em relação ao trabalho na escola, relações com os alunos ou com os pais. Pudemos perceber, ainda, forte colaboração dos pais de alunos e membros da sociedade que auxiliam com doações e outros incentivos para a continuidade dos trabalhos educacionais de ambas as escolas.

A cooperação mostra a eficácia que, por sua vez, atrai mais cooperadores. A Escola Maria Teixeira é conhecida até no Canadá e Estados Unidos da América – EUA, onde já participou de um Congresso de Tecnologia Humanitária. A escola tem mais de vinte anos de atividade

e alguns alunos permanecem até hoje como voluntários, educadores, funcionários administrativos. Outros seguiram caminhos diferentes, mas na grande maioria, continuam demonstrando valores respeitados pela educação recebida na escola.

Temos acompanhado alguns alunos e as impressões são as melhores possíveis. Um dos egressos hoje faz parte de uma Instituição filantrópica, que trata dependentes químicos, e realiza uma campanha de assistência com cestas básicas, roupas e remédios para as pessoas da região, que necessitam desse serviço. Esse ex-aluno não só participa de todas as reuniões semanais, mas ainda dedica tempo para trabalhar na manutenção das locações da instituição em seus momentos de folga. Marcelo, como vamos chamá-lo, não se cansa de falar sobre a Escola Maria Teixeira como a grande responsável pelo seu caráter altruísta, o que beneficia os outros e o faz pacífico. Marcelo se diz muito feliz e recomenda a escola, onde seus irmãos menores ainda estudam.

Os autores do projeto irão, em breve, realizar estudos com alunos do Ensino Médio. Serão somados esforços para realizar esse trabalho a fim de ratificar ou não, o fato de que a religiosidade na Educação Escolar tem influência positiva; além de identificar a natureza dessa influência em sua essência (da Educação), e o quanto ela ocorre. Por ora, temos a primeira impressão de que a satisfação dos envolvidos no processo de ensino e aprendizagem da escola analisada é produto da relação entre religiosidade/educação e que eles têm razão ao afirmar que o ensino e a aprendizagem com religiosidade faz bem a todos, tanto no campo intelectual/cognitivo, como no campo moral e afetivo, contemplando assim, à sociedade com a esperança de um futuro melhor.

## Referências

- ABBGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- AURÉLIO. *Dicionário Aurélio*. Disponível em: <https://dicionariodoaurelio.com>. Acesso em: mai. 2016.
- BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sári Knopp. *Investigação qualitativa em educação*. Uma introdução à teoria e aos métodos. Portugal: Porto, 1994.

BRASIL, Academia Brasileira de Letras. *Dicionário escolar da língua portuguesa*. 2. ed. São Paulo: Companhia Nacional, 2012.

BRASIL. *Censo escolar da educação básica*: notas estatísticas. Ministério da Educação INEP. Brasil, 2016. Disponível em: [http://download.inep.gov.br/educacao\\_basica/censo\\_escolar/notas\\_estatisticas/2017/notas\\_estatisticas\\_censo\\_escolar\\_da\\_educacao\\_basica\\_2016.pdf](http://download.inep.gov.br/educacao_basica/censo_escolar/notas_estatisticas/2017/notas_estatisticas_censo_escolar_da_educacao_basica_2016.pdf). Acesso em: jan. 2016.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Presidência da República – Casa Civil – Subchefia para assuntos jurídicos. Brasília, 1988. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em: jul. 2019.

BRASIL. *Lei nº 9.394*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Presidência da República – Casa Civil – Subchefia para assuntos jurídicos. Brasília, 20 de Dezembro de 1996. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm)>. Acesso em: jul. 2019.

COSTELLA, Domenico. O fundamento epistemológico do ensino religioso. In: JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul (org.). *O ensino religioso no Brasil*. p. 129-142, 2011. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?start=20&q=Ensino+Religioso+e+escolas&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.google.com.br/scholar?start=20&q=Ensino+Religioso+e+escolas&hl=pt-BR&as_sdt=0,5). Acesso em: mai. 2016.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*: Rio de Janeiro, n. 27, p. 183-213, set-dez, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/0D/rbedu/n27/n27a12.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

FONAPER. *Parâmetros curriculares nacionais para o ensino religioso*. São Paulo, 1997. Disponível em: [http://www.fonaper.com.br/documentos\\_parametros.php](http://www.fonaper.com.br/documentos_parametros.php). Acesso em: jul. 2019.

GOIÁS. *Conselho Estadual de Educação. Resolução n. 2, de 2 de fevereiro de 2007*. Altera a Resolução CEE N. 285, de 9 de dezembro de 2005, e dá outras providências. Conselho Estadual de Educação. Goiânia, 2007. Disponível em: <http://www.sgc.goias.gov.br/upload/arquivos/2016-04/2007-2-cp-resolucao.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

GOIÁS *Currículo Referência da Rede Estadual de Educação de Goiás*. Secretaria de Estado da Educação. Goiânia, 2013. Disponível em: <http://seduc.go.gov.br/imprensa/documentos/arquivos/Curr%C3%ADculo%20Refer%C3%A4ncia/Curr%C3%ADculo%20Refer%C3%A4ncia%20da%20Rede%20Estadual%20de%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20de%20Goi%C3%A1s!.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

GONÇALVES, Alonso. Ensino Religioso na escola pública: razões para sua (in) viabilidade. *Protestantismo em Revista*: São Leopoldo, v. 38, p. 23-39, mai-ago, 2015.

Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2482/2473>. Acesso em: jul. 2019.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. Grupos focais com técnica de investigação qualitativa: desafios metodológicos. *Paidéia*: Brasília, v. 12, n. 24, p. 149-161, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/paideia/v12n24/04.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas. 2016. Disponível em: <http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?lang=&codmun=521250&search=goias|luziania>. Acesso em: jul. 2019.

KEIN, Remi. Prefácio. In: JUNQUEIRA, Sérgio; WAGNER, Raul (org.). *O ensino religioso no Brasil*. 2011. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?start=20&q=Ensino+Religioso+e+escolas&hl=pt-BR&as\\_sdt=0,5](https://scholar.google.com.br/scholar?start=20&q=Ensino+Religioso+e+escolas&hl=pt-BR&as_sdt=0,5). Acesso em: mai. 2016.

LUCCHETTI, Giancarlo *et.al.* O idoso e sua espiritualidade: impacto sobre diferentes aspectos do envelhecimento. *Revista Brasileira de Geriatria e Gerintologia*: Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 159-167, jan, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbagg/v14n1/a16v14n1.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

MORIN, EDGAR. *O método 5: a humanidade da humanidade: a identidade humana*. Porto Alegre: Sulina, 2002.

NETTO, José de Paiva. *É urgente reeducar*. São Paulo: Elevação, 2010.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*: São Paulo, v. 13, n. 37, s/p, mai-ago, 1998. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69091998000200003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200003). Acesso em: jul. 2019.

PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo. O ensino religioso nas escolas públicas de Goiás. *Reflexus*: Vitória, ano VII, n. 10, jul-dez, 2013. Disponível: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/201/214>. Acesso em: jul. 2019.

RODRIGUES, Donizete. Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica. *Anthropológicas*: Recife, v. 19, n. 1, p. 17-42, jan-jun, 2008. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/viewFile/87/84>. Acesso em: jul. 2019.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

TARANU, Olga. *Estudo da relação entre resiliência e espiritualidade numa amostra portuguesa*. 2011. Dissertação (Mestrado Integrado em Psicologia) – Faculdade de Psicologia, Universidade de Lisboa. Lisboa, 2011. Disponível em: [http://repositorio.ul.pt/jspui/bitstream/10451/4338/1/ulfpie039540\\_tm.pdf](http://repositorio.ul.pt/jspui/bitstream/10451/4338/1/ulfpie039540_tm.pdf). Acesso em: jul. 20019.

UNESCO. *Educação para todos*. 2015. Disponível em: [www.unesco.org/new/pt/brasil/education-for-all](http://www.unesco.org/new/pt/brasil/education-for-all). Acesso em: set. 2015.

VALENTE, Gabriela Abuhab; SETTON, Maria da Graça. Notas etnográficas sobre a religiosidade na escola. *Cadernos Ceru*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 179-196, jan-jun. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/89161>. Acesso em: jul. 2019.

WINCH, Christopher; GINGELL, John. *Dicionário de filosofia da educação*. São Paulo: Contexto, 2007.

XAVIER, Marlon. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. *Psico*: Porto Alegre, v. 37, n. 2, p. 183-189, mai-ago, 2006. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistapsico/article/viewArticle/1433>. Acesso em: jul. 2019.



6.

## **O protestantismo nas comunidades tradicionais: transformação e tradição**

Lusinaide Cordeiro de Sales Lima Marques  
Haroldo Reimer

**O**s quilombos despertam interesses em pesquisadores de diversas áreas de atuação/formação, principalmente nas temáticas relacionadas à organização social, ao turismo, aos quintais e às festas religiosas dos povos africanos já que por esse viés conseguem registrar a história e o modo de vida dentro das comunidades. No caso em estudo, o Quilombo Kalunga “constitui um legado cultural por todo o conjunto de elementos simbólicos que ajudam a configurar a identidade cultural dos quilombolas naquele território” (ALMEIDA, 2010, p. 37) tendo sua população formada por descendentes africanos.

Entretanto, sobre a propagação das conversões dos Kalunga às práticas do protestantismo existem poucos trabalhos científicos capazes de documentar a historicidade de um período importante de transição, de forma que registre o multiculturalismo existente naquele lugar. Para Gusmão (2004), o multiculturalismo é compreendido como um “fenômeno” vivenciado no encontro de vários agentes com características migratórias e distintas, que muitas vezes se manifesta diante da necessidade de atender demandas plurais, coabitando grupos ou indivíduos de diferentes culturas.

O multiculturalismo conota heterogeneidade, evidenciando a questão das diferenças do pluralismo uma vez que na prática toda a sociedade é plural em todas as esferas, principalmente, no âmbito social e cultural. Sendo assim, ao ser entendido como uma forma de invenção social e de construção identitária revela-se como via de ressignificação de práticas inerentes a possibilidade de uma diversidade entre os atores da sociedade.

Diante do pluralismo que existe no Brasil, a questão da religiosidade não poderia ser diferente. Sendo a religião um fenômeno social,

constitui-se como relevante marca da identidade e cultura de um povo. Do ponto de vista social, as comunidades, os grupos de pessoas que se reúnem à volta de “uma fé”, fazem do patrimônio religioso um sinal de pertença a um lugar. Patrimônio este responsável muitas vezes pela fixação de pessoas e também pelo o desenvolvimento econômico dessa(s) localidade(s) referente(s) a esse patrimônio (CAMPUS, 2009, p. 90).

A religião faz parte da sociedade, portanto, tem se consolidado como um sistema de representação e como um sistema cultural definido pelos pressupostos do sociólogo Stuart Hall (2002) e do historiador Peter Burke (2008) por definirem o conceito de cultura na sociedade contemporânea. Segundo os autores existem possibilidades de ressignificar identidades, principalmente em relação à religiosidade, visto que, há uma correspondência dessas representações do fenômeno religioso com a consciência coletiva.

Há no campo religioso representações que articulam diferentes lógicas em elementos estruturantes de informações, com julgamentos de sentidos e significados advindos de experiências individuais ou coletivas marcadas pela a interação social. Desse modo é necessário uma analisar as representações do fenômeno religioso pelo o viés da experiência compartilhada que estabelecem símbolos, mitos e ritos atribuindo sentidos e significados por transcenderem o plano material dedicando mais ao plano espiritual.

O conceito de fenômeno religioso apresenta uma inerente dificuldade de apreensão, mas se sabe que o ato religioso pode materializar de um ato concreto para algo simbólico. O teólogo Rudolf Otto afirma

que o sagrado invoca o que é racional ou irracional, “pois se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso” (p. 35). É preciso compreender a religião como algo que não se expressa somente nos aspectos racionais, ou seja, da razão.

Nesse sentido, ao interpretar a religião é necessário fazer uma análise minuciosa de suas formas de linguagens a fim de compreender seus significados e seus sentidos para os indivíduos que praticam essas ações. De acordo com Geertz (2008, p. 10), “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”. A religião deve ser compreendida como um importante acontecimento social, e como tal, influência o sistema organizacional de um povo. Originou-se concomitantemente com as primeiras civilizações, e se perpetua desde então, através de rituais e de manifestações que expressam a coletividade de grupos que em comum acordo cultuam a um ou vários deuses.

Assim, percebe-se que religião não é somente a relação entre o transcendental e as pessoas, mas perpassa por ligações sociais onde os moldes da vida em sociedade seguem frequentemente aos moldes do divino (HUMPHREY; VITEBSKY, 1997, p. 38). A princípio, a religiosidade pode ser individual, mas com o tempo assume uma dimensão coletiva e estipula sucessivas projeções simbólicas relevantes que ficam marcadas como identidade religiosa de determinado grupo. Esse sentimento de pertença é construído através de um processo histórico-cultural diversificado possibilitando a diversidade religiosa que tanto configura o território brasileiro.

## **Comunidade Quilombola Kalunga**

A comunidade Kalunga é uma organização social constituída a partir dos esforços dos negros que habitam a região norte do estado de Goiás e, ao longo dos anos, passou a configurar os processos de construção simbólica desse povo. Essas pessoas habitam o território com a riqueza de sua cultura, a qual é constituída por símbolos. Para Croatto (2001, p. 113), a experiência social do símbolo “é gerador de um vínculo

entre os seres humanos” fortalecendo ainda mais os laços sociais entre os moradores.

O livro *Uma história do povo Kalunga* (2001), produzido e distribuído pelo Ministério da Educação e Cultura, tem a finalidade de promover a “reafirmção da identidade étnica daquela comunidade”. Enfatiza-se nesse documento que cada um dos povos que chegaram ao território brasileiro possuíam culturas próprias, contudo eles eram obrigados a “esquecer” suas origens: língua pátria, religião, bem como, identidade.

Cada grupo de famílias cultuava seus antepassados, pois acreditavam que vinha deles a força que sustenta a vida de todos os membros do grupo. [...] Mas apesar disso, para os brancos europeus, eles eram apenas *negros escravos* que, como os índios da América, eram inferiores, diante da civilização dos europeus. [...] Às vezes, mesmo antes de embarcar, eles eram batizados, recebendo um nome cristão, e isso bastava para que fossem considerados “convertidos” à fé de seus senhores (OLIVERIA, 2001, p. 5).

Tais fatos eram consequências de estarem em outros lugares, longe de suas origens, assim, como por manterem contato com outros povos. As condições em que viviam nesse novo território muitas vezes eram cruéis, isto é, em intensas jornadas de trabalho debaixo de sol e chuva e ainda eram vítimas das torturas no tronco, acrescidas de golpes do chicote, dentre outras mortificações que resultavam na interrupção de muitas vidas. Marinho (2013) relata situações de castigos semelhantes a essas em sua pesquisa sobre o campo étnico-quilombola.

No entanto, os povos africanos sempre buscaram novos meios para se manterem nesse habitat, por isso constituíram várias formas de resistência que se consolidavam em alternativas para sobrevivência. Dentre elas, a mais forte era a fuga individual ou coletiva. A partir de então, formavam-se os quilombos, que para Almeida (2002) possui o conceito de sobrevivência de algo remanescente. Já para Leite (2000), o conceito de quilombo deveria ser apreendido a partir de um construto de experiência histórica.

Desse modo, no que tange ao quilombo, compactuamos com o conceito de liberdade e coletividade, tornando possível a reelaboração de um lugar onde poderiam não apenas “sobreviver”, mas sim construir

um legado de conhecimento material e imaterial. O fato é que as pessoas organizadas em quilombos se organizavam e construíam a sua identidade a partir de seus costumes e tradições que geralmente tinham seu arcabouço na religião. Comumente criavam um patrimônio religioso, sobre esse termo escreve Campos (2009, p. 94):

[...] falar de Patrimônio Religioso é falar de uma identificação que num primeiro momento, é assumido como individual, mas que num segundo momento, assume uma dimensão plural. Por outro lado esse patrimônio pode ser palco de convergência social e cultural, e, ao mesmo tempo, econômica, porque convergi para um determinado lugar, não só proporciona troca de experiências entre os povos, como também pode gerar investimento com vista a proporcionar o bem-estar desses povos.

Nesse sentido, a maneira mais usada pela comunidade Kalunga para perpetuação da sua origem cultural ocorre por meio de suas expressões e práticas religiosas, pois, de acordo com relatos no livro *Uma história do povo Kalunga*, a maior parte do conhecimento por eles adquirido deve-se aos seus ancestrais considerados como guias espirituais, sendo, por essa razão, reverenciados em durante as práticas de adoração como um meio de valorização do seu patrimônio religioso bem como daqueles que os antecederam.

De acordo com Hall (2014, p. 24), “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade”. Assim, as práticas religiosas são representações de uma reafirmação de identidade cultural, uma vez que a religião dá liberdade para se aglutinar diversas práticas até mesmo porque não se limita a tratar somente a “fé”, “santidade” ou “salvação”. Ela visa ampliar seu campo de influência para as mais diversas esferas da vida, da sexualidade à política, estabelecendo ou pretendendo estabelecer a forma como os indivíduos devem agir em tal ou qual circunstância (MATA, 2010, p. 23).

Se a religião tem essa característica de influenciar em todas as esferas de comportamento do ser humano e, assim estabelecer subsídios para que se tenha uma construção identitária, logo se manifesta

através de símbolos, mitos e ritos que são oriundos das vivências coletivas, as quais podem ter sua origem em sensibilidades individuais. As identidades religiosas permitem interpretar de maneira dialógica as memórias e tipos de expressões de caráter narrativo, simbólico, mítico além de possibilitar diversas leituras. Concebemos o mito como a principal narrativa do fenômeno religioso. Em virtude de serem consideradas como narrativas sequenciais que situam denominadas comunidades historicamente.

Os mitos permitem expressar na sociedade a episteme, o pertencimento, a troca com o sagrado como um sistema orgânico de criação e de saberes, num paradigma que viabiliza ao sujeito ações que o situe no tempo e no espaço. O mito especifica o símbolo, pois tem um caráter revelador do símbolo,

no mito, o símbolo dá sua contribuição pelo que é --- transparência de sacralidade ---, só que agora para interpretar uma realidade social, um acontecimento, uma instituição de um templo ou a presença de fenômenos naturais. Pode-se perceber que os mitos representam vivências sociais. Eles também possuem uma dimensão social, mas a partir de experiências individuais, pois são antes de mais nada linguagem. O mito tem, além disso, a característica de representar um *acontecimento* primordial, que é o modelo de um *fato real* (CROATO, 2001, p. 239-240).

Os símbolos possibilitam a autognosia de uma comunidade, pois, à medida que vai além do seu próprio sentido, propicia novas ressignificações. Em relação ao campo religioso os símbolos se expressam através de algo concreto o que transcendem a ordem empírica do ser, concedem liberdade para acessar as dimensões da alma. E fundamentam o inconsciente coletivo, a construção histórica e concebem vínculos. Para Croatto,

na experiência do *Homo religiosus*, o transcendente que o símbolo convoca não é objetivável nem definível em palavras. Percebe-se como mistério, como claro-escuro, por isso é preciso a mediação das coisas de nossa experiência comum (CROATO, 2001, p. 87).

Nesse caso há uma percepção do sagrado como um ato de manifestação simbólica do transcendente. Os ritos são ações que normatizam

o desenvolvimento do sagrado, com condutas rotineiras de caráter social e com rigorosa formalidade. O rito é uma apresentação/representação histórica de uma comunidade com o objetivo de perpetuação da narrativa, ou seja, do mito. Segundo Croatto (2001) é através do rito que se expressa a experiência do sagrado em virtude de todos os ritos buscarem contato com o elemento sagrado.

Congruente com as variantes de cultura ou sociedade, a experiência do sagrado em um experimento transcendente entre a presença do divino na terra ou o humano no céu favorece uma troca de funções tendo em vista que,

comportando se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar (ELIADE, 1992, p. 51).

Essa experiência, que pode ser coletiva ou individual, ultrapassa os fatores racionais da mente, eleva o ser ou a comunidade a um estado de êxtase, embora algumas vezes esses momentos fossem passageiros. Por refletir no comportamento do grupo ou do ser após impregnar na consciência e construir ou reconfigurar parte de sua identidade.

As identidades religiosas permitem interpretar de maneira dialógica as memórias e tipos de expressões de caráter narrativo, simbólico, mítico além de possibilitar diversas leituras. Concebemos o mito como a principal narrativa do fenômeno religioso. Em virtude de serem consideradas como narrativas sequenciais que situam denominadas comunidades historicamente. As interpretações dessas diversas narrativas surgem através dos anos e vão ganhando significados diante da comunidade que as tornam práticas fundamentais para a reafirmação de convicções que as unem.

A religião “é o mais elevado sentido da palavra, significa o poder que a linguagem exerce sobre o pensamento, e isto em todas as esferas possíveis de atividade espiritual” (CASSIRER, 1972, p. 19). Tais práticas, na comunidade em estudo, são evidenciadas por meio das festas

religiosas que acontecem tradicionalmente desde o início da formação do quilombo Kalunga até os dias de hoje, fortalecendo laços culturais.

A festa é o momento do encontro, da reunião das famílias. É a hora de rever tios e primos que moram mais longe, saber de parentes que não dão notícias há muito tempo. É nas festas que as pessoas mais moças se encontram e começam namoros que podem dar em casamento. E é lá que os próprios casamentos são celebrados. Lá se batizam os filhos de moços e moças que se conheceram e se casaram nas festas de outros anos. É nas festas que as pessoas se encontram para negócios. E quem nasceu na comunidade Kalunga e foi morar na cidade, ou *na rua*, como se costuma dizer por lá, volta para casa para aproveitar as festas (OLIVEIRA, 2001, p. 49).

Os Kalunga também acreditam que o calendário anual das festas religiosas que celebram os santos como são expressões culturais: São Sebastião, Santo Antônio, Santos Reis, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora do Livramento, Nossa Senhora das Neves, São José, Nossa Senhora aparecida, Nossa Senhora D'Abadia, São Gonçalo, Menino Jesus, e Santa Luzia. Alguns santos estão diretamente relacionados à meteorologia, pois ao prever seca ou chuva em diferentes períodos do ano podem delimitar tempo para plantio e colheita demonstrando também toda a devoção aos santos. Eles têm costumes e crenças religiosas peculiares e reelaboram constantemente seus hábitos já que as ressignificações ocorriam e ainda ocorrem através das vivências coletivas. Oliveira afirma que,

Na roda do tempo, segundo o ciclo das estações, sempre haverá outra festa mais adiante, para mais uma vez reforçar os laços da comunidade, o sentido de pertencimento do povo Kalunga (OLIVEIRA, 2001, p. 67).

**Figura 1** – Festa do Divino Espírito Santo



Fonte: Travessia Ecoturismo, 2011.

Desse modo, as festas marcam um ritual de iniciação de crianças e membros que se tornam adeptos das práticas tradicionais ali presentes ou até mesmo para constituir lideranças políticas. Segundo Baiocchi (2006, p. 20) “[...] as festas não só simbolizavam a síntese de um sincretismo original, como também exercem um papel normativo (ritual de iniciação e passagem) e estruturador dos grupos etários e políticos” além de expressões de fé e práticas sociais. Para Oliveira (2001, p. 49) “Ainda hoje, como acontecia no tempo antigo, é nas festas que eles compreendem de verdade o que significa ser Kalunga”.

Tendo em vista a importância da religiosidade para os Kalunga que é predominantemente marcada pelas folias, romarias, novenas e outras formas peculiares que comungam os princípios do catolicismo, pode-se fazer a interpretação da linguagem que há entre esse universo simbólico imaginário e o objeto real que são as festas. “O seu valor não reside em refletir uma dada existência, e sim no que proporcionam como instrumentos do conhecimento, na unidade dos fenômenos que estes mesmos produzem a partir de si próprios” (CASSIRER, 2001, p. 16).

## A presença de igrejas evangélicas na comunidade

A interferência direta das igrejas evangélicas que atuam com ações voltadas tanto para novas vivências religiosas quanto para a questão social é acompanhada de perto por defensores da preservação das expressões culturais dos povos remanescentes dos quilombolas.

O acompanhamento se dá através da Organização da Sociedade Civil e nas Organizações não Governamentais para que as ações das igrejas não se caracterizem como uma agressão aos valores culturais das comunidades preservando suas características físicas, sociais e culturais que foram uma das prerrogativas para que a comunidade fosse reconhecida como quilombola.

Conforme afirma Marinho (2014, p. 156), era preciso que “sustentasse uma identidade específica, fundada na resistência simbólica, econômica e política exercida desde o período colonial pelos “negros fugidos” que perpetuaram uma cultura autêntica africana ou pelo menos afrodescendentes”, assim há sempre a possibilidade de embate entre essas instituições e as igrejas.

O conflito com a cultura local se estabelece devido à complexidade do campo religioso, já que os contatos interculturais produzem sobreposições, reinterpretações como diz Mata (2010). Nesse sentido, os dogmatismos ou costumes característicos do protestantismo ou mundo evangélico contradizem os costumes das comunidades, que têm por tradição formas coletivas de adoração aos santos e aos deuses. Modos considerados profanos pelos pentecostais rompendo com a coletividade sempre presente nos rituais religiosos do povo Kalunga.

Estudos realizados por Almeida (2010) apontam que maioria dos moradores do território em questão se identifica como sendo católico, porém, são consideravelmente fortes as práticas das religiões afro-brasileiras. As religiões afro-brasileiras se estabelecem, de acordo com Santos (2012), pela necessidade dos diversos povos africanos desembarcados no Brasil negociarem com os poderes dominantes da Igreja, senhores de escravos e de dialogar com as culturas indígenas da nova terra. Assim fizeram, traçando estratégias que aproximasse as divindades trazidas

consigo através de costumes, línguas, valores, deuses e crenças reelaborando os seus sistemas religiosos.

Sem a pretensão de elencar todas, mas só para fins de exemplificar o candomblé e a umbanda são resultados desses diálogos. É interessante assinalar que os intercâmbios são frequentes nas religiões afro-brasileiras, bem como nas suas ramificações e, que além de tradições culturais africanas, ainda segundo Santos (2010), elas agregam elementos católicos, espíritas e aspectos de várias outras cosmologias.

Alguns membros da comunidade renunciam a suas tradições para aderirem às novas práticas religiosas. Nesse sentido, surge então um questionamento: Tal renúncia poderá levar à extinção das expressões culturais próprias do povo Kalunga? Até que ponto a diversidade religiosa realmente interfere na cultura local dos quilombolas? A partir desta arguição, talvez seja possível uma conciliação, até mesmo porque atualmente as mudanças são evidentes, tanto na preservação quanto na conservação cultural.

Para alguns autores como Mendonça (2005, p. 51), “embora seja certo que as religiões universais, como são as protestantes, sempre assimilam ou mantêm traços das culturas locais [...] o protestantismo que chegou ao Brasil jamais se identificou com a cultura brasileira”. Já outros pesquisadores, como Léonard (1981), dizem que é possível uma flexibilidade mesmo tendo um modo peculiar de se apresentar, mas possível de agregar aspectos da cultura local, porém não perdendo o foco de uma igreja cristã, ou seja, a evangelização do outro.

A presença do universo evangélico na comunidade gera descontentamentos das pessoas que são adeptos de outras religiões. Em conversa com alguns moradores da comunidade Kalunga Vão do Muleque, fica evidente que há uma resistência ao ingresso e permanência das igrejas, por entenderem que podem acabar com as práticas culturais. Em seus diálogos sempre chamam de tradicionais as famílias que não aderiram ao protestantismo, num esforço em deixar claro que essas devem assumir o compromisso de transmitir a cultura do seu povo, não esquecendo as suas práticas religiosas.

Na comunidade Kalunga, abrangendo as imediações do Vão das Almas, Vão do Muleque e Engenho II, o número de “crentes”<sup>1</sup> vem se expandindo. Lima e Almeida (2011, p. 6) constatam que, “muitos moradores das comunidades converteram-se ao protestantismo, por intermédio da Igreja Assembleia de Deus e Igreja Batista. [...] Segundo relatos, como resultado dessas conversões, as festas perderam muitos foliões e houve a diminuição da quantidade de frequentadores”.

Fica evidente que a identidade religiosa dessa comunidade é pautada no catolicismo popular e comumente tal característica se estabelece através da herança cultural e nesse sentido pesquisadores sobre a religiosidade dessas comunidades, em especial Lima e Almeida (2010, p. 280-281) ressaltam:

Há um vínculo histórico do catolicismo popular com a religião católica e os seus desdobramentos nas comunidades nas comunidades Kalunga (...) embora a origem da religião em muitas comunidades quilombolas, esteja vinculada à religiosidade posta na colonização, às diversas manifestações e rituais que surgiram refletem uma visão de mundo dada pelo o contexto atual.

O contexto atual é que apesar de ser uma comunidade tradicional, os Kalunga logo estão em contato com a pós-modernidade, logo a igreja protestante tem encontrado algumas facilidades para adentrar nas comunidades com a prática de evangelização. Tais práticas reconfiguram mitos que anteriormente eram absolutos, porque as pessoas passam a ter uma nova relação com o sagrado que delimita e constitui novas cosmovisões e sentidos para a vida. Como afirma Croatto (2001, p. 280), “toda crença é totalizadora e configura a vida e a teoria em todas as suas formas, assim como todas as etapas importantes de um povo”.

Devido às alterações de práticas religiosas dos grupos de novos crentes apresentadas pelas ações das igrejas protestantes há novas cosmovisões, mesmo com essas novas cosmovisões ainda há um sentimento de pertença do Kalunga com a sua comunidade. É esse sentimento que

---

1 A palavra crente é um termo adotado pela comunidade quilombola para identificar todos aqueles que aderiram ao protestantismo.

possibilita uma comunicação entre a atual crença e as crenças anteriores. Desse modo, comungamos com as afirmações de Croatto (2001, p. 278) de que “a oposição e irreducibilidade dos mitos de uma cosmovisão com relação aos de outra ocasiona, no entanto, uma espécie de *circularidade ou participação*”. Assim, com essa circularidade, o que alguns autores também denominam como “trânsito religioso” após o contato com outras culturas, nenhuma fé pode-se intitular como genuína ou total dentro do espaço territorial dado.

### **Considerações finais**

A identidade cultural preserva os hábitos da comunidade tradicional, porém um processo multicultural impõe transformações. De acordo com a constatação feita por Hall (2002) e Burke (2008), uma vez que, mesmo buscando transmiti-la e ensiná-la aos seus descendentes, a identidade cultural logo sofre ressignificações. O trabalho das igrejas evangélicas é entendido por muitas pessoas como uma agressão aos valores culturais dessas comunidades, visto que estas não aceitam o sincretismo presente na prática religiosa dos povos pertencentes às outras religiões.

Assim sendo, para comungar com os dogmas e costumes estabelecidos pela igreja, os membros das comunidades renunciam algumas de suas tradições, principalmente as práticas religiosas. Esse movimento evangelístico que está presente nessas comunidades há mais de vinte anos poderá ter impactos na cultura local, haja vista que a interferência direta das igrejas evangélicas dentro da Comunidade Kalunga torna provável um processo intercultural.

As novas práticas cristãs desses moradores possibilitam uma ressignificação identitária, pois para muitos convertidos o que era sagrado agora virou profano. Contudo, o não convertidos fortalecem seus mitos e ritos através das tradicionais festas e rezas que sempre aconteceram na comunidade permanecendo, portanto, os sentidos e os significados de suas crenças. Verifica-se neste espaço territorial uma tensão dialética entre tradição e transformação.

Reforçamos nessa perspectiva a religião como elemento que gera significações e que constantemente reelaboram e ressignificam sentidos já fundamentados. Para termos a discussão sobre a pluralidade de elementos religiosos que existem na comunidade é imperativo fazer-se sujeito que desconstrua e reconstrua os conceitos estáticos e formalistas.

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. In: ODWYER, Eliane (org.). *Quilombos, identidades étnicas e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2002. p. 20-32.
- ALMEIDA, Maria Geralda. *Em Busca do Poético do Sertão*. Espaço e Cultura. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC, 1996.
- ALMEIDA, Maria Geralda. Território e identidades dos Kalunga de Goiás. In: ALMEIDA, Maria Geralda (org.), *O Território e a Comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares*. Goiânia: UFG, 2015, p. 45-68.
- ALMEIDA, Maria Geralda. Etnodesenvolvimento e turismo nos Kalunga do Nordeste de Goiás. In: LIMA, Ismar Borges (org.). *Etnodesenvolvimento e gestão territorial: Comunidades indígenas e quilombolas*. Curitiba: CRV, 2014, p. 195-212.
- ALVES, Rubem Azevedo, *O que é Religião?*São Paulo: Abril Cultura, 1984.
- ALTMANN, Walter. Prefácio. In: REIMER, Haroldo. *Liberdade Religiosa na História e nas Constituições do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2013.
- BAIOCCHI, Mari de Nasaré. *Kalunga Povo da terra*. Goiânia: UFG, 2006.
- BAUER, Martin; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BLOGSPOT. (site). *Travessia Ecoturismo na Romaria do Vão das Almas*. 2011. Disponível em: <http://travessiaecoturismo.blogspot.com/2011/08/travessia-ecoturismo-na-romaria-do-vao.html>. Acesso em: jul. 2019.
- BLOGSPOT. (site). *Kalunga, uma remanescente de quilombo no sertão de Goiás*. 2008. Disponível em: <http://umnegro.blogspot.com.br/2008/01/kalunga-uma-remanescente-de-quilombo-no.html>. Acesso em: jul. 2019.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras, um estudo sobre a atribuição através da religião. In: Viola Sachs (org.), *Brasil e EUA: religião e identidade nacional*. Rio de Janeiro, Graal, 1989, p. 120-135.
- BONOME, José Roberto. *Cultura e Religião*. Goiânia: PUC -GO, 2010.

- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2008.
- CAMPOS, Fernanda. Patrimônio Religioso – uma convergência socioeconômica? In: PRIORI, Ângela (org.) *História, Memória e Patrimônio*. Maringá: Eudem, 2009, p. 89-95.
- CASSIRER, Ernst. *A Filosofia das Formas Simbólicas*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectivas, 1972.
- CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Guitiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOIÁS. Secretaria Estadual da Educação. *Kalunga: cultura e tradição*. Goiânia: SEG, 2009.
- GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. *Os filhos da África em Portugal: antropologia, multiculturalismo e educação*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2004.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. São Paulo: Lamparina, 2002.
- HUMPHREY, Caroline; VITEBSKY, Pires. *Arquitetura Sagrada*. Koln: Evergreen, 1997.
- LEITE, Ilka Boaventura. *Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas*. Florianópolis: Nuer-UFSC, 2000. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/os-quilombos-no-brasil-questoes-conceituais-e-normativas>. Acesso em: jul. 2019.
- LÉONARD, Émile. *O Protestantismo Brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. Tradução de Linneu de Camargo Schutzer. Rio de Janeiro/São Paulo: JERP/ASTE, 1981.
- LIMA, Luana Nunes Martins de; ALMEIDA, Maria Geralda. Encontros e distanciamentos entre a religiosidade Kalunga e o catolicismo oficial: Um olhar para as desigualdades. In: ALMEIDA, Maria Geralda (org), *O Território e a Comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares* – Goiânia: Gráfica UFG, 2015, p. 279-304.
- ALMEIDA, Maria Geralda. *Identidade territorial Kalunga: a cultura e a relação com o cerrado como possibilidade para o desenvolvimento do Turismo sustentável nas comunidades quilombolas de Teresina de Goiás*. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG, 2011, Jataí. *Anais [...]*. Jataí: UFG.

Disponível em: <http://www.congressohistoriajatai.org/anais2011/link%2076.pdf>. Acesso em: mai. 2015.

LIMA, Luna Nunes Martins de. *Sítio histórico e patrimônio cultural Kalunga: a emergência da identidade étnica Kalunga pelos direitos fundiários*. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA DA UFG, 2011, Jataí. *Anais* [...]. Jataí: UFG. Disponível em: [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20\(127\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2012/Link%20(127).pdf). Acesso em: jul. 2019.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2006.

MARINHO, Thais Alves. *A economia criativa e o campo étnico-quilombola: o caso Kalunga*. São Leopoldo: Unisinos, 2013.

MARINHO, Thais Alves. Cultura Kalunga: entre a territorialidade e o culturalismo. In: LIMA, Ismar Borges (org.). *Etnodesenvolvimento e gestão territorial: Comunidades indígenas e quilombolas*. Curitiba: CRV, 2014. p. 155-178.

MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MENDONÇA, Antônio Gouvêia. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*: São Paulo, n. 67, p. 48-67, set/nov, 2005. Disponível em: [https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&cas\\_sdt=0%2C5&q=O+protestantismo+no+Brasil+e+suas+encruzilhadas&btnG=](https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-BR&cas_sdt=0%2C5&q=O+protestantismo+no+Brasil+e+suas+encruzilhadas&btnG=). Acesso em: jul. 2019.

MOTA, Rosiane Dias. Protestantismo, identidade territorial e territorialidades da comunidade quilombola. In: ALMEIDA, Maria Geralda (org.), *O Território e a Comunidade Kalunga: quilombolas em diversos olhares*. Goiânia: Editora UFG, 2015. p 305-325.

OLIVEIRA, Rachel de. (org.). *Uma história do povo Kalunga*. Brasília: Ministério de Educação – MEC, 2001.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter Schlup. São Leopoldo: Sinodal/Petrópolis: Vozes, 2007.

RAMOS, Arthur. Goiás, uma nova fronteira humana (1969). In: BAIOCCHI, Mari de Nasaré. *Kalunga Povo da terra*. Goiânia: UFG, 2006, p. 5-15.

SANTOS, Milton Silva. Afinal, o que são as religiões afro-brasileiras? In: FELINTO, Renato, (org.), *Culturas africanas e afro-brasileiras em sala de aula: saberes para os professores, fazeres para os alunos: religiosidade, musicalidade, identidade e artes visuais*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012

WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

7.

## A banda de música Phoenix é festa<sup>1</sup>

Aline Santana Lôbo  
Tereza Caroline Lôbo

### Pirenópolis em Festa

**P**irenópolis está situada às margens do Rio das Almas no sopé dos Pireneus e tem sua história ligada à extração do ouro em Goiás no século XVIII. No início do povoamento as sociabilidades no pequeno vilarejo aconteciam sob a guarda da religião e “não se fundava no princípio da igualdade de todos os seus membros” (PALACÍN, MORAES, 2008, p. 51). A sociedade com características estamentais era escravocrata e contava com o apoio da Igreja para manter a ordem e o controle rigoroso da força de trabalho.

A Matriz de Nossa Senhora do Rosário, monumento que ocupa a centralidade do antigo Arraial de Meia Ponte tinha como filiais segundo Jayme (1971): a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, erigida entre 1743 e 1757 pela irmandade de mesmo nome, demolida na década de 1940; a Igreja de Nossa Senhora do Monte do Carmo, sem data precisa de construção, mas foi a terceira a ser edificada; a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, construída entre os anos de 1750 e 1754; e a Capela de Nossa Senhora da Boa Morte da Lapa, erigida pela extinta Irman-

---

<sup>1</sup> Este artigo foi adaptado do texto publicado nos Anais do *V Simpósio Internacional de Musicologia e VII Encontro de Musicologia Histórica* – 2015.

dade de Nossa Senhora da Lapa dos Pretos Livres, fundada em 1760, inacabada não chegou ao século seguinte.

As igrejas, suas imediações e os aspectos naturais são cenários de uma paisagem imortalizada pela memória. Nestes espaços as festas se manifestam imbuídas de sentidos e por isso preservada pelo Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) tombados na sua materialidade – o centro histórico da cidade em 1989 –, e na sua imaterialidade em 2010, com o registro de sua celebração maior – os festejos em homenagem ao Divino Espírito Santo.

Considerada a festa maior por aglutinar diversas festividades, o culto ao Espírito Santo, que tem seu ápice no domingo de Pentecostes sendo parte integrante da cultura local. Os rituais que estruturam a festa do Divino ocupam mais de um mês quando ocorrem os terços cantados, as folias, as cavalhadas, os teatros, as novenas, cujas sociabilidades se manifestam em saberes e fazeres que singularizam a festividade. Os espaços cotidianos se transformam em espaços festivos, a cidade ganha cores, cheiros, sabores e sons. Estes últimos são os que melhor expressam os momentos ritualísticos, assim, podemos nomear alguns sons que não podem faltar nas festas: os fogos de artifício, os tiros de toco, batidas dos sinos, banda de música, banda de couro, entre outros, como sons de brinquedos infantis, conversas, trotarem de cavalos, os guizos barulhentos que ornamentam os mascarados e os cavaleiros das Cavalhadas. Partindo do pressuposto de que a função da música é comunicar através de emoções (TERRIN, 2004, p. 312), concentraremos nos sons musicais promovidos pela Banda de Música Phoenix que de forma ímpar integra esta paisagem festiva.

A Banda de Música Phoenix compõe a paisagem sonora das festividades locais desde o final do século XIX. Espaço de tempo amplo para compreender a complexidade da atuação desta corporação nas tradições festivas locais, atuação esta que vai das festas coletivas e populares, passando pelas cívicas até as comemorações individuais como aniversários e enterros. Daí a presente pesquisa abordar apenas as músicas da centenária Banda de Música Phoenix em sua atuação na constituição de paisagens sonoras que envolvem a maior festa popular da

cidade, os festejos do Divino Espírito Santo, período de maior atuação desta corporação musical e de relevância por estruturar os rituais e definir a dinâmica da festa. Partindo de uma pesquisa qualitativa, buscando informações nas entrevistas e na observação participante, interessa-nos o dinamismo da musicalidade presente nestes momentos de congraçamento dos pirenopolinos que tem as músicas executadas pela Banda Phoenix como um dos elementos paisagísticos imprescindíveis nas celebrações ao Divino Espírito Santo.

Para Lily Kong (2009) a música que ocupa lugar simbólico na vida social de um determinado local, traz imagens, sendo também um meio de comunicação. A Banda de Música Phoenix contém significados culturais que são incorporados à vida social de Pirenópolis, tornando-a relevante e imperiosa nos diversos momentos festivos, compondo uma paisagem cultural em constante processo de transformação.

Pirenópolis não ficou alheia ao processo de urbanização ocorrido no Brasil nos últimos cinquenta anos, somados ao desenvolvimento do turismo e sua inserção à economia local, estas transformações produziram novas formas de ver a vida e diferentes maneiras de viver no espaço. Sempre que se assimila que o mundo à volta está mudando rapidamente, a resposta peculiar é evocar um passado idealizado e estável. Os indivíduos podem olhar para trás por várias razões, porém uma é comum a todos: a necessidade de adquirir um sentido do eu e referenciar sua identidade (HALL, 2003). O culto ao passado, a saudade dos tempos idos e o apego às tradições locais são sentimentos latentes nos moradores de Pirenópolis que se envolvem diretamente nos eventos festivos como a Festa do Divino. Ao ouvir as músicas executadas pela Banda de Música Phoenix somadas às outras experiências da vida cotidiana, renova-se o sentimento que o pirenopolino tem em si mesmo como tal.

Para Wisnik (1989), a música fala ao mesmo tempo ao horizonte da sociedade e ao vértice subjetivo de cada um, sem se deixar reduzir às outras linguagens. Os sons culturais produzidos pela Banda Phoenix escapam as esferas tangíveis, é um elo comunicante entre o mundo material e o mundo espiritual e invisível. O som é um objeto subjetivo

que está dentro e fora, não pode ser tocado diretamente. Os sons singulares da Banda Phoenix repetidos ano após ano evocam memórias, traz familiaridade e identificação, sendo, portanto, objeto passível de algumas aferições.

## A Banda de Música Phoenix é Festa

A história da Banda Phoenix tem início e se mistura com a Banda Euterpe, criada no ano de 1868 e dirigida pelo compositor e maestro Antônio da Costa Nascimento ‘Tonico do Padre’ se notabilizou na execução de músicas religiosas e profanas, segundo Jayme “era tida como a melhor do Estado” (1978, p. 251). A austeridade e o talento do Tonico do Padre mantiveram a Banda até 1903 quando do seu falecimento, tendo sido substituído pelo Major Silvino Odorico de Siqueira que durante décadas manteve as atividades musicais e sua competição com a Banda Phoenix.

Na ilustração a seguir temos a Banda Euterpe que se notabilizou no Estado de Goiás pela qualidade e talento de seus músicos, na época formada somente por homens.

**Figura 1** – Banda Euterpe



Fonte: Acervo da Banda Phoenix.

Em 1893 Mestre Joaquim Propício de Pina, professor de música e membro da corporação musical Euterpe juntamente com seus alunos aprendizes, criam a centenária Banda de Música Phoenix (CURADO, s/d; JAYME, 1971). Joaquim Propício de Pina, mais conhecido como Mestre Propício, aluno do Antônio da Costa Nascimento (Tonico do Padre) esteve à frente da corporação até 1943 regendo-a de forma disciplinada e formando um cabedal de músicos que além da execução vão também compor peças musicais que farão parte do acervo musical pirenopolino. Na Figura 2 é possível observar umas das várias composições do grupo, ao centro seu fundador, Maestro Joaquim propício de Pina, pode-se perceber a ausência de mulheres como instrumentistas e uma mestiçagem característica da convivência dos brancos com os negros escravos.

**Figura 2** – Banda Phoenix



Fonte: Acervo da Banda Phoenix.

Com a morte do mestre, o músico Luiz de Aquino Alves, seu aluno, assume a batuta e conduz os trabalhos de forma a manter viva a corporação, segundo relatos colhidos em entrevista, reunia os músicos na véspera das festas religiosas, para ensaios sistemáticos e frequentes (NASCIMENTO, 2014).

No início da década de 1960, assume Sebastião Pompeu de Pina que fica somente por dois anos, sendo substituído por Vasco da Gama de Siqueira, que herdou o arquivo de seu pai, Silvino Odorico de Siqueira – primeiro maestro da Banda Euterpe –, assume em 1964 a regência da Banda Phoenix, enriquecendo o repertório com arranjos e partituras da extinta Banda.

Para José Joaquim do Nascimento, que assumiu a maestria da Banda em 1968 e foi entrevistado várias vezes para elaboração deste artigo, o repertório da Banda Phoenix mudou muito ao longo de sua história. Afirma que no passado só tocava dobrados, valsinhas, maxixes e que outros tipos de músicas eram proibidos. Lembra que a Banda participa das procissões da Semana Santa, especificamente a procissão de Ramos, quando toca dobrados alegres e festivos e na da sexta-feira da Paixão, as marchas fúnebres. Segundo Nascimento (2014) uma das inovações na participação da Banda foi tocar nos casamentos “chiques” da cidade.

Contudo, a maior atuação da Banda de música é na Festa do Divino Espírito Santo, fato constatado na pesquisa realizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para o registro da Festa do Divino, “para Pirenópolis, ‘sem a Banda não há Festa do Divino’. É ela quem inicia os festejos, no Domingo de Páscoa e conclui a Festa, em *Corpus Christi*” (2017, p. 103). A pesquisa destaca ainda a extensão da presença da Banda dentro da festividade

com exceção das Folias, a Banda Phoenix está presente na maioria das celebrações e eventos que compõem a Festa do Divino, ocupando lugar ritualmente definido em um grande número de eventos ligados ao Império, como cortejos, novena, missas, tocatas na porta da Matriz, alvoradas, queima e levantamento do mastro do Divino. Nas Cavalhadas – e também nas Cavalhadinhas – executa as carreiras que dão ritmo às encenações entre mouros e cristãos (IPHAN, 2017, p. 103).

Segundo depoimentos até a década de 1970, tocar na Banda era uma atividade exclusivamente masculina, acreditava-se que as mulheres não deviam tocar instrumentos de sopro. José Joaquim Nascimento além de inserir mulheres, também renovou o repertório, colocando

músicas da jovem guarda – movimento musical, estético e moderno para época – além de outros arranjos de músicas atuais. No entanto, não deixou de lado a tradição das composições locais realizando junto com Maestro Brás de Pina o rearranjo do Concerto dos Sapos de autoria de Tonico do Padre, obra estética que reproduz o coaxar dos sapos, o cricrilar dos grilos num dia de chuva e trovoadas juntando todos os sons numa sinfonia singular, o que na época da composição causou espanto e pilhéria entre os músicos da Banda Euterpe, fato que levou seu compositor a destruir parte da composição e nunca tê-la executado. Neste trabalho de resgate o Concerto dos Sapos foi então executado integralmente pela Banda Phoenix, aproveitando a acústica da nave da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Rosário de Pirenópolis, momento que foi transformado em disco compacto.

Em 1988, com a ida de José Joaquim do Nascimento para Banda de Música Santa Cecília da vizinha cidade de Jaraguá, assume um dos integrantes da Banda, Mamede Silvério de Melo, onde permanece por dois anos saindo para o município de Corumbá de Goiás para reger a Banda 13 de Maio, atuando tempos depois em Cocalzinho de Goiás. A Banda de Música Phoenix desponta como formadora e distribuidora de músicos que vão atuar em outras corporações, fato que vai resultar na divulgação das músicas e das histórias musicais de Pirenópolis.

A Banda Phoenix, a partir de 1990 é regida por Alexandre Luiz Pompeu de Pina, descendente de Mestre Propício, que por vinte anos exerceu a maestria do grupo, período em que a Banda continuou formando músicos e mantendo sua tradição como elemento estruturante da paisagem sonora e cultural de Pirenópolis. Com sua saída assume o músico egresso da escola de formação Phoenix, Aurélio Afonso da Silva, sendo seu atual maestro.

Contudo, apesar de toda trajetória histórica e de relevância no universo festivo e musical de Pirenópolis a escola de música Phoenix sempre ensinou seus membros de forma diletante, ou seja, o envolvimento de seus músicos pautou-se mais no prazer de contribuir e festejar com as tradições do lugar do que propriamente de aprender um ofício de músico, os poucos que o fizeram tiveram que buscar a formalização em outros

lugares. A participação na corporação é um costume e uma tradição que perpassa gerações, um folclore que faz da Banda Phoenix uma festa e não um trabalho entendido como atividade sobre a qual o ser humano emprega sua força para produzir os meios para o seu sustento.

## **A Banda de Música Phoenix Faz a Festa**

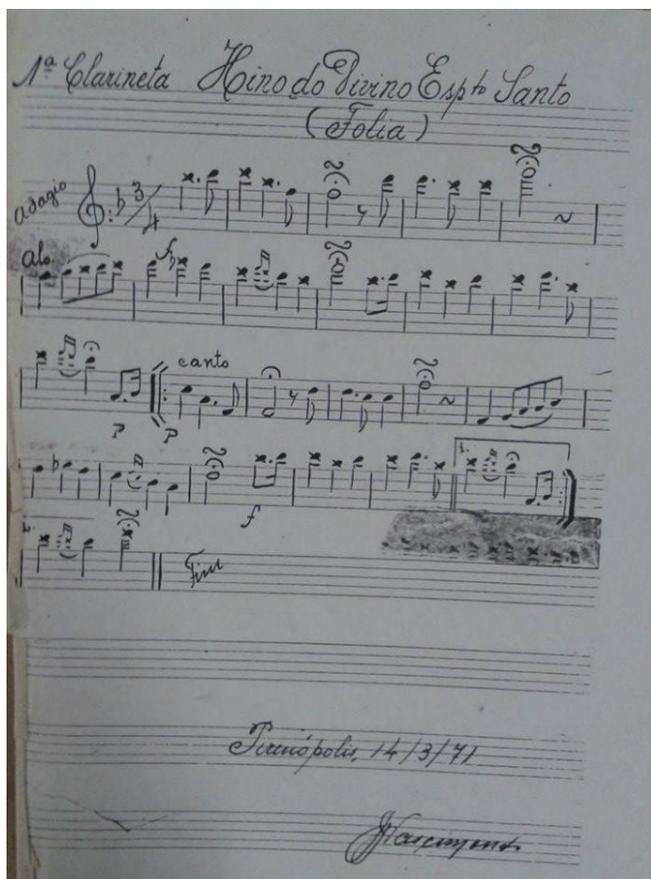
A Banda possui um vasto repertório de músicas tradicionais e composições próprias, além de arranjos minuciosamente elaborados por seus maestros, músicos e alunos, estas não podem faltar nas festas, exercem, como foi descrito acima “funções musicais herdadas e transmitidas, de geração a geração, mantendo, mesmo com as naturais transformações de cada época, atributos essenciais da expressão do grupo” (CORRÊA, 2002).

No repertório elaborado exclusivamente para a Festa do Divino,

a centenária Banda Phoenix executa uma única vez por ano, no domingo de Páscoa, ao meio dia na abertura dos festejos em louvor ao Divino, na lateral da Igreja da Matriz, o Hino do Divino Espírito Santo da Folia. Este Hino que anuncia os festejos de Pentecostes é uma composição anônima que foi transcrita por José Joaquim do Nascimento no ano de 1971 e faz parte dos arquivos da Phoenix (LÔBO, 2017, p. 99).

Outras músicas de extrema importância no repertório da Festa pertencem a compositores locais como o *Hino do Divino*, composição de Tônico do Padre, executado nos momentos de sacralidade extrema dos rituais por ser um hino de invocação da presença do Divino Espírito Santo; já o *Samba da Agonia* de Ubirajara de Siqueira, é tocado pela Banda nas Alvoradas; e *Canção por Pirenópolis* do compositor Sinhozinho executada diversas vezes ao longo da festa por despertar e manter vivo os sentimentos de pertencimento do pirenopolino à Festa do Divino, sendo considerada um hino popular por ser cantada pelos moradores e participantes da festa. Nos anos mais recentes, os maestros passaram a tocar músicas de sucessos da atualidade, mas com arranjos próprios para animar suas participações, como as músicas da famosa dupla Zezé di Camargo e Luciano, filhos de lavradores da área rural de Pirenópolis.

**Figura 3** – Partitura do Hino da Folia



Fonte: Acervo Banda Phoenix Imagem: Lôbo, A. 2017.

Os rituais das festividades do Divino Espírito Santo em Pirenópolis têm a Banda Phoenix como elemento estruturante. São suas músicas que abrem os festejos com as alegres Alvoradas que em desfile pelas ruas acordam os moradores com animadas músicas convidando para a festa; as tocatas na porta da Matriz e dentro desta nas novenas, nos cortejos do Imperador, Reis e Juizes e no campo das Cavalladas executando os dobrados e galopes, de composição local ou não, específica para cada carreira encenada por mouros e cristãos montados em seus cavalos. A Banda toca também o Hino do Divino, composição de Tonico do Padre da Banda Euterpe e a música dos mascarados, personagens da Festa

os mascarados a cavalo são em maior número no Domingo do Divino, primeiro dia das Cavalhadas, quando, ao som da música ‘O Rio de Piracicaba’, entram em cena durante a abertura do espetáculo e entre os intervalos das carreiras encenadas por mouros e cristãos (BARBOSA, 2017, p. 71).

É perceptível a euforia provocada no público que acompanha os rituais da festa, a “música que se faz presente concentra as emoções particulares em uma única energia, suficientemente intensas para elevar as experiências partilhadas a um nível êxtase” (MADDOCK, 1999, p. 63), capazes de levar os partícipes da alegria a tristeza da lembrança de um ente que não se faz mais presente, são emoções contraditórias que por serem festivas são vivenciadas com intensidade e “efervescência”, como descrita por Durkheim (1989).

## Por Uma Paisagem Festiva

Em 1892, do impulso coletivo de vivenciar a música, nasce a Banda Phoenix com repertório composto de músicas sacras e profanas, agregando obras de compositores locais e músicas tradicionais que ganharam significado próprio compondo a paisagem sonora das festas de Pirenópolis. Paisagem essa que vai além da sua própria definição. Ela marca o homem e é por ele marcada: reflete o homem e a sua história.

Pode ser considerada o poema que narra os eventos humanos em seu desenvolvimento: a composição na qual o homem escreveu tudo o que tem estado na ética, na estética, no pensamento, na guerra e na paz, no progresso ou na decadência, na carência ou na abundância, na história ou no mito, nos momentos de religiosidade ou de agnosticismo (ANDREOTTI, 2012, p. 4).

A música se insere num contexto único, sendo a trilha sonora que forma e mantém viva as memórias culturais de um povo, ultrapassa os limites do concreto, e se funda como legitimação de uma maneira de expressão que ganha caráter de tradição e se contextualiza em sua época. Segundo Vilela (2013), as músicas trazem duas possibilidades de escuta sonora: uma objetiva e outra que se coloca como pano de fundo num emaranhado que compõe a paisagem sonora. Essas possibilidades são facilmente percebidas durante a Festa do Divino, quando

cada paisagem é produto e produtora da cultura, e é possuidora de formas e cores, odores, sons e movimentos, que podem ser experienciados por cada pessoa que nela se insira ou abstraídos por aqueles que a lê através de relatos e/ou imagens. Nesse sentido, é por meio da paisagem que os elementos que integram os espaços “saltam aos olhos” do ser humano, gritam aos seus ouvidos, e envolvem-no nas suas dimensões sensíveis (TORRES, 2011, p. 72).

A paisagem é um complexo de formas e relações culturais, que se incorpora no discurso que, segundo Bakhtin, vai ser específico de cada época e cada grupo social na sua ânsia de comunicação, por isso ao se referir à cultura popular na Idade Média afirma que

as festividades (qualquer que seja o seu tipo) são uma *forma primordial*, marcante, da civilização humana. Não é preciso considerá-las nem explicá-las como um produto das condições e finalidades práticas do trabalho coletivo nem, interpretação mais vulgar ainda, da necessidade biológica (fisiológica) de descanso periódico. As festividades tiveram sempre um conteúdo essencial, um sentido profundo, exprimiram sempre uma concepção do mundo (BAKHTIN, 2013, p. 7).

A festa popular é um todo organizado que se repete ano após ano, não só é preparada e esperada, mas também recordada. As lembranças dos tempos passados, o elo que liga um tempo longínquo com o momento atual constrói a memória de um lugar cuja paisagem a constitui. Graças à festa, o passado para sempre perdido, retoma de algum modo ao presente, por ocasião da celebração festiva, entendida como reminiscência desencadeada pela identificação e pelo reconhecimento coletivo das suas marcas, e os sons são relevantes na composição dos elementos paisagísticos dessa memória.

Schafer (1991 e 2009) compreende que a música molda o tempo de modo particular e imprime na alma humana uma experiência concreta de suas qualidades rítmicas essenciais, assim entendida também como um organismo vivo (PETRAGLIA, 2010). A musicalidade produzida pela Banda de Música Phoenix é um som que perpetua em seus múltiplos aspectos e inter-relações, na performática produção da sua sonoridade o tom, o tempo, o fluxo sonoro e o silêncio produzido fluem e

atuam não só na emoção, mas no ser no mundo de quem vivencia a cultura.

As paisagens sonoras aí constituídas têm um crescente significado para aqueles que habitam as manifestações na preservação e transmissão dos sentidos dados pela população ao seu lugar de vida. Assim, vê-se então, um ciclo onde o conhecimento vivo e bebido nas fontes, é ouvido, olhado, experimentado, ampliado e compartilhado com a comunidade.

## **Considerações finais**

A história da música local tem demonstrado que a cidade é um verdadeiro laboratório musical. A necessidade de se ter músicas nas festas fez com que gerações de pirenopolinos se tornassem músicos contribuindo para perpetuação da Banda de Música Phoenix. As práticas musicais executadas pela Banda compõem um campo imaterial em que se recriam, em tempo real, melodias de um passado que se atualiza a cada ano. Tinhorão (2001), em suas pesquisas sobre música popular assevera que os momentos de sociabilidade festiva no Brasil, jamais foram dispensados o concurso da música.

A Fênix mitológica, diante da perspectiva da morte, contraditoriamente era considerada como um símbolo de esperança, de persistência e de transformação de tudo que existe, símbolos apropriados pela tradição que, para perpetuar e vencer a morte renasce a cada novo ano, mantendo vivo o espírito da Festa, assim, ao ressuscitar das cinzas fazendo acreditar na inexistência da morte, assegura a perpetuação da cultura e dos *modus vivendi* dos pirenopolinos.

As músicas tocadas e ouvidas pela Banda de Música Phoenix sobreviveram até a atualidade por meio dos ensinamentos passados de geração em geração e na informalidade da escola de música Phoenix que diletantemente vem ao longo de sua história formando músicos. E, ao pertencer a um contexto das manifestações assumem as características do povo do lugar.

As músicas executadas pela Banda de Música Phoenix e as cantorias que acompanham os rituais comunicam e expressam os modos de

ser e de fazer de um povo, durante as festividades do Divino Espírito Santo, criaram uma ligação emotiva humana carregada de sentidos reais e simbólicos que recheiam a paisagem festiva da cidade de Pirenópolis, Goiás.

## Referências

ANDREOTTI, Giuliana. O senso ético e estético da paisagem. The ethics and aesthetics of the landscape. Tradução de Beatriz Helena Furlanetto. *RA'E GA* 24: Curitiba, p. 5-17, 2012. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/raega/article/view/26191/17414>. Acesso em: jul. 2019.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. 8. ed. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 2013.

BARBOSA, Yêda (coord.). *Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis – Goiás*. Brasília: Iphan, 2017.

CARNEY, George. Música e lugar. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (org.). *Literatura, música e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato. *A arte de pontear viola*. 2. ed. Brasília: Viola Correa Produções Artísticas, 2002.

CURADO, Adriano. *Biografia do Mestre Propício*. (s/d). Datilografado e digitalizado.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. 2. ed. Tradução de Joaquim Pereira Netto. São Paulo: Paulus, 1989.

HALL, Stuart. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Goiânia, UFG, 1971.

KONG, Lily. Música Popular nas Análises Geográficas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Cinema, música e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

LÔBO, Aline Santana. *Sons e Movimentos: sentidos do sagrado na musicalidade da Folia de Santos Reis de Pirenópolis, Goiás*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais e Humanidades) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), Universidade Estadual de Goiás (UEG). Anápolis, 2017.

MADDOCK, Olivea Dewhurst. *A Cura pelo som: técnica de auto-ajuda através da música e da própria voz*. Tradução de Andréa da Silva Medieros. São Paulo: Madras, 1999.

NASCIMENTO, José Joaquim do Nascimento. *Entrevista de José Joaquim do Nascimento em 15 de agosto de 2014*. Pirenópolis. Filmagem.

PALACIN, Luís; MORAES, Maria Augusta Sant'Anna. *História de Goiás*. 7. ed. Goiânia: UCG, 2008.

PETRAGLIA, Marcelo Silveira. *A música e sua relação com o ser humano*. Botucatu: OuvirAtivo, 2010.

SCHAFER, Raymond Murray. *Educação Sonora: 100 exercícios de escuta e criação de sons*. Tradução de Marisa Trench de Oliveira Fonterrada. São Paulo: Melhoramentos, 2009.

SCHAFER, Raymond Murray. *Ouvido Pensante*. Tradução de Marisa Trench de Oliveira Fonterrada. São Paulo: Edunesp, 1991.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2004.

TORRES, Marcos Alberto. Tambores, rádios e videoclipes: sobre paisagens sonoras, territórios e multiterritorialidades. *GeoTextos*: Salvador, v. 7, n. 2, p. 69-83, jul-dez, 2011. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/geotextos/article/view/5645>. Acesso em: jul. 2019.

VILELA, Ivan. *Cantando a própria história: música caipira e enraizamento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

WISNIK, José Miguel. *O som e o Sentido*. 2. ed. 8. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

8.

## O sabor italiano no Cerrado: gastronomia e cultura em Nova Veneza/GO

Dilceli Trevizan Köhler  
Maria de Fátima Oliveira

Festas e rituais são falas. São mensagens ao mesmo tempo compreensíveis e cifradas. São meios fortemente carregados de simbologia e de afeto pelos quais as pessoas vivem, na celebração coletiva da cultura, o aprendizado de seu próprio modo de ser. De algo que não é nem a identidade e nem sequer a ética de um povo, mas o seu *ethos* (BRANDÃO, 2015, p. 68).

O Festival Italiano de Nova Veneza/GO faz parte do circuito das tradições populares de Goiás, como uma manifestação cultural que contribui para o desenvolvimento do turismo gastronômico no Cerrado. É um evento de grande expressividade para o Estado, tendo iniciado no ano de 2003, com ocorrência anual no mês de junho, prevalecendo até os dias atuais. Ao longo de suas 12 edições, é possível constatar continuidades e rupturas na dinâmica de realização do festival, assim como, evidenciar a influência de traços da cultura italiana no estado de Goiás. Desse modo, o principal propósito quando da criação desse festival foi o de preservar, por meio de suas memórias, os costumes dos descendentes ítalo-brasileiros<sup>1</sup> que se fixaram nessa

---

1 Ítalo-brasileiro: Cidadão brasileiro nascido na Itália, ou nascido no Brasil e de descendência Italiana, que tem consciência dessa descendência e mantém laços afetivos com a

região, pois, segundo Nora (1993, p. 1) “A curiosidade pelos lugares onde a memória se cristaliza e se refugia está ligada a este momento particular da nossa história. Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada [...]”.

Assim, a interação social e a vida cotidiana possuem diversas expressões que são influenciadas pela memória, que constrói identidades e fortalece a cultura local. Como afirma Hall (2000, p. 106), “[...] a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são partilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal”. Esses imigrantes possuíam um mesmo ideal (a busca por novas oportunidades) e, ao se estabelecerem em terras cerratenses, reconstruíram um novo modo de vida longe de seu país, com características da cultura italiana, adaptadas ao novo espaço territorial.

O ser humano possui uma relação com o espaço em que vive a partir de suas práticas, com base na sua cultura, que “[...] expressa uma resposta à agressão natural, uma tentativa imponente e, por conseguinte, simbólica, de conquistar o espaço, organizando-o em torno dos homens” (DUVIGNAUD, 1983, p. 37). Portanto, a necessidade de se entender a cultura de determinados grupos ou indivíduos, encontra-se no centro de muitas discussões e debates na atualidade. As ciências humanas há muito reconhecem isso via estudo das linguagens, da literatura, das artes, das ideias filosóficas, dos sistemas de crenças morais e religiosos, que constituem o conjunto diferenciado de significados de uma cultura.

Assim sendo, a cultura de uma sociedade compreende as crenças, as ideias e os valores que formam o indivíduo, bem como os objetos, os símbolos ou a tecnologia que representa o coletivo. A cultura, transferida às gerações subsequentes, pode ser expressa por meio das mais simples manifestações populares na sociedade, como por exemplo, por

---

Itália ou com a cultura Italiana. Disponível em < <http://www.dicionarioinformal.com.br/%C3%ADtalo-brasileiro/> > acesso em 01 mar. 2017.

uma simples reza ou festa e por saberes e fazeres lembrados e celebrados. Desse modo, a perpetuação de valores e normas tem se apresentado nas manifestações e expressões populares que ocorrem em todo o território nacional. Segundo Albuquerque (2016, p. 1). “O estado de Goiás é conhecido pelas manifestações culturais e religiosas”, tendo como exemplos, a Procissão do Fogaréu na Cidade de Goiás; as Cavalhadas, em Pirenópolis, Palmeiras de Goiás e Corumbá de Goiás; a Congada em Catalão; a Romaria do Muquém em Niquelândia, e a Festa em Louvor ao Divino Pai Eterno, na cidade de Trindade.

O Festival de Nova Veneza surgiu inicialmente com o objetivo de preservar os costumes dos imigrantes italianos por meio da culinária, da dança, da música e do esporte (como o jogo de bocha)<sup>2</sup> e manter características do período em que os imigrantes praticavam essas modalidades nos festejos e comemorações nos primeiros tempos em Nova Veneza. A preservação dessa tradição, segundo Ulrich (1997, p. 100), “pressupõe significado, mas também pressupõe o processo constante de recapitulação e reinterpretação [...]. A identidade é a criação da constância através do tempo, a verdadeira união do passado com o futuro antecipado”.

O mundo globalizado tem proporcionado transformações, na maioria das vezes, perceptíveis nas manifestações populares, onde passado e presente interagem, para que a tradição, ou parte dela, não se perca, ou seja, não caia no esquecimento. As novas tecnologias influenciam nas representações desses costumes, saberes e fazeres, por meio da mecanização ou industrialização de elementos marcantes da cultura local, contribuindo para o consumo em grande escala nesses eventos. Portanto, essas modificações demonstram que a cultura é dinâmica e “[...] cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos” (LARAIA, 2001, p. 101).

---

2 Bocha: arremesso de bochas (bolas), em direção a uma pequena bola denominada bolim, balim ou jack, sobre uma concha, objetivando aproximar-se o máximo possível do “bolim” (pequena bocha). Esporte que os imigrantes italianos trouxeram para o Brasil. Disponível em < <http://www.ahistoria.com.br/bocha/> >. Acesso em 21 Mar. 2017.

As transformações são decorrentes de vários fatores, dentre eles o econômico e o político, sobrepondo-se à dinâmica local. Assim, os bens materiais e imateriais<sup>3</sup> não permanecem funcionais e tendem a ser desconstituídos da paisagem, subtraídos por outras formas que sejam úteis às necessidades locais, sofrendo uma metamorfose, recriando e se atualizando continuamente. É nesse sentido que o festival é analisado em seus diversos aspectos, com base na memória da comunidade local, reconstruindo os hábitos e costumes dos imigrantes italianos.

O uso da pesquisa de campo foi de fundamental importância para compreender aspectos do cotidiano da comunidade na preparação e celebração do festival. Segundo Lakatos, a pesquisa de campo “[...] consiste na observação de fatos e fenômenos tal como ocorrem espontaneamente, na coleta de dados a eles referentes e no registro de variáveis que se presumem relevantes, para analisá-los” (LAKATOS & MARCONI, 2003, p. 186). Além da participação ativa no festival, que foi fundamental para perceber os elementos mais marcantes junto aos moradores e turistas que participam do festival, foram utilizados também outros documentos disponíveis junto a Associação dos Amigos de Nova Veneza (AMIZA) para a obtenção de dados referentes a todas as etapas do evento.

Portanto, para compreender o Festival Italiano de Nova Veneza – que possui grande importância e expressividade no estado de Goiás e funciona como uma vitrine do turismo cultural e gastronômico no Cerrado – faz-se necessário conhecer, primeiro, o espaço onde ocorre esse evento e o processo de chegada dos imigrantes.

## **Uma fração da Itália no Cerrado brasileiro**

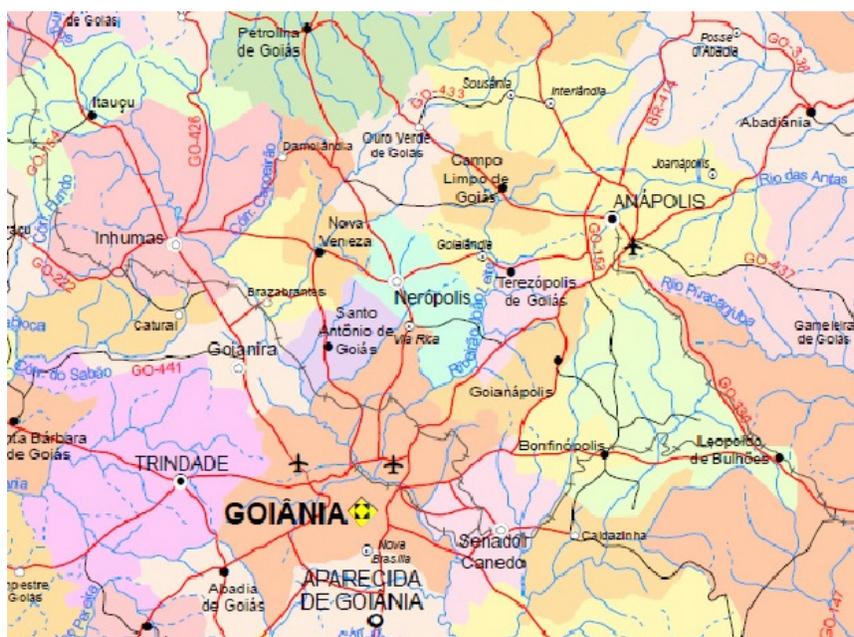
O município de Nova Veneza pertence ao estado de Goiás e está localizado na região conhecida como Mato Grosso Goiano. Esse é o território no qual se instalou a colônia de italianos que migrou de Minas

---

3 Bens culturais imateriais estão relacionados aos saberes; já os materiais são os palpáveis, como o arqueológico e o paisagístico. Disponível em <<http://www.brasil.gov.br/cultura/2009/10/conheca-as-diferencas-entre-patrimonios-materiais-e-imateriais>> acesso em 27 Fev. 2017.

Gerais, em busca de terras produtivas e baratas, assim, passaram a conviver com outras famílias de mineiros e alguns goianos que já residiam no local. A cidade conta com uma área territorial de 127.377 km<sup>2</sup> e sua população foi estimada no ano de 2016 em 9.249 pessoas. O município faz divisa com Brazabrantes, Nerópolis, Ouro Verde de Goiás, Santo Antônio de Goiás e Damolândia, com boa rede de acesso, como mostram os mapas abaixo.

**Figura 1** – Mapa Político do estado de Goiás



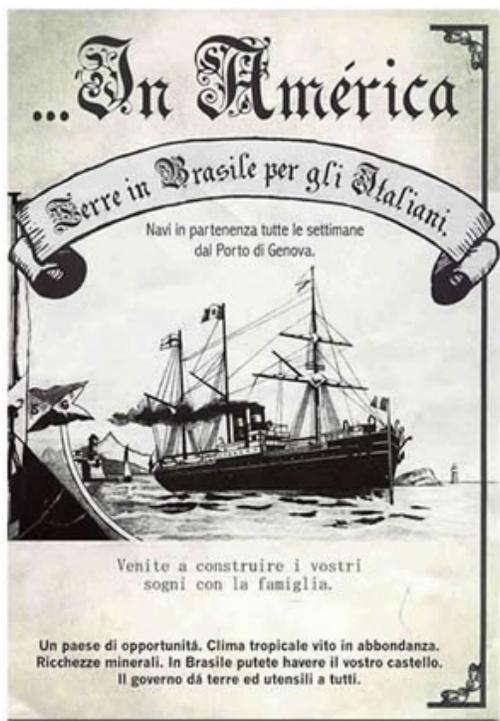
Fonte: IBGE (2015).

Localizada aproximadamente a 45 km do centro da capital Goiânia, a cidade tem acesso pelas GO 462 ou GO 080 e GO 222 (Figura 2), sendo que o trajeto a percorrer é asfaltado e possui sinalização e iluminação adequadas.



italianos, buscavam novas oportunidades de trabalho e de sobrevivência, já que seu país de origem vivia uma crise diante da industrialização. E o Brasil, por sua vez, necessitava da mão de obra que na Itália era abundante, por essa ocasião, surgindo, assim a oportunidade de unir ambas as deficiências dos países, para solucionar suas necessidades. No entendimento dos imigrantes italianos, diante da imagem que se divulgava na Europa, o território brasileiro era uma terra com grandes perspectivas e com um futuro promissor. Circulavam por toda a Europa panfletos (Figura 3) com propaganda de terras e riquezas para quem se aventurasse na travessia do oceano, onde poderiam encontrar melhores condições de sobrevivência.

**Figura 3** – Panfleto de divulgação das terras brasileiras na Itália



Fonte: Stival (2011, p. 33).

Cardoso (2008, p. 80) afirma que “[...] a América Latina tem sido palco de uma acentuada mestiçagem cultural [...]. Aqui já viviam os índios que receberam etnias africanas e europeias vindas com sua cultura e promoveram com os ancestrais uma simbiose de arte, crenças e mitos”. O autor acrescenta que a imigração em massa que o Brasil recebeu a partir do século XIX seria o equivalente a um segundo *boom* de hibridação, pois um primeiro teria ocorrido com a chegada dos portugueses e dos escravos, e um terceiro, no decorrer do século XX. Grande parte dos imigrantes italianos direcionados ao Brasil se concentraram nas regiões sul e sudeste, mas a distribuição não ficou restrita a estas terras, tendo também a migração interna desses italianos, que se espalharam por todo território nacional, em menores concentrações, formando colônias, como é o exemplo de Nova Veneza/GO, conforme os dados abaixo.

A povoação teve início em 1924, com a vinda dos irmãos João, Cesário e Joaquim Stival, italianos de Veneza, que adquiriram a fazenda de Manoel Ivo, por dez contos de réis, doando 4,5 alqueires para a formação do patrimônio. Nas imediações da fazenda, já viviam as famílias [...] que, com o fundador, constituíram os primeiros habitantes. O início do traçado urbano foi assinalado pela construção de uma capela dedicada a Nossa Senhora do Carmo, cumprindo promessa de João Stival. [...] A povoação tornou-se conhecida, inicialmente, como “Colônia dos Italianos”. Passando a denominar-se, posteriormente, Nova Veneza, em reverência à terra natal de seus fundadores. Em 1930, pela Lei Municipal nº 9, de 12 de setembro, passou a ser sede do distrito de Brazabrantes (ex– São João). Treze anos depois, pelo Decreto-Lei Estadual nº 8305, de 31 de dezembro de 1943, teve o topônimo alterado para Goianaz e o território diminuído, em virtude da restauração do antigo Distrito de São João. Com a crescente atividade agrícola e pastoral, o Distrito de Goianaz atingiu grande prosperidade, obtendo sua emancipação através da Lei Estadual nº 2095, de 14 de novembro de 1958, instalando-se oficialmente em 4 de janeiro de 1959, restaurando o topônimo Nova Veneza (IBGE, 2013).

Quando esses imigrantes chegaram ao Brasil, via porto de Santos, enfrentaram situações adversas, pois precisavam passar por inspeção médica, permanecendo em período de quarentena, alojados na Hospedaria dos Imigrantes, antes de serem encaminhados para o trabalho nas

fazendas. Os estrangeiros que vieram para Nova Veneza/GO, após passar por esse processo, foram encaminhados para Ribeirão Preto, onde trabalharam nas lavouras de café. Depois de um período ali estabelecido, beneficiaram-se pela expansão do café e, com a alta produtividade do momento, conseguiram juntar algumas economias. A busca por um pedaço de terra, onde poderiam dizer que eram os proprietários, permanecia como um sonho, o que os levou a deixarem a fazenda em Ribeirão Preto e deslocarem-se para Minas Gerais, local em que o desenvolvimento da cafeicultura estava em ampliação. Assim, adquiriram terras em “Capim Branco, hoje Guaxima, perto de Sacramento e Conquista” (BERTAZZO, 1992, p. 66), na região de Uberaba. Com o conhecimento prévio da lavoura cafeicultora, iniciaram o plantio, agregando entre os pés de café a cultura de subsistência. Porém, a migração desses italianos não parou no estado de Minas Gerais, pois as plantações não se desenvolviam como o esperado, e essa situação os levaram, mais uma vez, a reunirem economias e migrarem para outro local, em busca de melhores condições de trabalho. Desta vez, para o estado de Goiás.

Assim, a fixação destes imigrantes italianos em Goiás, permitiu a incorporação de novos traços culturais e adaptação às particularidades do Cerrado. Ao migrarem para outras regiões carregaram consigo seus costumes, pois os mesmos não se despendem de seu passado e nem são esquecidos, mas sim adaptados aos novos espaços. Esses traços da cultura italiana podem ser visíveis, por exemplo, nas construções com “[...] o mesmo estilo e simetria utilizada na Itália – distribuição de janelas, simplicidade de formas e telhados inclinados para aproveitar o espaço do sótão [...]” (COSTA, 2014, p. 55). Outro detalhe que pode ser observado é a forma de se manifestarem quanto às suas tradições religiosas e esportiva, pois “[...] se reuniam nos finais de semana em torno da igreja. Promoviam festas, com barracas para venda de comidas, almoços com macarronada, polenta e galinha, roda da fortuna com prendas coletadas dos próprios fiéis, tiro ao alvo e leilão” (COSTA, 2014, p. 57). A autora completa que sempre havia uma missa com cantos religiosos e procissões para comemorar o santo padroeiro.

Esses acontecimentos festivos, na sua grande maioria, de cunho religioso, como a festa da padroeira, os batizados e os casamentos, eram

sempre regados com comida típica, danças e muita música, como analisado no próximo tópico, a partir da descrição detalhada do festival, mostrando como alguns desses costumes italianos sobreviveram e adaptaram-se no Cerrado.

## **O Sabor italiano no Cerrado**

Como explicitado acima, a partir da chegada dos primeiros italianos nesta região, uma cultura ítalo-brasileira foi se construindo em terras cerratenses, com a preservação de alguns costumes e assimilação de outros. No mundo globalizado há sempre o risco de que valores culturais de um determinado grupo sejam esquecidos ou se percam, no caso dos valores culturais dos imigrantes italianos, o festival gastronômico tornou-se um meio importante para preservar parte de sua cultura em um país estrangeiro. Nesse sentido, percebe-se um esforço, para que traços de sua cultura, tão bem adaptada em terras goianas, não desapareçam. Ao contrário, que os descendentes de italianos tenham suas peculiaridades, costumes, valores e saberes conhecidos por gerações futuras da comunidade local e da região. É por meio desses fragmentos da memória e objetos que remetem aos seus antepassados, que esses elementos contribuem para a construção de uma nova cultura.

O Festival Italiano foi idealizado por um grupo de moradores da cidade, os quais fazem parte da Associação dos Amigos de Nova Veneza (AMIZA). Esses moradores, (descendente de imigrantes, e não descendentes), iniciaram, em 2003, o processo para reavivar os costumes e hábitos dos imigrantes. Por meio dessa associação, procedeu-se à coleta e organização de elementos históricos, como documentos e imagens do acervo pessoal dos descendentes dos imigrantes, complementado com a memória de familiares que recontaram a trajetória dos antepassados. Sem dúvida de que tal iniciativa contribuiu para preservar e fortalecer os traços culturais dessa cultura, sendo que a AMIZA tornou-se um ponto de referência para a reunião desse acervo.

O Festival Italiano de Nova Veneza/GO surgiu em 2003[...] a festividade comandou a comemoração do 45º aniversário de emancipação política do município, realizado no período de 14 a 16 de novembro do mesmo

ano, idealizado pela Associação dos Amigos de Nova Veneza (AMIZA) e com o apoio da prefeitura e do SEBRAE. Com o objetivo de promover e divulgar a cultura dos fundadores da cidade, a maior colônia italiana de Goiás (AGUIAR, 2010).

No período em que a cidade prepara-se para a realização do festival, há uma equipe comprometida com todos os detalhes da organização e operacionalização dos preparativos, a qual recebe os prestadores de serviços e os visitantes. Toda essa organização, que conta com o apoio da prefeitura e também de patrocinadores, é necessária para o sucesso do evento e para que os turistas possam desfrutar de toda a programação que compreende comida típica, músicas, esportes e danças folclóricas, apreciadas nos quatro dias da realização do festejo. Nesse sentido, é possível perceber que também as festas estão entremeadas pelas relações de poder, como bem observam Almeida e Souza: “[...] festa e poder são fenômenos que se atraem – relação cimentada por uma necessidade de ritualização que, de um jeito ou de outro, acompanha o homem em seu viver em sociedade. O poder, qualquer que seja sua instância, não só tem instituído festas como se apropria das existentes” (ALMEIDA; SOUZA, 2008, p. 32).

Esse é um período em que os participantes deixam sua rotina de trabalho para compartilhar, festejar e lembrar os costumes e hábitos de imigrantes. A preparação do festival se inicia alguns meses antes da data da realização do evento, quando é definido o cardápio a ser servido ao público e a preparação e congelamento dos alimentos, para atender a demanda durante a festividade. O primeiro dia do festival, que normalmente ocorre em uma quinta-feira, tem início com a alvorada (carro de som que circula pelas ruas da cidade, anunciando o início da festa, com músicas italianas), sendo que os festejos e as barraquinhas só começam suas atividades no fim da tarde desse primeiro dia. Há, então, a abertura do evento com a presença de autoridades municipal e estadual e da comunidade local, com orações e a benção do padre, com os votos de paz e sucesso. As barraquinhas são montadas e dispostas na rua em torno da igreja matriz, com uma diversidade de comidas, bebidas, doces, e, também, barracas com artesanatos. O espaço é coberto, equipado com tendas, mesas e cadeiras, a fim de receber os visitantes e a

comunidade local. Acomodados, cada um escolhe o prato que deseja saborear, e, desse lugar, podem, ainda, apreciar as apresentações musicais e danças folclóricas.

De maneira geral, podemos afirmar que, ao participar desse festival gastronômico, o público busca, além de boa comida, por descontração e lazer. Durante o evento, as pessoas são recepcionadas com hospitalidade e alegria, para saborear a culinária italiana adaptada ao Cerrado, apreciar as danças e as músicas, além de outras atrações como o “painel” (em que organização e equipe de cozinha circulam entre os visitantes batendo panelas) que acontece no encerramento do evento.

Desse modo, podemos dizer que essa manifestação cultural representa a experiência de todos juntos no cotidiano, unindo temporariamente as distintas classes e etnias com um objetivo em comum, que é a celebração do festival. Portanto, são práticas “[...] nas quais interagem vários grupos sociais, estabelecendo processos culturais híbridos” (ALMEIDA; SOUZA, 2008, p. 34). Por outro lado, Cardoso (2008) analisa o hibridismo cultural como sendo um fenômeno de deslocamento humano que ocorre pela saída da terra de origem para um país estrangeiro.

O hibridismo cultural é, portanto, um fenômeno natural e imanente na constituição e evolução da civilização. Sua manifestação é percebida com mais ênfase na arte em geral e na literatura em particular. Seja como transculturação, aculturação ou neoculturação, o hibridismo é o testemunho mais nítido de que, mesmo esforçando-se por preservar formas culturais autóctones, o homem está aberto a novas maneiras de interagir culturalmente, como mais um recurso de sobrevivência num mundo que tem a mudança como traço essencial (CARDOSO, 2008, p. 89).

Por isso podemos afirmar que, nesse festival, deparamo-nos com uma cultura híbrida, ou seja, costumes oriundos da Itália, adaptados ao novo território, agregando características de outras culturas, nesse caso, a cultura cerratense. Esse fenômeno é visto também, por Burke (2003), como uma adaptação cultural, que, segundo ele, “[...] pode ser analisado como um movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização, retirando um item de

seu local original e modificando-o para que se encaixe em seu novo ambiente” (BURKE, 2003, p. 91).

Essas práticas, adaptadas a um novo ambiente, sofrem permanentemente a influência da globalização, deixando assim de existir uma cultura totalmente pura. Com a proposta de contribuir para a manutenção de costumes dos fundadores desse município e de adaptação dos mesmos ao Cerrado, o festival tem, também, como objetivo reavivar as lembranças desses imigrantes, agregar valores sociais e econômicos, assim como, tornar conhecida uma das primeiras colônias italianas de Goiás.

O fenômeno da globalização, não só econômica como cultural, tem levado as comunidades à recuperação e valorização do seu legado cultural, à busca de valores locais e de elementos de identificação na história e nas tradições, reforçando sua identidade numa perspectiva global. Neste aspecto, na atividade turística, as manifestações culturais das grandes cidades ou de pequenas comunidades representam um potencial de diferencial turístico (RISCHBIETER; DREHER, 2007, p. 1).

O Festival Italiano de Nova Veneza/GO é um evento diferenciado e com potencial para o desenvolvimento turístico da região. Nele há a apresentação de pratos elaborados da gastronomia italiana adaptados à culinária goiana, como, por exemplo, o macarrão elaborado com produtos da culinária goiana, especialmente com o pequi. Também são presentes no festival, a música, a dança e shows, que misturam a cultura regional com a italiana, como o Baile de Máscaras, *Carnavale di Venezia*, em alusão ao carnaval veneziano, na Itália. De acordo com Leandro Vilar (2015), “o Carnaval de Veneza é uma das festas carnavalescas mais tradicionais do mundo, além de ser a mais antiga em continuidade, pois embora em outras cidades europeias desde a Idade Média se realizavam tais festejos, em Veneza essa tradição fincou raízes” (VILAR, 2015, p. 1). O festival tem nesse desfile de Carnaval, organizadores e grupo folclórico, desfilando entre os participantes, com trajes de época e com máscaras similares ao que ocorre na italiana cidade de Veneza.

**Figura 4** – Grupo Folclórico de Nova Veneza (SC), participando do Festival Italiano de Nova Veneza/GO



Fonte: Acervo pessoal da autora.

**Figura 5** – Organizadores do Festival Italiano de Nova Veneza/GO, desfilando entre o público, vestidos a caráter



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Assim, além dos aspectos já relacionados, esse festival proporciona aos moradores uma nova opção para a geração de renda, seja na organização, na preparação da comida, na comercialização, seja na prestação de serviços. Desde que o evento teve início, no ano de 2003, sempre ocorre na praça onde se localiza a igreja matriz de Nossa Senhora do Carmo (a padroeira da cidade), construída em terreno doado pelos imigrantes italianos. Ao idealizar e colocar em prática tal evento, os realizadores almejavam manter viva a memória dos imigrantes, pois um “[...] povo que não tem cultura e tradição morre de geração em geração, não sabe de onde veio e nem sabe para onde vai” (AGUIAR, 2010). Pode-se perceber, ainda, que o Festival tem se estruturado melhor a cada edição do evento, sendo reconhecido pela boa hospitalidade dos moradores em receber os visitantes, com farta e variada gastronomia e entretenimento, na preservação e divulgação da cultura ítalo-brasileira.

Giddens afirma que “[...] A cultura tem um papel importante em perpetuar os valores e as normas de uma sociedade, mas também oferecer oportunidades importantes para a criatividade e a mudança” (GIDDENS, 2005, p. 40). Para exemplificar, o caso do Festival Gastronômico de Nova Veneza/GO apresenta traços da tradição italiana, com o objetivo de preservar os costumes dos imigrantes, pois a tradição tem um papel importante na construção de uma sociedade e propicia uma dimensão de organização sobre o tempo. Mas percebe-se também que houve a necessidade de mudança e criatividade para se adequar em um país distante. Os imigrantes que buscavam novas oportunidades de trabalho e sobrevivência em terras estrangeiras, precisaram se adaptar a uma nova realidade, muitas vezes abrindo mão de alguns de seus hábitos ou incorporando novos, o que pode ser explicado como um hibridismo cultural, independente do espaço territorial em que se encontram.

O festival pode ser visto, portanto, como lugar agregador de culturas distintas, mas outros aspectos peculiares também são visíveis no cotidiano dos moradores desse município, os quais remetem à Itália, como, por exemplo, a minirréplica de uma ponte, localizada na praça em frente à igreja matriz, similar àquela existente na Veneza italiana, região de onde vieram esses imigrantes, cidade turística famosa por suas pontes (que ultrapassam o número de 350), por entre os quais navegam os barcos-

táxis e gôndolas, conforme Andersen (2016). Também o portal italiano (Figura 6) na entrada de Nova Veneza/GO, inaugurado em 2013, identifica que traços dessa cultura estão presentes em seu cotidiano. A valorização da gastronomia italiana associada à culinária da região, por meio do festival, dá destaque para “[...] o ato de comer, visto como uma tradição e, ao mesmo tempo, como um ato de criatividade, não sendo simplesmente um ato alimentar” (SCHLÜTER, 2003, p. 12).

**Figura 6** – Portal Italiano em Nova Veneza/GO



Fonte: BARCELLOS (2016).

Como afirmam Ulrich, Giddens e Lash (1997, p. 80), “a tradição é uma orientação para o passado, de tal forma que o passado tem uma pesada influência ou, mais precisamente, é constituído para ter uma pesada influência sobre o presente”. Mas isso ocorre de modo que essa mesma tradição também se refere ao futuro, pois, segundo os autores, “as práticas estabelecidas são utilizadas como outra maneira de se organizar o tempo futuro [...] a repetição [...] chega a fazer o futuro voltar ao passado, enquanto também aproxima o passado para reconstituir o futuro”. O rito da alimentação tem relação direta com as origens dos descendentes de italianos, pois, para os imigrantes, o fato de se reunirem para comer era sinônimo de festa, principalmente após emigrarem da Itália para o Brasil, uma vez que as oportunidades de trabalho e

sobrevivência possibilitavam alimentação farta para toda a família, o que remetia à ideia de alegria e celebração.

O festival italiano enquadra-se, pois em um dos tipos de festa que corresponde à gastronomia que Schlüter menciona como sendo “Seculare: que são aquelas que festejam fatos relevantes do país em seu conjunto, de uma região ou de algum acontecimento próprio da localidade. Basicamente, visam à criação de uma coesão social nos diferentes níveis (nacional, estadual, municipal ou regional)” (SCHLÜTER, 2003, p. 58). A dinâmica da sociedade apresenta novas leituras para a reinterpretação de traços culturais e a integração social entre descendentes e não descendentes, na qual a gastronomia é o elo mais forte.

A festa culinária une os homens, relembra histórias, ativa memórias, traz ancestrais, santos, deuses, mitos, todos reunidos nas mesmas comidas, nos mesmo atos de comensabilidade, de marcar datas, ciclos, eventos que identificam sociedades, e por isso são autorais, próprios, singulares de um povo, de uma região, de uma civilização, de indivíduos... tendo sempre na comida o elo fundamental que identifica e reconhece (LODY, 2008, p. 23).

**Figura 7** – Panfleto de divulgação do festival



Fonte: Acervo pessoal da autora.

O festival tem se apresentado como alternativa econômica que envolve grande parte da comunidade local, promovendo o turismo cultural e gastronômico e motivando as pessoas a conhecerem os atrativos naturais ou culturais de uma região. Assim, o festival italiano de Nova Veneza atrai um número significativo de visitantes a cada edição realizada, pois o turismo cultural está ligado à atividade cotidiana da localidade, e de acordo com Barreto (1995, p. 21), “As coisas feitas pelo homem constituem a oferta cultural [e] o turismo cultural seria aquele que tem como objetivo conhecer os bens materiais e imateriais produzidos pelo homem”. Esses bens materiais e imateriais fazem parte do patrimônio cultural no âmbito nacional, estadual, municipal ou regional.

Para enfatizar a importância que o festival italiano possui junto ao turismo de Goiás e região, ressaltamos que o mesmo é parte integrante do *Circuito Gastronômico de Goiás*, assim como os eventos gastronômicos presentes em outras seis cidades, cada qual com suas peculiaridades. Desse modo, esses festejos contribuem para o desenvolvimento do turismo regional e estadual, desenvolvendo a economia dos municípios que têm, em tal atividade, mais uma fonte de geração de emprego e renda locais.

## Considerações finais

O propósito deste artigo foi o de analisar a relevância da manifestação cultural dos descendentes de imigrantes italianos em terras cerraenses, principalmente por meio de seu festival gastronômico. Como demonstrado, a criação do festival italiano surgiu como uma expressão popular com características italianas, visando preservar a memória e costumes dos imigrantes que se estabeleceram em Nova Veneza. Desse modo, vimos que a experiência da comunidade ítalo-brasileira foi importante para fortalecer os laços entre esses indivíduos, pois, de acordo com Beneduzi (2008, p. 25) “O patrimônio cultural, instituído como lugar de memória da comunidade contribui nesse processo de reforço da identidade do grupo, criando continuidade temporal e vínculo com o passado coletivo”.

Vimos que o patrimônio cultural de cada espaço territorial envolve memórias, objetos, saberes e fazeres, e que pode proporcionar a integra-

ção entre comunidade local e visitante, por meio da sociabilidade. O festival gastronômico de Nova Veneza agrega diferentes culturas, transformando-se em vitrine de patrimônio cultural, permitindo compreender a diversidade da culinária regional integrada à italiana. Isso propicia um incremento para o desenvolvimento do turismo local e regional de Goiás, pois esta manifestação faz parte da região turística dos negócios e tradições do estado, gerando renda e emprego para a comunidade local. A análise do festival italiano mostrou, também, que este é um evento importante para a preservação de traços da cultura italiana e um modo de integração com a população local, e que a importância desse festival vai além do aspecto meramente cultural, pois está diretamente ligada a questões econômicas e políticas. Demonstrou, ainda, a capacidade de adaptabilidade e inserção do imigrante italiano em terra estrangeira, o que possibilitou o surgimento de um hibridismo cultural, resultante da convivência entre culturas diferentes. Portanto, a relevância desse festival está, também, na evidência do surgimento de uma nova expressão cultural no Cerrado, que contribui para a diversidade cultural e enriquecimento de suas manifestações culturais.

## Referências

AGUIAR, Rosângela. *Nova Veneza é a precursora dos festivais gastronômicos de Goiás, 2010*. Disponível em: <http://www.festivalitaliano.com.br/index.php?pagina=noticias&cod=>. Acesso em: jul. 2019.

ALBUQUERQUE, Marcelo. *Calendário das maiores festas populares, tradicionais e folclóricas de Goiás, 2016*. Disponível em: <http://www.curtamais.com.br/goiania/calendario-das-maiores-festas-populares-tradicionais-e-folcloricas-de-goias>. Acesso em: jul. 2019.

ALMEIDA, Jaime; SOUZA, Ana Guiomar Rêgo. Qualquer festa é festa?. In: PESAVENTO, Sandra *et.al. Sensibilidades e sociabilidades: perspectivas de pesquisa*. Goiânia: UCG, 2008, p. 29-37.

ANDERSEN, Martinha. *Pontes famosas de Veneza, Itália, 2016*. Disponível em: <https://www.viajoteca.com/as-pontes-mais-famosas-de-venezal>. Acesso em: jul. 2019.

BARCELLOS, Imobiliária. *Portal de Nova Veneza/GO, 2016*. Portal de Nova Veneza. Disponível em: <http://www.barcellosimoveis.com.br/7153-venda-lote->

residencia-fratelli-di-venezia-rua-via-verona-nova-veneza-goias-area-total-360-metros-quadrados. Acesso em: mar. 2017.

BARRETTO, Margarita. *Manual de iniciação ao estudo do turismo*. Campinas: Papirus, 1995.

BENEDUZI, Luís Fernando. Patrimônio cultural, memória e identidade: uma leitura de sinais sensíveis do passado. In: PESAVENTO, Sandra *et.al.* *Sensibilidades e sociabilidades: perspectivas de pesquisa*. Goiânia: UCG, 2008, p. 29-37.

BERTAZZO, Giuseppe. *De Veneza a Nova Veneza*. Dissertação de Mestrado. Goiânia: UFG, 1992.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano separa. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima *et. al* (org.). *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: UEG, 2015, p. 25-72.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. 3. ed. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2003.

CARDOSO, João Batista. Hibridismo cultural na América Latina. *Itinerário Araraquara*: São Paulo, n. 27, p. 79-90, jul-dez, 2008. Disponível em: <https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/1127>. Acesso em: jul. 2019.

COSTA, Janice do Rocio Colodel. *Nossas Origens: as imigrações italianas no Brasil*. Curitiba: Gráfica Radial, 2014.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e civilizações*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1983.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia*. 4. ed. Tradução de Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2005.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade?. In: SILVA, Tadeu (org./trad.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 103-133.

HUTTER, Lucy Maffei. A imigração italiana no Brasil (séculos XIX e XX). In: BONI, Luis Alberto de (org.). *Presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia, 1987.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Síntese do município, 2013*. Disponível em: <http://ibge.gov.br/cidadesat/painel/historico.php?codmun=521500&seach=goias%7Cnova-veneza%7Cinphographics:-history&lang=>. Acesso em: jul. 2019.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.. *Mapa Político-administrativo: Goiás. Brasília, 2015*. Disponível em: <http://mapas.ibge.gov.br/politico-administrativo/estaduais>. Acesso em: jul.2019.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.. *Mapa cidades/municípios, Nova Veneza-GO*. Disponível em: <http://www.cidades.ibge.gov.br/v3/cidades/municipio/5215009>. Acesso em: fev. 2017.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2003.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LODY, Raul. *Brasil bom de boca temas de antropologia da alimentação*. São Paulo: Senac, 2008.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*: São Paulo, n. 10, dez. 1993. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: jul. 2019.

RISCHBIETER, Iara Klug; DREHER, Marialva Tomio. O Papel da Cultura Local no Desenvolvimento do Turismo em Blumenau – SC. In: IV SeminTUR – SEMINÁRIO DE PESQUISA EM TURISMO DO MERCOSUL. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, s/p, 2006. *Anais* [...] Disponível em: [http://www.ucs.br/ucs/tplPadrao/tplSemMenus/posgraduacao/strictosensu/teste/turismo/seminarios/seminario\\_4/gt04/arquivos\\_4\\_seminario/GT04-6.pdf](http://www.ucs.br/ucs/tplPadrao/tplSemMenus/posgraduacao/strictosensu/teste/turismo/seminarios/seminario_4/gt04/arquivos_4_seminario/GT04-6.pdf). Acesso em: jun. 2016.

SCHLÜTER, Regina. *Gastronomia e turismo*. Tradução de Roberto Sperling. São Paulo: Aleph, 2003.

SILVA, Erick Nilson. *Portal de Nova Veneza/GO*, 2016. Disponível em: <http://www.tripmondo.com/brazil/goias/nova-veneza/>. Acesso em: 18 mar. 2017.

STIVAL, Eleildo. *Da Itália para o Brasil: a história dos fundadores, a fundação de Nova Veneza*. Goiânia: Kelps, 2011.

GIDDENS, Anthony; LASH, Scott; BECK, Ulrich. *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. Tradução de Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

VILAR, Leandro. *O Carnaval de Veneza*. Seguindo os passos da História. Disponível em: <http://seguindopassoshistoria.blogspot.com.br/2015/02/o-carnaval-de-veneza.html>. Acesso em: jul. 2019.



## Parte II

História,

Literatura

e expressões artísticas  
no/do Cerrado



9.

## **Tradição e preservacionismo na produção pictórica e literária de Octo Marques (1915-1988)**

Sílvia Zeferina de Faria  
Ademir Luiz da Silva

A pesquisa faz parte de uma proposta inicial para problematizar a produção literária e visual, do pintor goiano Octo Marques (1915-1988). Contém, nesse sentido, um esboço de sua trajetória profissional, investigando a possibilidade de se levantar hipóteses em torno da interpretação que o artista realiza sobre a Cidade de Goiás, cidade expressa em seus elementos preservacionista material e imaterial. O pensamento de Octo Marques expresso em sua literatura e na pintura pode ser meio para se discutir a cidade de Goiás, em sua preservação patrimonial material imaterial. Essa escrita literária e artística pode se configurar em uma invenção das tradições que o artista interpreta e elabora por meio de sua produção.

A paisagem urbana da Cidade de Goiás nas obras do pintor Octo Marques insere elementos que envolvem o período de seu nascimento, em 1915 até sua morte, em 1988. Essa representação urbana é destaque em sua pintura e escrita, bases que predominaram em seu trabalho de artista superando outras atividades, tais como a de cenógrafo, gravador, ceramista e funcionário público, dentre outras. Sua vida profissional foi holofote de seus conterrâneos, o traçado de seu perfil foi de um “homem simples, humilde e talentoso, viveu e amou o trabalho com dedicação a sua cidade”, parafraseando Catelan (1978) que escreveu sobre Octo

Marques. Segundo ele, o artista foi uma “reliquia” e sua história se mistura com a memória de sua cidade e tem que ser preservada, foi a união a sua gente e sua terra, por afinidade e sangue, devoto amoroso e fiel ao seu Estado. Goiás Couto (1978), por sua vez, enalteceu sua literatura os seus contos, artigos, crônicas, pinturas a óleo ou aquarela e narrou:

(...) A pintura de Octo Marques, sem virtualismos ou requintes, é água cristalina, incontaminada, sem tecnicismos, fugindo aos padrões das escolas, jogando apenas com seu instinto altamente artístico e inspiração fecunda na interpretação de intenso sentimento. Empregando colorações vivas, imprime aos seus trabalhos as claridades do objeto inspirativo, a luminosidade da terra e da paisagem que são motivadoras. Sacrificando as poucas posses por sua paixão pela pintura despreza a pecúnia em prol da arte que o torna cada vez mais feliz e mais pobre. A arte pura e insofisticada desse autodidata merece a nossa admiração pela sua excelência pictórica. Vendo os seus quadros entende-se-lhe a alma, enxerga-se a lendária Vila Boa de Goiás como ela é: bela, nobre, impar e grande tanto pelos seus brasões, como pela tradição quase tricentenária que carrega (COUTO, 1978).

Segundo Couto, sua arte teve seu próprio estilo autodidata, figurativa, primitiva, sentimental em seus traços do colorido do cerrado regional, utilizando poucos recursos financeiros para viver pela arte “simples e nobre”, essa “simplicidade de sua alma” alimenta o mito de Vila Boa de Goiás considerada a cidade bucólica e com inúmeras virtudes a serem perdidas com a transferência da capital para Goiânia. Nesse perfil detalhado por Goiás Couto (1978) o artista se insere na tradição dos valores de sua cidade natal.

Outro memorialista, Dr. Aluizo Sá Peixoto (1978), o descreveu quase como uma figura lendária” da Cidade de Goiás: “Modesto, Humilde, Muito bom. Bom demais da conta é o tipo do artista”. “Segundo Sá Peixoto o pintor se destaca por exercer papéis importantes para sua cidade e o mesmo ocorreu com sua arte. Essa valorização do artista passa, também, pelo olhar do professor do Instituto de Belas Artes da Universidade Federal de Goiás, Ático Vilas Boas da Mota que escreveu:

(...) expressão fiel da cor local do pequeno grande universo goiano. Da velha capital, sua terra natal e Atenas da cultura goiana, absorve os moti-

vos como quem bebe as imagens e as cores pelas esponjas dos olhos. (...) Sua arte é leve, singela, mansa, porque os estímulos que lhe vem do povo e para ao povo voltam em forma de linguagem despretensiosa. Ninguém se perde diante de seus quadros, pois todos os caminhos retos nos conduzem ao universo simples em que as cores e as formas se combinam sem extravagâncias e sem complicações. Predominante neles são as esquinas abandonadas, as ruas quase despovoadas, a figura solitária dos burrinhos, o perfil ou a silhueta fidalga dos casarões, e das igrejas de Vila Boa, vistas com muita simpatia e com humildade, quase diríamos: é a apreensão do mundo exterior através dos olhos franciscanos, o que nos faz pensar numa paz interior vinda de dentro do próprio homem e que se reveste da eternidade que só a verdadeira arte consegue exprimir (MOTTA, 1978).

Segundo Motta o pintor faz da cidade uma Atenas do cerrado goiano, por sua sabedoria sobre o universo regional. Motta versa a representação da paisagem local feita pelo artista, em nuances que considera como suaves e livres, uma arte para a compreensão da sociedade, que “olha a tela e observa a animal na solidão, o silêncio das esquinas e das ruas quase não habitadas e de seus prédios e suas igrejas da urbe, tudo com a paz e harmonia do homem religioso e devoto à pobreza”, que ao mesmo tempo mantem a preservação de sua Vila Boa.

Toda essa repercussão sobre a obra do pintor se deve ao fato de que sua produção narrativa e visual é centrada no cenário colorido da Cidade de Goiás. Segundo Cauquelin (2007, p. 13-14), “a paisagem pintada, é a concretização do vínculo entre os diferentes elementos e valores de uma cultura, ligação que oferece um agenciamento, um ordenamento e, por fim, uma ordem à percepção do mundo”, tal qual fez Octo Marques, ao pincelar e narrar em artigos de opinião ou em livros literários a paisagem pictórica artificial e cultural da arquitetura da antiga capital.

Octo Marques usa a pintura para retratar a paisagem urbana e rural, numa representação figurativa. É, portanto, uma paisagem construída, em que busca interpretar sua antiga Vila Boa. O figurativismo do artista não se constitui em uma representação fiel do que ele vê, mas se expressa por meio dos elementos que seleciona e reúne, dos traços que expõe em sua pintura. O artista teve a percepção espacial e temporal para retratar cenas de pessoas transitando nas ruas, com suas edificações coloniais, como representação de uma paisagem artificial perspec-

tivista da cidade de Goiás em meados do século XX, o tempo historicamente representado pelo artista.

Para Jorge Coli, o artista cria um ser pensante e autônomo em relação ao seu criador, assim, a arte, para Coli (2010, s/p), é concebida não como forma ou objeto, mas como pensamento: “uma obra de arte condensa um pensamento, e esse pensamento não é o pensamento do artista: é o pensamento da obra”. A obra de Octo Marques, embora não tenha sido reconhecida em seu tempo de feitura, é posteriormente recepcionada como obra preservacionista. Essa perspectiva coloca o autor ao lado de outros artistas da Cidade de Goiás como Goiandira do Couto (1915-2011).

Octo Marques representa, em desenho ou escrita, sua cidade com cores das tintas e utiliza os recursos da natureza, tais como: pedra-sabão, madeira e outros. Com sua escrita pictórica e sua predileção pelo regional ilustra sua cidade, essa que teve de deixar o *status* de capital com a transferência da Capital para Goiânia na década de 1930 e a partir da qual Octo Marques enfatiza traços construtivos e elementos relacionados à arquitetura colonial, dados para se pensar uma “tradição” para a cidade.

Na pesquisa sobre o artista há um problema a ser investigado: é possível que por meio de sua arte e da literatura, Octo Marques tenha defendido a volta às tradições? Tradições que reelabora em sua obra literária e visual? Para isso, tomarei como documentos suas produções literárias publicadas nos jornais da Cidade de Goiás e Gazeta de Goiás, a partir do ano de 1954 a 1958. Usarei xilogravura produzida na década de cinquenta e algumas pinturas dos anos oitenta. Essa seleção documental parece conter o tema preservacionista expresso em suas pinturas e sua narrativa jornalística sob a ótica da construção de invenções que, reunidas, podem ser consideradas essenciais para se elaborar uma tradição.

Segundo Eric Hobsbawn (2008) a “tradição inventada” é uma tradição construída e legitimada por instituições ou indivíduos e grupos para atender a sua identidade ou de legitimação de projetos de poder. Essa invenção pode ser uma prática regulada por regras em consenso que pode

ser repassado no seu valor ou norma, que se utilize de símbolo ou ritual e represente uma perpetuação do passado histórico e apropriado.

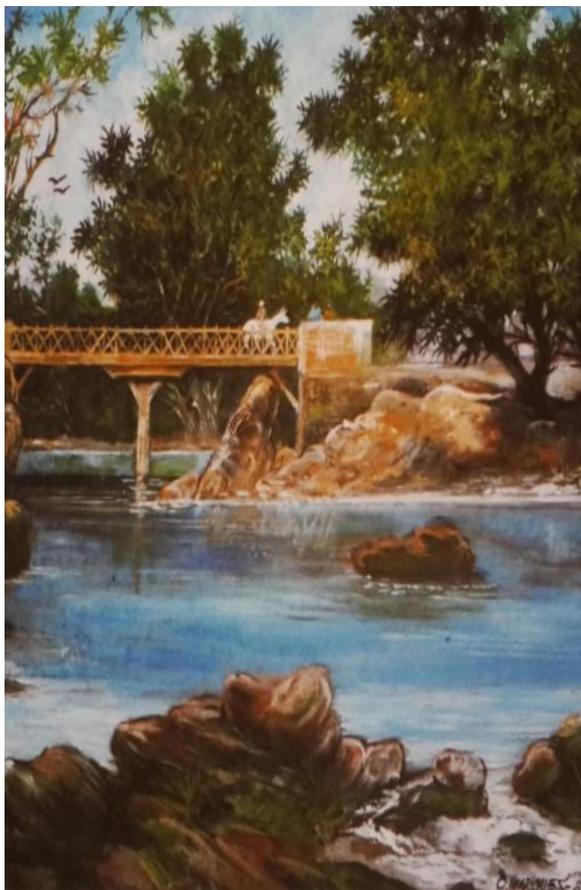
Esse contexto histórico é reelaborado na Revista Vida Doméstica, revista editada no Rio de Janeiro na primeira década do século XX, na qual o artista pontua os aspectos naturais do Estado de Goiás, associando a fundação com as “bandeiras” e a sociedade dos indígenas. Esses indígenas são pintados pelo Octo Marques e publicados na revista. O editorial da Revista Doméstica (1935, p. 58) enaltece o trabalho do pintor que consegue reproduzir “aspectos da vida primitiva dos aborígenes d’aquelle Estado.” O olhar de Octo Marques reinventa a sociedade indígena, em sua arte pictórica, não como “ferozes”, mas enfatizando o seu modo de vida.

Outra tradição de um passado histórico nos remete a uma repetição, ao utilizar sua pintura para retratar a edificação dos casarios da antiga Vila Boa, (Figuras I, II, III, IV e VI), refletindo a necessidade de ser preservada, com a representação da Ponte da Cambaúba da Cidade de Goiás. Obra que seria realizada anos depois pelo Programa de Aceleração do Crescimento – 2015, (Figura V). Pode-se citar ainda, seu artigo de opinião “Um monumento histórico” no qual relaciona a sua preocupação com o patrimônio e preservação da ponte do Bacalhau. Cito:

E eu, então, pediria aqui as nossas autoridades no assunto, que mandem repará-la devidamente com todo o cuidado necessário, e até, mesmo se possível for, façam colocar, junto à mesma, uma sugestiva placa, com dizeres significativos, num pleito de reconhecimento aos elevados serviços que essa referida ponte prestou ao nosso Estado, uma vez que ela bem representou um monumento histórico de vasto valor evocativo dos dias tumultuosos da mudança da Capital; fato sumamente inesquecível para nos vilaboenses, que nos sentimos no dever de preservar e perpetuar... (MARQUES, 1954, p. 1).

Sua defesa se consolida na representação do monumento da ponte, que é feita pela sua descrição literária e visual, na figura a seguir. Retrata a sua pintura esboçando a Ponte do Bacalhau.

**Figura 1** – MARQUES, Octo. Ponte do Bacalhau. 1982. Técnica: Óleo sobre tela, 70x58cm



Fonte: Coleção Particular.

Aspectos da tradição, pensamento e representação também podem ser encontrados no texto e na xilogravura de Octo Marques. Em “*Goiás de ontem*”. *Texto e Xilogravura de Octo Marques. Especial para “Gazeta de Goiás”*. Marques (1958, p. 3) esboça a Igreja do Rosário e do Convento dos Dominicanos existentes “em nossa cidade, até 1942”. Nesse templo, em épocas remotas, realizavam-se os festejos dedicados aos escravos de Vila Boa. Eram festas populares com seus folguedos e o desfile da “Rainha dos negros” e das danças africanas, conforme figura a seguir:

**Figura 2** – MARQUES, Octo. Igreja dos Rosários e o Convento Dominicano. 1958. Técnica: Xilogravura, 9x4cm



Fonte: Gazeta de Goiás.

O artista ilustra a Igreja do Rosário no fundo e o Convento dos Dominicanos, retrata o trabalhador conduzindo seus burros com suas lenhas na rua da cidade sob um arvoredor torto, pequeno e com folhas espessas do cerrado. A Igreja de Nossa Senhora do Rosário, conhecida como antiga igreja dos pretos que possuía duas torres, foi demolida e reconstruída em estilo neogótico em 1934 pelos frades dominicanos oriundos da França. Mais uma vez, Octo Marques evoca a tradição popular e a representa. Índios e negros, vistos não sob a perspectiva da sociedade calcada nos processos de poder, mas enfatizados em seu cotidiano e modo de vida.

A xilogravura da Igreja do Rosário e o Convento dos Dominicanos também se inserem nos exemplos da arquitetura colonial, uma projeção pictórica que reinventa a cultura imaterial dos folguedos populares. Sua percepção sobre sua cidade Vila Boa, a qual ele chamava cidade “mãe”, articula o desejo preservacionista da arquitetura e da festa africana.

Em outro texto produzido para Gazeta de Goiás, o escritor Octo Marques (1958a) destaca em sua xilogravura o “Seminário Episcopal de Santa Cruz”, que foi construído em 1870, no período Imperial e republicano, esse prédio passou a ser o correio, depois retornou a sede para a Diocesana de Goiás. No início, funcionava uma escola para jovens de todas as regiões do Estado, sob a administração religiosa. Ele pontua a transferência administrativa entre o público e o privado da sede do

“Seminário Episcopal de Santa Cruz”, finalizando o retorno da sede para a Diocesana de Goiás, assim insere a tradição de uma herança religiosa no domínio da edificação.

Os contornos das paisagens da Cidade de Goiás, feitas por Octo Marques, foram comentados pelo jornalista Alexandre Konder, que descreve o seu primeiro encontro com Octo Marques na Cidade de Goiás, a “Terra do Anhanguera”, pintada e escrita pelo seu sentimento apaixonado ao ver a paisagem da natureza, como a Serra Dourada, copiando para suas pinturas as belas paisagens, velhas ruas, edifícios das velhas igrejas e da Cruz de Bartolomeu Bueno, que somente a cidade podia oferecer. Konder (1949, p. 1) classifica o escritor como pintor em toda “extensão da palavra”, artista que não se preocupa com bens materiais e tem uma “alma pura”, “sem ambições de materialismo”. O pintor mais puro que durante a jornada nessa terra pátria já havia encontrado.

A pesquisadora Aline Figueiredo enfatiza algumas características que denotam certa ingenuidade na produção do pintor, que segundo Figueiredo (1979, p. 96) “era uma presença solitária em meados dos anos cinquenta, realizando uma pintura realista e ingênua, que retratou sua antiga capital com cenas ainda presentes na Cidade de Goiás”.

O artista Elder Rocha Lima (2009) pontua a diferença entre a pintura e a literatura de Octo Marques, mas enfatiza que ambas tiveram como foco a Cidade de Goiás. O mesmo ocorre com a interpretação de Miguel Jorge (1998), que considera que sua vida e produção se misturaram com sua cidade natal. De outro modo, o olhar de Sá Peixoto (1998) destaca que sua pintura ingênua e sua arquitetura só prevalecem associadas aos moradores da cidade, conforme figura a seguir:

**Figura 3** – MARQUES, Octo. Igreja do Rosário. 1982. Técnica: Bico-de-pena, 40,5x59cm



Fonte: Coleção Particular.

Esse transitar de cenas populares nas ruas da Cidade Goiás torna-se uma marca do pintor, sua escolha de expressão, algo que seleciona e recorta, como se construísse, a partir delas, uma tradição que deveria ser enfatizada e preservada. O homem a cavalo, homem e mulheres caminhando nas ruas feitas de paralelepípedo e em frente aos casarios coloniais, a Igreja do Rosário e a Cruz do Anhanguera. As cenas populares não ofuscam os monumentos, ao contrário, reforçam seu estilo preservacionista e popular.

O escritor Bernardo Élis (1987), por sua vez, relata apreciação de Octo Marques sobre os seus próprios painéis que pintou paisagens de uma reconstituição da rua Moretti Foggia de 1915, para a churrascaria “Pito Aceso”, pintando o Palácio do Conde dos Arcos, o Largo do Chafariz e a Cruz do Anhanguera.

Essa manutenção patrimonial da Cidade de Goiás foi classificada pela autora Rosi Meire Corrêa (2003) como típica em três artistas reno-

mados: Veiga Valle (1806 –1874), Octo Marques (1918-1988) e Goiandira do Couto (1915 – 2011). Corrêa destaca três correntes das artes plásticas, classificando a primeira linha “preservacionista” da pintora Goiandira do Couto e outros que se destacaram na pintura arquitetônica. A segunda como expressão das “sombras e do popular” na qual insere Octo Marques e outros representantes, que captaram sombras e gente simples. A autora considera a terceira vertente como de “Outros olhares”, que são aqueles que estão na margem e nas sombras, mas que possuem uma preocupação com a estética e o social.

A artista plástica e ex-aluna do pintor Octo Marques, Marly Mendanha Bavani (2015), descreve a sua serenidade, a humildade e o grande artista que “aos arredores a Praça do Chafariz, com seu aparato de pintor, ilustre morador do Largo do Moreira...”, faz a ligação do homem ao monumento, considera a ambos como patrimônio.

Esses intelectuais e artistas que versaram sobre o escritor Octo Marques tiveram com comum a ênfase nas representações do pintor e escritor sobre a Cidade de Goiás e diferenciando quando ao seu olhar preservacionista e popular, que pode ser observada na mesma cena da ponte, em épocas diferenciadas, conforme as figuras a seguir:

**Figura 4** – MARQUES, Octo. A Ponte da Cambaúba. 1980. Técnica Bico de Pena, 57x40cm



Fonte: Coleção particular.

**Figura 5** – SZF. Ponte da Cambaúba. 2015. Color:10x15cm



Fonte: Autoral.

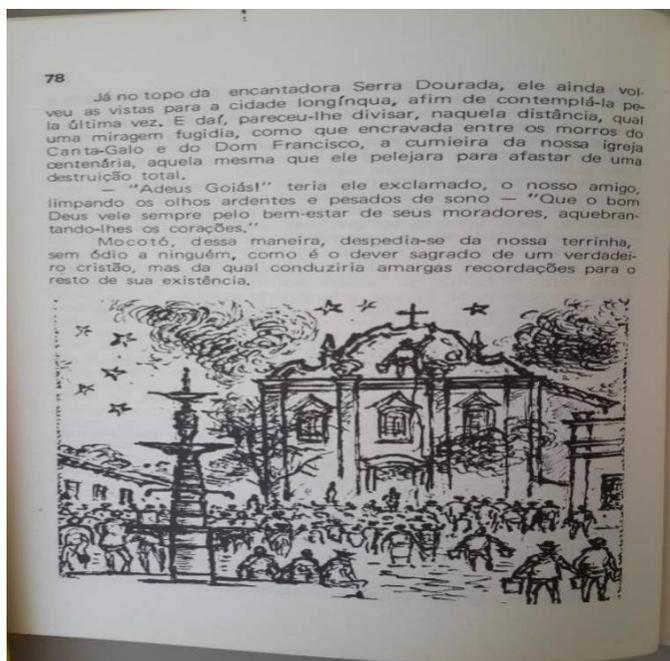
O pintor usa a técnica em Bico de Pena, paletando a Ponte da Cambaúba, sendo trafegada pelo tropeiro e seus burrinhos seguindo viagem, enquanto uma mulher carregando uma botija segue a direção à cidade, caminhando numa rua de chão batido e casas coloniais contornando a rua, enquanto outra mulher caminha carregando uma bacia de roupa e de mãos dadas com uma criança.

O artista preocupado em manter os valores tradicionais de sua cidade natal se insere na comunidade dos meios de comunicação. Octo Marques e Cezar Ferreira, em 1945, fundam o quinzenário “Goiás”, evento noticiado no jornal Cidade de Goiás. O pintor participou da fundação da Escola de Artes Plásticas Veiga Valle, em 1968, na Cidade de Goiás, exercendo a função de professor. Outra forma de expressar a continuação da importância de sua urbe, ele inventariou o histórico “*Antigas ruas da Cidade*”, publicado em seu livro Casos de Vila Boa (1977). Octo Marques analisou uma planta do Arraial de Sant’Ana, feita pelo Capitão-General Dom Luís da Cunha Menezes. Nessa planta relacionou os nomes das ruas antigas e os seus nomes atuais. Citou as primeiras chácaras e seus moradores antigos e os atuais, além de alguns prédios públicos.

Ao inventariar as antigas denominações das avenidas, observa a mudança dos nomes dos logradouros que não rompem com a tradição, como exemplo a “Rua dos Médicos”, a primeira denominação, depois ficou conhecida como a “Rua do Horto” e hoje, Félix de Bulhões. Nessa rua fica o monumento do Museu e a Igreja da Boa Morte. Essa relação do inventário das antigas denominações dos logradouros da antiga Vila Boa relaciona-se com a invenção da tradição, um novo nome e o destaque do prédio tombado.

Ainda nessa obra, com o título “*Vila Boa numa gravura de Pohl*”, Octo Marques interpretou uma gravura do viajante João Emanuel Pohl (1817-1821), que desenhou Vila Boa de Goiás, em 23 de janeiro de 1819. O escritor Octo Marques enfatizou vários monumentos: Palácio do Governo, as Igrejas da Boa Morte, da Abadia, Santa Bárbara, do Rosário e a Cruz do Anhanguera. O pintor narra o incêndio da igreja da Boa morte, que ocorreu no dia 24 de março de 1921, em sua crônica “*O palhaço Mocotó*” e sua ilustração abaixo:

## Figura VI – MARQUES, Octo



Fonte: ilustração do livro *Casos e Lendas de Vila Boa*, 1977, p. 78.

Octo Marques retratou o personagem circense Mocotó, como o herói de Vila Boa, que salvou a igreja Boa Morte. Esse personagem arriscou sua vida para proteger um bem público. O que restou a essa ação heroica, somente cicatrizes em suas mãos. Assim, a produção literária e pictórica do artista tornou-se a representação de uma paisagem preservada das cenas narradas e pintadas.

O artista expressou sua literatura como forma de divulgação da tradição folclórica e urbana, em tradições apresentadas nas festas religiosas de junho em louvor do Divino Espírito Santo, como a dança do tapuia no JUX Jornal de Minas Gerais (1973), nesse jornal narrou a representação da atividade mineradora e na Casa de Fundação e mapa do tesouro de Dom João de Almeida<sup>1</sup>. O jornal *O Popular* (1972) apre-

1 Em sua crônica *O tesouro do Morro Canta Galo* narra o mapa do tesouro do reinol rico e militar D. João de Almeida, enviado pela S. Majestade Imperial para abrir inquérito sobre agressão ao padre Perestelo, que foi libertado pela Ordem dos Bufantes do julgado de

sentou o cuidado de outros estados nas tradições folclóricas, enquanto em Goiás ainda não teve o cuidado de reviver essas tradições. Assim sendo, propõe a participação dos artistas nas feiras, citando o nome do pintor Octo Marques. O *Jornal do Brasil* (1974) do Rio de Janeiro, por sua vez, deu ênfase ao artista na técnica de nanquim nas paisagens principais da cidade.

No livro publicado pela Superintendência de Assuntos Culturais, tendo como tema o folclore, nessa obra *Folclórica* (1977), narrou-se o ritual da Dança do Congo em Goiás, no qual Octo Marques ajudou na aquisição do vestuário da congada. O pintor foi ilustrador de algumas obras e ilustrou sua literatura e de outros autores nos jornais, em algumas, os setores populares e os prédios públicos e religiosos foram retratados, como exemplo no *Jornal Papyrus* (1980) ou nas ilustrações de cartazes ou folders das festas religiosas, como exemplo a Festa do Rosário em Vila Boa (1968). O artista revela o seu olhar preservacionista em forma literária e em suas telas, nas quais os valores tradicionais dos monumentos e o transitar dos setores populares se expressam.

Em referência à publicação anterior, em sua crônica “*A Serra da carioca e os Mirantes da Cidade-Mãe*”, o escritor destacou a importância do turismo e o monumento da Igreja de Santa Bárbara. Enquanto na segunda produção literária “*Cidade-mãe: casos e contos*”, publicada em 1985, Octo Marques discorreu sobre o “*Vandalismo hereditário*”. O escritor criticou a falta do cuidado patrimonial pelos órgãos públicos e da sociedade. Referiu-se à construção, no século XIX, do caminho para chegar a Igreja Santa Bárbara e a destruição da Pedra Goiana, em meados dos anos sessenta.

Suas pinturas foram comentadas em alguns sites da internet e ainda são divulgadas, cito alguns que destacaram os seus desenhos sobre arquitetura ora relacionando ao turismo da Cidade de Goiás, sua beleza natural, arquitetônica e cultural em diversas páginas.

---

Catalão. Esse reinol passou a residir em Vila Boa e deixou um mapa sobre o seu tesouro (MARQUES, 1977, p. 236).

Sua carreira retrata o objetivo da preservação da Cidade de Goiás. Ele se preocupa com a representação indígena e discorre sobre a necessidade de preservação dessa cultura material e imaterial. Assim, tudo indica que se faz necessário aprofundar a classificação feita pela crítica a respeito do artista, pois existem muitos indícios de valorização da tradição e do preservacionismo na obra literária e visual de Octo Marques. Embora tenha sido um pintor e escritor com produção significativa, Octo Marques não tem o mesmo *status* de outros artistas no inventário crítico das representações sobre a Cidade de Goiás. Sendo assim, é instigante refletir sobre as razões de ter empreendido uma carreira solitária no cerrado goiano, ou mesmo sobre a posição em que aparece nos inventários críticos que avaliam sua contribuição para a produção artística regional.

## Referências

BAVANI, Marly Mendanha. Octo eterno. In: *O Popular. Magazine*, 2015. Disponível em: <http://www.opopular.com.br/editorias/magazine/octo-eterno-1.962972>. Acesso em: mar 2016.

BECO das artes. Disponível em: <http://becodasartesvendas.blogspot.com.br/2011/01/cidade-de-goias-na-obra-de-elder-rocha.html>. Acesso em: jul. 2019.

BRASIL. Superintendência de Assuntos Culturais. Secretaria da Educação e Cultura a Folclórica. Serviço de Proteção ao Folclore. *Folclórica*. n.º 6, ago. de 1976 a ago. de 1977. Ano 5. [s.l.]: Editor Braz de Pina, 1977.

CAPEL, Heloísa Selma Fernandes. *Como analisar uma imagem? Sugestões para o professor*. Disponível em: <file:///D:/Silvia%203%202015/Octo%20Marques2 / Como%20 Analisar %20uma% 20Imagem%20-%20Texto%20Didático.pdf>. Acesso em: 5 mar. 2015.

CATELAN, Álvaro. Octo Marques falando de seu trabalho para Álvaro Catelan, no Programa UBE-Cultural. In: *O Popular. Suplemento Cultural*. Goiânia, 26 fev 1978.

CAUQUELIN, Anne. A invenção da paisagem. São Paulo: Martins, 2007.

COLI, Jorge. *Reflexões sobre a ideia de semelhança, de artista e de autor nas artes – Exemplos do século XIX*. Rio de Janeiro, v. V, n. 3, jul. 2010. Disponível em: <http://www.dezenovevinte.net/ha/coli.htm>. Acesso em: nov. 2014.

CONHEÇA GOIAS. Disponível em: <https://conhecagoias.wordpress.com/category/cidade-de-goias/>. Acesso em: jul. 2019.

CORRÊA, Rosi Meire Aparecida Fulanette. Um olhar sobre a arte pictórica vilaboense. In: SIQUEIRA, Ebe Maria de Lima (orgs), [s.l.: s.], 2003.

COUTO, Goiás. In: CATELAN, Álvaro. Octo Marques falando de seu trabalho para Álvaro Catelan, no Programa UBE-Cultural. *O Popular. Suplemento Cultural*. Goiânia, 26 fev. 1978.

ÉLIS, Bernardo. *Obras reunidas*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

ESCOLA de Artes Plásticas Veiga Valle. Disponível em: <http://veigavallevilabo.blogspot.com.br/2011/02/historico-da-escola-de-artes-plasticas.html>. Acesso em: 13 mar. 2016.

ESPAÇO do Saber. Disponível em: <http://espacososaber11.blogspot.com.br/2011/08/octo-marques-no-beco-das-artes.html>. Acesso em: jul. 2019.

FIGUEIREDO, Aline. *Artes plásticas no Centro-oeste*. Cuiabá: UFMT/MACP, 1979.

GOVERNO DE GOIAS. Superintendência Executiva de Cultura. *Secretaria de Estado de Educação, Cultura e Esporte – SEDUCE*. Disponível em: <http://www.secult.go.gov.br/post/ver/143356/monumentos>. Acesso em: 13 mar. 2016.

HOSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/a-invencao-das-tradicoes.html>. Acesso em: 25 mar. 2016.

JORGE, Miguel. In: MENEZES, Amaury. *Da caverna ao museu: dicionário das artes plásticas em Goiás*. Goiânia: Agepel, 2002.

KONDER, Alexandre. *Quatro grandes valores humanos*. Cidade de Goiás. Goiás, Ano XI, n. 426, p. 1, 8 Mai., 1949.

LIMA, Elder Rocha. *Octo Marques: trajetória de um artista*. Goiânia: Superintendência do Iphan em Goiás, 2009.

MARQUES, Octo. *Casos e lendas de Vila Boa*. Goiânia: Of. Graf – O Popular, 1977.

MARQUES, Octo. *Cidade mãe: casos e contos*. Goiânia: Gráfica de Goiás – CERNE, Fundação Legionárias do Bem-Estar Social, 1985.

MARQUES, Octo. *Colcha de retalhos: casos e crônicas*. Goiânia: UFG, 1994.

MARQUES, Octo. *Goiás de ontem. Seminário Episcopal de Santa Cruz*. Gazeta de Goiás, 1958.

MARQUES, Octo. *Goiás de ontem. Texto e Xilogravura de Octo Marques Especial para “Gazeta de Goiás”*. Gazeta de Goiás, 1958.

MARQUES, Octo. (Ilustração) – Colaborei com a festa do Rosário em Vila Boa. Fundação Educacional da Cidade de Goiás – FECIGO. Goiás, 1968.

MARQUES, Octo. (Ilustração) Vila Boa: Igreja de S. Francisco. Pingos de saudades. Jornal Papyrus. Goiás, 1980.

MARQUES, Octo. *Um monumento histórico*. Cidade de Goiás. Goiás, 1954.

MARQUES, Octo. Vamos descobrir as minas de ouro de Goiás. *Lux Jornal VASP*. Estado de Minas. Belo Horizonte. Minas Gerais, 1973. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=tematico&pagfis=33913&pesq=>. Acesso em: jul. 2019.

MENEZES, Amaury. *Da caverna ao museu: dicionário das artes plásticas em Goiás*. Goiânia: Agepel, 2002.

MOTTA, Ático Vilas Boas; CATELAN, Álvaro. Octo Marques falando de seu trabalho para Álvaro Catelan, no Programa UBE-Cultural. *O Popular. Suplemento Cultural*. Goiânia, 26 fev. 1978.

O POPULAR. A presença do ontem que se apaga. Goiânia. *O Popular*. 20 abr. 1972.

PEREGRINACULTURAL'S Weblog. Disponível em: <https://peregrinacultural.wordpress.com/tag/goias/>. Acesso em: 13 mar. 2016.

PROGRAMA DE ACELERAÇÃO DO CRESCIMENTO – PAC Cidades Históricas. *Primeira obra entregue do pac cidades históricas deixa carnaval mais seguro na cidade de goiás*. 30 jan. 2015. Disponível em: <http://www.pac.gov.br/noticia/aaaa4f09>. Acesso em: jul. 2019.

REVISTA DOMÉSTICA. *Goyaz e os seus índios*. Ed. 205, p. 58, Goiânia: Abril 1935.

ROSA ROSARIUM. Disponível em: <http://rosarosarium.blogspot.com.br/2013/06/tela-octo-marques-078cmx059cm-ano-1978.html>. Acesso em: jul. 2019.

SÁ PEIXOTO, Aloísio Saiol de. In: MENEZES, Amaury. *Da caverna ao museu: dicionário das artes plásticas em Goiás*. Goiânia: Agepel, 2002.

SÁ PEIXOTO, Aluizo. In: CATELAN, Álvaro. Octo Marques falando de seu trabalho para Álvaro Catelan, no Programa UBE-Cultural. *O Popular. Suplemento Cultural*. Goiânia, 1978.

VALE a pena conhecer Goiás Velha. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, n. 227, p. 44, 21 nov., 1974.



10.

## O indígena e sua arte: os objetos indígenas além dos relatados na literatura

Darlen Priscila Santana Rodrigues  
Poliene Soares dos Santos Bicalho

Como é de se esperar, a capital de uma nação ou de um estado, cuja história é prolixa e cheia de episódios, possui muitos museus. Isso não seria um acontecimento isolado. Entretanto, este artigo discorre sobre o contexto de uma sociedade e de um território específico, o Brasil, com o intuito de se desenvolver estudos sobre um tema específico: “a arte indígena nos museus”. O debruçar sobre o tema é desafiante e surpreendente, mediante a riqueza e a diversidade da proposta.

Esse estudo, no entanto, não é sobre os museus em uma determinada localidade, e sim, sobre a arte indígena no museu. Sabemos que os museus refletem não apenas as principais correntes artísticas e culturais, mas também as “idiosincrasias”<sup>1</sup> de um povo. Com isso, o olhar é um fator importante. O tema em questão será abordado com a intenção de apresentar alguns enfoques para subsidiar o debate.

Ainda é possível, em pleno século XXI, ouvir discussões relacionadas ao tema “arte ou objeto indígena”, no aspecto em que esta expressão

---

1 “Idiosincrasias” é uma característica de comportamento, definida no dicionário como: Idiosincrasias sf. Modo pessoal de ver, sentir, reagir; propensão (Ver em MDCLP, 1999, p. 253).

artística é definida meramente como um tipo de artesanato. Essa discussão não cabe neste diálogo, pois, nesse momento o assunto é sobre os objetos musealizados. Dessa forma, entende-se que a partir do momento que o objeto ou artefato indígena é incorporado à coleção do museu, ele já ultrapassa a esfera simplória do senso comum quanto à concepção de “arte ou artesanato indígena”.

A arte indígena é carregada de manifestações vivas e significativas, demonstra que o indígena não está afastado do homem ocidental, apesar do temor quanto às desordens e aos desequilíbrios sociais e biológicos que estes contatos estabelecem. Nesse ínterim, questiona-se se há, de fato, uma arte indígena brasileira! E, se há, se essa arte é a arte de um povo cuja resistência sociocultural é secular. Para Paschoalick (2008), “[...] a arte indígena está intimamente relacionada ao ambiente, propõe-se discutir neste estudo as diferentes categorias em que se enquadram os artefatos, diferenciando-os também quanto ao uso doméstico ligado ao profano [...]” e aqueles atrelados à religiosidade e à vivência cultural do grupo (p. 46).

No museu, esses objetos de arte são arrancados do seu contexto original, tornando-se, de alguma maneira, sacralizados no museu. Contudo, essa sacralização não está ligada aos signos de culto e rito, mas à ideia que carrega de percussor de manifestações culturais.

Para pensar nos objetos indígenas como arte brasileira é importante conhecer a maneira como os indígenas se relacionam com seus objetos do cotidiano. Na historiografia indígena do Brasil, ou nas releituras dos artistas e viajantes europeus no século XIX, eles são observados como parte da paisagem natural e descritos com algum tipo de artefato, como adornos, enfeites, objeto doméstico ou ritualístico.

O viajante alemão Johann Moritz Rugendas (1802-1858)<sup>2</sup>, em suas observações sobre os costumes dos indígenas no Brasil, durante a expedi-

---

2 Johann Moritz Rugendas nasceu em Aüsburg, em 1802 e morreu em Wilhelm, em 1858. Pertencia a uma família de artistas. Nada menos que quatro Rugendas passaram à posteridade como pintores e gravadores, no século XVII. Rugendas fora contratado pelo diplomata Langsdorff, que acabava de obter do Czar o crédito necessário para realizar, pelo sertão brasileiro, uma expedição científica de grande estilo. Rugendas foi contratado

ção que realizou no século XIX, retrata, em algumas de suas pinturas e desenhos, os costumes e a relação social de cada gênero. Rugendas descreve o comportamento dos indígenas, e diz que, em geral, “os homens e mulheres indígenas andam nus”, cobrem apenas as partes sexuais com folhas tipo “avental” trançado e os adornos e ornamentos são utilizados por cada gênero de forma diferente. Além dos ornamentos os indígenas eram pintados e tatuados, embora, para Rugendas (1802-1858), “não havia perfeição ou figuras artisticamente trançadas, também não tem relação entre as diversidades das raças” (RUGENDAS, 1975, p. 91). Este relato sugere que o viajante está se referindo ao que, atualmente, se reconhece por grafismos indígenas. O artista ainda descreve as técnicas empregadas para compor as pinturas utilizadas, parecidas com as utilizadas pelos indígenas da contemporaneidade.

As pinturas eram utilizadas pelos homens, que pintavam partes do corpo, alguns pintam o rosto, outros pintavam de alto a baixo do corpo com cores diferentes (azul, vermelho) e essas colorações eram extraídas de sucos de vegetais; enquanto outras colorações serviam para fazer linhas riscadas em todo o corpo. Quanto aos adornos, o viajante observa que alguns homens usavam colares, no entanto, as mulheres utilizavam colares de diferentes espécies de sementes, dentes de animais selvagens e penas de aves. Alguns colares eram utilizados como enfeites no entorno da cabeça ou pescoço. Outras etnias indígenas tinham outros gêneros de enfeites descritos por Rugendas.

Em Goiás, no século XVII, com as chegadas dos bandeirantes ao território povoado por “índios”, também há relatos dos enfeites usados pelos indígenas. Galli (2007) escreve, em seu livro sobre os Anhangueiras em Goiás e outras histórias da família, um trecho relatado por José Martins Pereira de Alencastro, no livro *Anais da Província de Goiás*, um episódio que, no tempo em que a bandeira ficou na aldeia dos índios Goyá, observou-se que “muitas índias se enfeitavam com folhetas de ouro” (GALLI, 2007, p. 18).

---

como desenhista da missão. Chegando a Colônia, abandonou os companheiros e pôs-se a viajar por conta própria (Grifo da autora). (Ver na íntegra: *Viagem Pitoresca através do Brasil* – Johann Moritz Rugendas)

Assim como Rugendas, Galli observou que os indígenas utilizavam da flora, de animais de fauna e de minerais existentes em seus territórios para a confecção dos objetos e utensílios de uso do cotidiano. Auguste de Saint-Hilaire (1778-1853) também descreve,

em seu *Viagem a Província de Goiás*, como viviam os índios Caiapó, antes na floresta selvagem e depois nos aldeamentos. Segundo Saint-Hilaire (1975), os indígenas utilizavam “folhas de palmeiras trançadas na construção de suas choças” (p. 64), e observa que, a partir do contato com europeu, os indígenas Caiapós começaram a imitar a forma de construção europeia.

Enquanto que os portugueses costumam tapar com barro os espaços vazios entre as varas cruzadas, os Caiapós se limitam a trançar folhas de palmeiras entre elas, como outros indígenas, tentando imitar as construções europeias (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 64).

As habitações indígenas descritas pelos viajantes nos séculos XIX, originalmente, não seguiam os padrões europeus, naturalmente. Tanto Saint-Hilaire quanto Rugendas escreve que os “índios” eram habituados a dormir nas matas, as choças onde moravam eram construídas com folhas grandes das palmeiras e varas de bambu espalhadas no meio das árvores. Desse modo, é possível observar o quanto o contato com os europeus influenciou no cotidiano dos indígenas. No entanto, as características de cada sociedade permaneceram evidentes.

Quanto aos utensílios do cotidiano, Rugendas descreve que os “selvagens tem unicamente por mobília suas armas, os objetos necessários para pesca e alguns recipientes de argila cinzenta cozida no fogo” (RUGENDAS, 1975, p. 93), mas, de acordo com o artista, esses “apetrechos” não são encontrados entre todas as etnias observadas. Da aldeia dos Caiapó, Saint-Hilaire verifica que no interior das choças indígenas pode-se encontrar “pedras amontoadas que serve de fogão, cestos no formato de juncus<sup>3</sup> e jiraus” (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 66). Interes-

---

3 Os juncus são feitos tomando-se duas folhas de buritis (*Mauritia vinifera*) e dividindo-se em tiras finas os folíolos que as compõem e formam o leque. As tiras de uma folha são transadas com as da outra, compondo uma espécie de cesta elíptica aberta dos lados,

sante ver que todas as descrições feitas pelos viajantes citados anteriormente mencionam os objetos utilizados pelos indígenas no século XIX, e estes ultrapassaram séculos até chegar ao século atual, de tal modo que são reconhecidos desde sua feitura inicial, como objetos utilitários, até como bens patrimoniais e referenciais de arte expressa na cultura e povo. O percurso foi longo e cheio de obstáculos, mas, na contemporaneidade, há o reconhecimento dos mesmos como expressão das Artes Indígenas, tanto pelo modo de fazer ou saber, quanto pela beleza e sentido próprios, além da diversidade de significados e olhares que estas artes propiciam.

### **Entre objetos de costumes a acervos de coleções**

É impossível não relacionar o indígena aos seus objetos de uso cotidiano, o que nos leva a questionar o quão integrados estão à (pseudo) comunidade nacional. Nos relatos dos viajantes europeus, ao transitarem pelo território brasileiro, averiguamos o quanto os objetos se inserem nos costumes e são parte da relação social e cultural que dão sentido e significado às tradições das etnias que existiram e ainda existem no Brasil. O artista alemão Rugendas (1802-1858) percorreu o Brasil em sua expedição exploratória durante três anos, de 1822 a 1825, e observou os costumes dos colonos portugueses, dos africanos escravizados e dos indígenas. Retratou, em pinturas e desenhos, o cotidiano da sociedade brasileira da época, e muitas dessas obras podem ser vistas em acervos de museus europeus ou em coleções particulares. Segundo Rubens Borba de Moraes, que escreve o prefácio do livro de Rugendas, *Viagem pitoresca através do Brasil*, “de Rugendas, existem muitas pinturas a óleo, aquarela, retratos e composições, em mãos de particulares, na América do Sul e na Alemanha” (RUGENDAS, 1975, p. 12).

Desse modo, é possível imaginar o quanto o cotidiano do Povo existente naquela época serviu de inspiração para o artista Rugendas. Além da sociedade da época, a fauna e a flora, entre outras no momento, foram inspiradoras para ele. Em suas observações, o artista descreve

---

à qual é presa, à guisa da alça, uma trança comprida e flexível, também feita de buriti (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 70).

cenas do cotidiano dos indígenas, desde a mobília usada por eles, seus instrumentos de pesca, de caça, suas armas (arco e flechas) e os apetrechos domésticos, como a moringa e a cabaça utilizadas para conservar água. Os “Selvagens”, como os define Rugendas, tinham costumes como dormi em redes trançadas, em suas cabanas ou choças, além de possuírem balaios, cestos trançados, corantes, cordéis, plumas e anzóis.

Em seus relatos, Rugendas descrevem o cotidiano de cada gênero no interior da sociedade indígena.

Enquanto existem víveres, os homens em geral, nada fazem: balançam-se na rede ou preparam suas armas e o pequeno número de utensílios que possuem. As Mulheres também, à exceção do preparo dos alimentos, pouco têm que fazer. Mas, vindo a faltar meios de subsistência, os homens vão à caça e as mulheres os acompanham, a fim de trazer para a cabana os animais abatidos e as frutas por elas próprias colhidas (RUGENDAS, 1975, p. 98).

Da forma descrita por Rugendas (1975), é possível entender as relações sociais dos primeiros habitantes do território brasileiro. Assim, assimila-se a função dos objetos pelos indígenas, desde os utilizados para caça e para outras atividades do cotidiano. Os indígenas observados por Rugendas utilizam diversos objetos, cada um para determinado uso. Alguns serviam para o uso doméstico, para caça, pesca e outras atividades festivas ou algo semelhante a festa, pois, após uma boa caça ou expedição guerreira, os indígenas se reuniam para celebrar. Assim, a comunidade era convocada ao som de um instrumento sonoro, feito de algum tipo de material extraído de um animal da fauna silvestre (cauda de tatu, chifres, conchas etc.); de tal modo que a dança era algo “vívido” importante para a situação.

O maracá tem um papel importante nessas festas; é uma cabeça vazia que se enche de pedras para se marcar a medida, agitando-se como uma matraca. Os selvagens do Brasil também possuem uma espécie de flautas para as mulheres. Às vezes, as crianças e os rapazes divertem-se atirando ao alvo; este quase se constitui de um braço ou de uma cabeça de um inimigo morto, erguido na ponta de uma vara. O jogo chamado “tumarim” é mais pacífico; jogam-se com a mão longas flechas contra uma outra flecha espetada no chão (RUGENDAS, 1975, p. 99).

Com os relatos de Rugendas, observamos as relações na confecção de objetos de uso doméstico, de caça, de guerra, de festividade e ritualístico. Estas cerimônias foram comparadas a “atos selvagens”, no entanto, é possível observar as relações de manejo dos objetos com as práticas sociais. Estas, desde os primórdios da dominação portuguesa no século XVI, são pensadas no sentido de descrever os indígenas como bravos e devoradores de homens (antropófagos).

Johann Moritz Rugendas faz uma ressalva quanto a uma peça de uma coleção que relaciona a alguns objetos indígenas existentes em museus. Rugendas descreve que há na “coleção de Blumenbach<sup>4</sup>, em Göttingen, um crânio do Brasil ornado de plumas de um modo estranho; nada conhecemos nos costumes dos índios capaz de explicar esse adorno” (RUGENDAS, 1975, p. 102). O autor também descreve que os indígenas são muito hábeis e utilizavam da floresta tudo o que ela lhes oferece, assim, podemos avaliar a habilidade e a criatividade na elaboração dos objetos de uso.

Além de Johann Rugendas, outro personagem que percorreu o Brasil e observou o cotidiano dos indígenas e suas relações sociais foi o general José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898)<sup>5</sup>. Couto de Magalhães, em *O Selvagem*, também analisa as manifestações sociais e culturais dos Povos do Brasil. Além de observar o cotidiano, Couto de Magalhães (1975) também faz referência os museus em relação aos objetos indígenas (instrumentos e artefatos) de coleções. Couto de Magalhães escreve que além das línguas dos indígenas ser coligimos, ele não omitiria outros tipos de manifestações dos “selvagens”. Acredita-se que ele estivesse falando dos objetos existentes no Museu Nacional.

De acordo com o relato de Couto de Magalhães (1975),

Possuímos no Museu Nacional uma riquíssima e preciosa coleção de instrumentos de pedra polida, machados, dardos, facas, mós e pilões ou

---

4 A Coleção de Blumenbach pertencia ao Naturalista e antropólogo, fisiologista e anatomista comparativo Johann Friedrich Blumenbach suas coleções etnográficas derivavam de várias expedições de viajantes, pesquisadores e artistas ao continente americano, especialmente ao Brasil

5 José Vieira Couto de Magalhães, foi um político, militar, escritor e folclorista brasileiro.

induíá, alguns dos quais de trabalho e lavor tão perfeitos que excitam a admiração. [...]. Em artefatos de argila plástica possuímos também uma coleção curiosa de antigas urnas funerárias, a maior parte provenientes de Marajó e devidas às investigações do nosso ilustre compatriotas Sr. Domingos Soares Ferreira Pena. Em roupas e artefatos de pena, armas de madeira ou ossos, colares de frutas, sementes, ossos, a coleção do Museu é esplêndida, e devemos-la a Sua Majestade o Imperador. A seção propriamente antropológica, essa é paupérrima: apenas quatro crâneos e dois esqueletos [...] (COUTO DE MAGALHÃES, 1975, p. 59).

Com o relato de Couto de Magalhães conseguimos compreender a relação dos museus com os objetos indígenas no que tange à formação e concepção da cultura destes povos. Tal compreensão se relaciona à especificidade do museu quanto à sua concepção e princípios de valorização, de preservação, estudo e pesquisa. Ainda naquele século XIX, Couto de Magalhães afirmava que esses objetos eram tudo que “possuímos para estudar as proporções e caracteres do homem americano e que as coleções se enriqueceriam ainda mais com o crescente interesse que vão tomando estas ciências” (COUTO DE MAGALHÃES, 1975, p. 59).

Os diálogos com os autores viajantes que observaram o cotidiano do Povo Indígena nos séculos passados nos leva a discutir sobre o tema “arte e objetos indígenas” como uma forma de representação. O museu recebe este papel de representar, estudar e divulgar as expressões materiais da cultura indígena. Resta-nos perguntar como este exercício tem sido feito, se questões morais e éticas permeiam o discurso e a prática dos responsáveis por construir estas representações e se a cultura imaterial destes povos, indissociáveis dos adornos, pinturas, objetos no geral, que compõem a diversidade deste estilo muito próprio de arte, têm sido consideradas. Mas este é assunto para outro momento... Em retorno à narrativa principal deste estudo, ressalta-se que, para muitos, esta relação ainda é desconhecida. As coleções, no entanto, são alguns dos testemunhos mais eloquentes da criatividade humana. Observa-se também que, além dos museus brasileiros, alguns europeus também possuem acervos de povos indígenas brasileiros em suas coleções.

## A riqueza das artes indígenas nos museus

A história dos museus nos revela que após anos de coletas, os viajantes que passaram pelo Brasil, desde o seu ‘descobrimento’, conseguiram montar inúmeras coleções. Muitas destas foram abrigadas nos “gabinetes de curiosidades” dos séculos XVI-XVII, e que hoje, século XXI, compõem os atuais museus etnográficos. Durante décadas de expedições, os principais interesses dos viajantes naturalistas europeus foram a flora, a fauna exótica e a geologia. A admiração pelo exuberante foi o que os motivou a coleta. Inicialmente, o interesse dos naturalistas permeava somente o que de novo e diferente existia nas selvas do Brasil.

Ainda no século XVI, os “Gabinetes de curiosidade” eram pequenas salas que guardavam objetos raros e preciosos. Alguns desses objetos eram levados por naturalistas a outros continentes, especialmente a Europa, onde esses objetos eram organizados por cores ou temáticas, e, não havendo finalidade expositiva, destinavam a reunir coleções somente para fruição da elite europeia.

**Figura 1** – A primeira ilustração de um gabinete de curiosidades, publicada por Ferrante Imperato em *Dell’Historia Naturale*, Nápoles, 1599



Fonte: Glúon.<sup>6</sup>

6 Gabinetes de curiosidades. Disponível em: <<http://www.gluon.com.br/blog/2009/01/23/gabinetes-de-curiosidades/>> Acesso em 10 junho de 2015

Pouco se sabe exatamente quando e quem iniciou as coletas dos objetos que não pertenciam à fauna ou flora. Provavelmente, com o contato e com a observação dos viajantes, esse interesse se despertou. É possível imaginar como isso ocorreu, basta olhar para o objeto e admirar a forma e a técnica, para alguns uma coisa simplória ou, sob o olhar de um mestre observador, uma arte.

Pode-se dizer que essa arte não era impossível de ser admirada ou que provavelmente provocou o impulso de muitos, motivados pelo desejo de possuí-la. Sabemos que os “índios” serviram de inspiração para os viajantes e que eles foram retratados nas pinturas e desenhos. Os viajantes, além de retratar os indígenas através da arte, também chegaram a levar com eles muitos *souvenirs*, se podemos dizer assim. Trata-se da prática comum na época de levarem consigo alguns indígenas ou os seus restos mortais (como ossos e crânios), além de muitos exemplares da cultura material destes povos, quando retornavam à Europa, para estudos e observação direta *in loco*. Ou seja, é um claro exemplo de apropriação do ‘outro’ sob a perspectiva colonialismo e ficada na busca pelo exótico a todo custo, típica do século XIX, mas que ainda não foi plenamente superada na atualidade.

Assim como os indígenas serviram de inspiração para a arte produzida no século XIX, acredita-se, no entanto, que a inspiração da arte produzida pelos indígenas ocorreu por meio dos elementos que os primeiros viajantes naturalistas buscavam coletar de um território, a natureza ou a representação dela. Segundo Levi-Strauss (1998, p. 55), “a arte produzida pelos indígenas significa ou está pautada na relação íntima com a natureza que é fonte de inspiração”. Dessa forma, acredita-se que a arte está relacionada com o meio cultural que o influencia de alguma maneira.

Nos relatos dos viajantes se observa como eles descrevem detalhadamente cada objeto usado e fabricado pelos indígenas. Cada descrição é importante para os estudos exploratórios e para a identificação dos grupos étnicos. Não se sabe exatamente a quantidade de objetos cerâmicos, cestarias, plumárias, ornamentos, entre outros, que foram coletados das sociedades indígenas. Um inventário das coleções seria uma

ótima solução para se mapear a representação étnica dos indígenas brasileiros existe na Europa, principalmente.

Segundo Berta G. Ribeiro e Lucia H. van Velthem (1992):

a análise e contextualização de um acervo etnográfico depende de uso do esquema conceitual da antropologia, de referências de campo e de pesquisa bibliográfica, bem como de técnicas documentais oriundas da Museologia. Estudos acadêmicos de acervos de museus deverão focalizar os sistemas materiais das diversas populações indígenas ou de estratos rurais e urbanos da população brasileira (RIBEIRO; VELTHEM, 1992, p. 105).

A documentação museológica executada nos museus tende a preencher algumas lacunas deixadas no tempo quanto à existência de algumas coleções etnográficas. No entanto, a descontextualização é inevitável devido a questões políticas e institucionais. No entanto, Berta Ribeiro e Lucia Velthem (1992) acreditam que a “busca em inter-relacionar, contextualizar as coleções e documentais é a melhor maneira de contribuir para a história social”.

Para além dos objetos cerâmicos e cestarias, a arte indígena é representada no corpo. Neste sentido, Rugendas (1975) descreveu: “Os índios são pintados e tatuados” e suas pinturas não tinham perfeição. Alcide D’Orbigny (1802-1857)<sup>7</sup>, que também era naturalista, em suas observações, descreveu como eram as pinturas corporais de algumas etnias nômades.

Ambos os sexos se pintam, ora de vermelho, ora de preto. A pintura vermelha se faz com o urucu, a preta com o genipapo. As mulheres e as crianças, principalmente, se comprazem em pintar o corpo... Em alguns casos, são pintas, em outras placas irregulares, em outras faixas que se estendem em diversos sentidos; outros, finalmente, pintam de urucu toda parte de cima do rosto até o meio das faces (ORBIGNY, 1976, p. 122).

---

7 Alcide Dessalines D’Orbigny (1802-1875), naturalista francês, veio ao nosso país depois de Saint-Hilaire. Comissionado pelo Museu de História Natural de Paris, a fim de estudar o continente americano em geral, especialmente o elemento aborígine sul-americano, partiu da França em 1826, com apenas 24 anos de idade (Ver na íntegra: Alcide d’Orbigny, *Viagem pitoresca através do Brasil*).

Tal descrição sobre a pintura corporal dos indígenas se assemelha aos já descritos pelos outros viajantes. A única descrição nova seria a pintura nas crianças. Seus relatos nos revelam a forma artística das etnias, independente da técnica e da noção de perfeição inerente à arte ocidental. Essa forma de pintura serviu e serve de inspiração para estilistas e *designer* na sociedade contemporânea. Não seria um absurdo dizer que o indígena e sua arte influenciaram e continua a influenciar de alguma maneira a arte não indígena. Os viajantes, já naqueles séculos, apresentaram um olhar crítico quanto a isso, pois coletaram as belíssimas peças de cerâmica, cestaria, máscara e plumárias, e as expuseram, em diferentes espaços e museus da Europa do tempo dele.

Portanto, podemos dizer que existe nos museus um rico, diversificado e importante acervo de artes indígenas. Nelas estão representadas as riquezas de um povo, os signos que se perpetuam através dos séculos, e que resulta em identidade cultural.

## **As artes indígenas dos povos no Cerrado**

As artes dos Povos no Cerrado são representadas de várias formas e por diferentes vieses, e algumas delas foram significativamente citadas pelos viajantes, como já foi demonstrado. Na atualidade, acredita-se que os objetos indígenas são impregnados de signos e símbolos. Lux Vidal (2001) entende que “a teoria do simbolismo constitui em quadro de referência que pode integrar, em pé de igualdade, o estudo de sistemas sociais, religiosos, cosmológicos e estéticos” (p. 12), o que favorece as abordagens e apropriações das manifestações artísticas pela via do simbolismo.

No cerrado Brasileiro os grupos étnicos sobreviventes têm características próprias no que tange à língua e à arte, o que os diferenciam dos demais povos presentes no mesmo território. Neste sentido, Lux Vidal observa que são diversas as pesquisas suas abordagens priorizam as manifestações artísticas dos indígenas. A partir daí, a autora faz uma breve descrição dos Kraho, que habitam o Cerrado no estado do Tocantins, e observa que os indígenas desse território têm um potencial para desenhar formas nos trançados dos cestos, o que permite “que o dese-

inho tenha um monocromatismo, os trançados craós estão inseridos na organização social e na cosmologia” (VIDAL, 2001, p. 19).

Outra etnia com significativa e importante produção artística no território do Cerrado é a etnia *Iny-Karajá*, tanto que ela está presente em alguns museus do Cerrado e em outras regiões do país. São inúmeras as pesquisas em torno da cerâmica Karajá, as relações sociais e de gênero também são fundamentais para a confecção da cerâmica. Segundo Rodrigues (2015), “em primeiro lugar é de grande importância a contribuição feminina na reprodução do modo de viver dos povos de língua Karajá, se trata de uma arte reproduzida com maestria pelas mulheres mais velhas que transmite os saberes ancestrais para as novas gerações” (RODRIGUES, 2015, p. 16).

A historiografia revela que os Karajás também tiveram contato com os colonizadores no século XIX, sendo eles escravizados e alocados em aldeamentos coloniais. Os Karajá também resistiram para sobreviver e trazem em suas memórias mitos originais que os diferenciam, suas narrativas são significantes para neste processo. Essas memórias contribuem para a interação e construção da identidade cultural daquele povo. Entre as décadas de 60 e 70 do século XX, os objetos que representam a cultura Karajá foram coletas por estudiosos em suas aldeias e levados para os museus com o intuito de serem estudados. Os pesquisadores buscavam compreender os eventuais significados e os objetos arqueológicos ganharam evidência devido sua prospecção histórica.

Os trabalhos pioneiros de arqueologia foram de suma importância para a formação de coleções nos museus no Cerrado. O processo de salvaguarda fez com que outras etnias do mesmo território tivessem o olhar sobre elas aprofundado nos movimentos etnográficos e antropológicos, o que contribuiu para/com diversas discussões e estudos sobre a arte Karajá. Para Nei Clara de Lima (2012), “o museu acolheu e estimulou a pesquisa antropológica nos momentos iniciais, por meio de estudos linguísticos e de cultura material de grupos indígenas” (LIMA, 2012, p. 74).

Segundo Manuel Ferreira Lima Filho (2015), os objetos da cultura Karajá, como as bonecas de cerâmica, sempre foram motivo de interesse

de pesquisadores e visitantes das aldeias Karajá do Rio Araguaia. Ainda segundo Lima Filho, no século XIX o viajante Ehrenreich foi um dos primeiros etnólogos a reportar a particularidade da cultura material da sociedade Karajá (LIMA FILHO, 2015, p. 53).

Além das bonecas de cerâmica, a arte karajá é composta de belas plumárias, muito similar às descritas pelos viajantes no século XIX. Além dos ornamentos, dos objetos de cerâmica e das plumárias, a cultura Karajá é fortemente representada pelo grafismo corporal. Segundo André Amaral de Toral (1992), “a pintura corporal é vivido nos grupos Karajá, é a manifestação de uma atividade especialmente deles, seus desenhos são aplicados em diversos suportes além do corpo, aplica-se em cerâmica, cestaria, escultura entre outros” (TORAL, 1992, p. 191).

Neste sentido, as artes indígenas no Cerrado estão representadas e presentes de várias maneiras e em diferentes objetos, no corpo, nos acervos de museus e na literatura, e podem ser acessadas a partir das observações dos viajantes europeus que tiveram contato com seus antepassados. Vimos que, durante o século XIX, muitos viajantes tiveram contato com povos indígenas, no entanto, o historiador Luis Palacin<sup>8</sup> (1927-1998), em “A ausência do índio na memória Goiana”, discute sobre amnésia coletiva quanto a presença dos “índios” na história goiana dos séculos XVIII até meados dos XIX. Palacin busca uma possível explicação para isso, e denomina esse fato de “anomalia”, e uma de suas hipóteses se ampara na noção de um bloqueio cultural e moral. Para Palacin (1992), “culturalmente, o desprezo para com a cultura indígena sempre impediu que o índio fosse considerado algo diferente de um selvagem; nunca um parceiro nem um adversário” (PALACIN, 1992, p. 59).

A discussão de Palacin é muito importante para entendermos a presença do índio no território de Goiás, pois nos leva a pensar como e por que isso ocorre, e questionar se ainda é assim no século XXI. Para o século XVIII se tem algumas hipóteses, seriam os extermínios, os

---

8 Luis Palacin Gomes foi um historiador hispano-brasileiro que se dedicou a estudos sobre a história dos estados de Goiás e Tocantins. Palacin também foi professor do Departamento de História da Universidade Federal de Goiás.

aldeamentos, entre outras ações que resultaram do ‘descobrimento’ e povoamento do Cerrado. Segundo Palacin, tal “anomalia” resulta na ausência de qualquer “respeito ao índio, nem ressentimento, nem saudade, simplesmente um vazio total” (PALACIN, 1992, p. 64).

Dessa forma, em contraposição, se observa os indígenas, de alguma maneira, conseguiram ter o seu lugar de memória. Independente se na sociedade brasileira isso é difícil de entender, como escreve Couto de Magalhães no século XIX, os museus atingiram uma proporção a partir do interesse em estudar o “homem americano”.

No entanto, vemos, através da história que, no século XX, surgiram os museus com temática indígena ou com recorte sobre os primeiros habitantes do território brasileiro. Com isso, observa-se que, de algum modo, tem-se vivenciado um processo de superação da “amnesia nacional” quanto à cultura indígena ou o que ela representa, fato mais notoriamente observado a partir da década de 1970, quando os Movimentos Sociais e Organizações Indígenas começaram a evidenciar a história, a cultura e a resistência secular destes povos. Neste contexto, as artes indígenas se tornaram tema de discussões e debates na década seguinte, ao despertar o interesse de campos do conhecimento diversos, assim como de grupos sociais organizados em diferentes espaços, como o dos museus, por exemplo, que dá lugar a novas discussões sobre as artes indígenas no museu.

## **Considerações finais**

Este estudo inicial sobre artes indígenas esboçou algumas reflexões, tendo em vista o modo elas são apreendidas pelos estudiosos, estrangeiros e brasileiros, a partir das coleções museológicas. A pretensão é a de contribuir, no sentido de possibilitar olhares e observações mais atentas e respeitadas, direcionados à riqueza e importância destes objetos e expressões da cultura material e imaterial indígena, de modo que seja possível estudar – para (re) conhecer e respeitar – as artes que os primeiros habitantes do Brasil produziram e ainda produzem na atualidade (século XXI).

Acredita-se que o museu tem um papel muito importante para essa construção de pensamento e consciência, por ser um lugar de constante guarda e revisitação das memórias e das culturas dos mais diferentes e diversos povos, além de também representar/ser um importante lugar de construção da memória das nações-estados, que geralmente são tão excludentes, no que tange os povos etnicamente diferenciados; e por isso mesmo precisam ser constantemente revisitas, analisadas, repensadas. Para discussões futuras, é importante que se enfatize a importância do patrimônio cultural indígena – em observância ao fato de que as culturas material e imaterial indígenas são enriquecedoras e contribuem com o processo de formação e transformação – a partir de um olhar mais atento para as artes e a cultura desses povos.

Considerando que o museu é uma instituição que valoriza, incentiva e promove a preservação do patrimônio cultural e ambiental, depreende-se que se trata de um dos percursores (ou deveria ser), quanto às pesquisas e práticas, que visam eliminar as lacunas existentes quanto ao reconhecimento das artes indígenas, podendo levar a novos conhecimentos científicos e à reconfiguração dos olhares sobre a representação sociocultural destes povos.

## Referências

FERNÁNDEZ, Luis Alonso. *Museologia y Museografía*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1999.

GALLI, Ubirajara. *Os Anhangueras em Goiás e outras histórias da família*. Goiânia: Kelps, 2007.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira (org.). *Nas trilhas das ritxoo Karajá*. Ritxoko. Org; Telma Camargo da Silva. Goiânia: Cânone Editorial, 2015.

LIMA, Nei Clara de. *O museu antropológico da UFG e a interlocução com os povos indígenas*. In: CURY, Marília Xavier; VASXONCELLOS, Camilo de Mello; ORTIZ, Joana Monteiro. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2012.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O selvagem*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975.

MINIDICIONÁRIO COMPACTO DA LÍNGUA PORTUGUESA/ coordenação Ubiratan Rosa; equipe de atualização e revisão Ana Tereza Pinto de Oliveira, Irene Catarina Nigro, 9. ed. São Paulo: Rideel: 1999.

ORBIGNY, Alcide d'. *Viagem pitoresca através do Brasil*; Tradução de David Jardim; apresentação de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1976.

PALACIN, Luis. *A ausência do índio na memória goiana*. Revista do Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal de Goiás, v. 3 n. 1, jan-dez, Goiânia, 1992.

PASCHOALICK, Lelian Chalub Amim. *A Arte dos índios Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados, MS: transformações e permanências, uma expressão de identidade e afirmação étnica*. Dourados: UFGD, 2008.

RIBEIRO, Berta G; VELTHEM, Lucia H. van. *Coleções Etnográficas: Documentos materiais para a história indígenas e a etnologia*. História dos Índios no Brasil/ Org Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo, Companhia das Letras. Secretária Municipal de Cultura: Fapesp, 1992.

RODRIGUES, Patricia de Mendonça. *Transformando dor em arte: o ofício das ceramistas karajá como forma de resiliência histórica*. Ritxoko. Org; Telma Camargo da Silva. Goiânia: Cãnone Editorial, 2015.

RUGENDAS, Johann Moritz, 1802-1858. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Tradução de Sérgio Millier. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.

SAINT-HILAIRE, Auguste de, 1779-1858. *Viagem à província de Goiás*. Tradução de Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1975.

TORAL, André Amaral. *Pintura corporal Karajá contemporânea*. In: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel, 1992.

VIDAL, Lux. *As artes indígenas e seus múltiplos mundos*. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*: Rio de Janeiro, n. 29, p. 10-41, 2001. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat29.pdf>. Acesso em: jul. 2019.



11.

## **História Umutina: vivências e sustentabilidade**

Eliane Boroponepa Monzilar

O presente artigo relata as atividades de pesquisa desenvolvida com os Umutina, povo indígena do tronco linguístico Macro Jê, Terra Indígena Umutina na aldeia Umutina, vive nas margens de um importante rio brasileiro o Laripô (rio Paraguai), a pouco menos de 150 km da capital do Estado de Mato Grosso, Cuiabá. Teve a participação dos jovens estudantes do Ensino Médio da Escola de Educação Indígena Jula Pará, as mulheres e homens, lideranças e anciões da aldeia, que são detentores de conhecimentos tradicionais.

Descreve aspectos sobre os princípios que devem orientar a educação escolar indígena e seu papel para o fortalecimento e valorização das culturas indígenas. São discutidas as relações entre território, sustentabilidade e educação que fundamentaram a pesquisa entre os estudantes do ensino médio da escola Jula Pará. Apresenta revisão sobre a História dos Umutina, a partir do contato com as frentes colonizadoras no Mato Grosso, destacando os impactos desse encontro sobre a cultura Umutina. Essa História ajuda a compreender o momento atual dos Umutina, também oferece uma descrição dos modos de vida tradicionais dos Umutina, relatada pelo etnólogo Schultz, no início do século XX, além de apresentar o histórico da demarcação da Terra Indígena Umutina. Finalmente, apresenta em linhas gerais, a realidade atual das famílias na aldeia Umutina, o que

mudou e o que permanece das práticas produtivas e na organização da comunidade. E como o povo Umutina está se adaptando a novos modos de vida impostos por mudanças territoriais e culturais.

A Terra Indígena Umutina está localizada no centro norte do Estado de Mato Grosso, a 15 km do município de Barra do Bugres. O Território tem o formato de uma ilha fluvial e é protegido à direita pelo Rio Xopô (Bugres) e à esquerda pelo Rio Laripô (Paraguai). No seu entorno há propriedades particulares com plantação de cana, criação extensiva de gado. Lá está também à cabeceira do Rio Paraguai. Nesta cabeceira existiu um garimpo, hoje desativado, em uma localidade chamada Alto Paraguai. A área do Território Indígena Umutina tem 28.120 hectares.

Convivem na TI Umutina vários povos: Paresi, Nambikwara, Bororo, Bakairi, Irantxe, Kayabi, Terena, Umutina e recentemente o Chiquitano, há uma elevada miscigenação entre esses moradores, mas todos se reconhecem como Umutina, também é grande o número de casamentos entre indígenas e não indígenas.

Os Umutina dominavam um vasto território que compreendia a região dos rios Sepotuba, Bugres e Paraguai, onde praticavam a caça e a pesca. Com a chegada dos colonizadores ao Mato Grosso, o povo Umutina, acabou perdendo essa liberdade, causando conflitos e mortes de parte a parte.

O processo de pacificação dos Umutina se deu em várias etapas. O início se deu quando Marechal Rondon mandou instalar um posto de atração em 1911. A partir do contato, houve conflitos entre os indígenas e não indígenas, em seguida, as lastimáveis epidemias de sarampo, tuberculose e pneumonia fizeram órfãs principalmente as crianças, mas atingiu também os velhos, matando-os. A permanência do contato contribui para a perda da população e de traços culturais particulares.

A convivência com a sociedade envolvente implicou em grandes mudanças para o povo Umutina, que agora nesta conjuntura está se organizando e ressignificando a sua cultura, de modo a manter o sustento para viver e garantir a sustentabilidade, nas dimensões social, territorial e

ambiental. A comunidade e os professores Umutina estão buscando, na escola, a revitalização da cultura, do que foi proibido no passado. Embora, não sejam falantes da língua nativa, estão, em conjunto, incentivando crianças e jovens a praticar a cultural dos Umutina – um processo complexo, já que na aldeia vivem famílias descendentes de outros povos indígenas. No entanto, a revitalização da cultura tem se mostrado fundamental para todos os moradores, que entendem que se a cultura estiver sendo repassados para as novas gerações, os jovens se tornarão conhecedores e protagonista da sua história e de seus valores. É um rico trabalho, cheio de significado para os Umutina e, por isso, a comunidade tem participado e acreditado na eficiência da escola como espaço para revitalização de suas práticas culturais.

Nesse sentido, já se pode notar um grande avanço. Muitos dos jovens já se pintam e cantam sem nenhum tipo de receio e isso é muito importante, até os adultos estão participando e valorizando a cultura.

O povo Umutina vem buscando alternativas econômicas sustentáveis para usufruir e manejar a terra de uma forma que não venha prejudicar o meio ambiente. Infelizmente, não vem tendo apoio dos órgãos competentes para essa tarefa. No entorno da TI Umutina encontram-se fazendas, com criação de gado, plantações de cana e um antigo garimpo na cabeceira do Rio Paraguai, hoje desativado. Essas atividades produtivas, de larga escala, têm implicado na degradação do meio ambiente. Sobretudo, as queimadas provenientes das plantações de cana de açúcar e as pastagens plantadas para o gado, trouxeram grandes prejuízos, atingindo o território Umutina por meios das queimadas, da poluição dos rios e o intenso desmatamento na região.

Ainda assim, a TI Umutina se encontra bastante preservada, pois o povo faz a roça de toco, planta e colhe, utilizando as técnicas e conhecimento tradicionais indígenas. Com base nesse sistema, são produzidos alimentos para a subsistência familiar. Além da agricultura, a pesca é a parte importante da alimentação e a principal fonte de renda das famílias.

Além disso, as famílias vêm aumentando e há uma grande preocupação para que as futuras gerações possam ter uma vida saudável. Nos

últimos anos conforme o senso realizado na aldeia ocorreu um significativo aumento demográfico entre os Umutina. A população atual é de 480 pessoas, sendo a maioria de jovens e crianças. Na década de 1980, a população do Posto Indígena Umutina era de 77 pessoas, sendo 36 Umutina descendentes de órfãos recolhido pela sede do posto e de alguns Umutina independentes. Os demais eram mestiços, entre Paresi, Kayabi e Nambikwara que foram trazidos pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

Os espaços e recursos naturais encontrados na Terra Indígena Umutina, hoje, parecem ser suficientes para a manutenção das práticas culturais, econômicas e sociais dos povos que abriga. Mas, devido ao aumento constante da população, dentro de pouco tempo estes recursos naturais podem não ser mais suficiente para a sobrevivência material e simbólica dos Umutina. Afinal, para as famílias Umutina a terra é fundamental para manter viva a cultura de seu povo.

Devido à falta de condições de trabalho, de apoio e perspectiva de sustento, muitas famílias estão saindo da aldeia e indo para a cidade em busca de emprego. O êxodo é maior entre os jovens, que vai para a cidade em busca de emprego e, segundo eles, melhor “qualidade de vida”. Alguns conseguem encontrar trabalho, mas outros acabam retornando para a aldeia frustrados.

Quando um jovem vai para a cidade, corre o risco ir para outros caminhos, desvalorizando os costumes e tradições indígenas, seduzidos pelo encanto do mundo moderno. Os pais ficam muito preocupados com seus filhos, pois, a partir do momento que eles deixam de praticar os costumes da cultura Umutina, passam a se envolver diretamente a cultura ocidental.

O trabalho que vem sendo desenvolvido na escola indígena Umutina visa reverter esse quadro, revelando aos jovens a história Umutina, o cotidiano das famílias que ainda mantém práticas tradicionais de produção, a relação harmônica dessas práticas com o meio ambiente, na qual estão inseridas, a fim de demonstrar para eles que é possível buscar alternativas de autossustento dentro do espaço territorial Umutina, manejando e usufruindo da terra de maneira sustentável.

Essa pesquisa se insere, portanto, nesse contexto e é motivado pela preocupação com a continuidade das marcas culturais e da identidade indígena Umutina, bem como a sobrevivência das famílias em bases ambientalmente sustentáveis. Também foi motivado pelas expectativas dos jovens Umutina de terem, em um futuro breve, condições melhores de vida dentro da aldeia e para a sua comunidade.

## **Educação Escolar Indígena e Sustentabilidade**

Os povos indígenas têm seus próprios processos de educação, que, normalmente, ocorrem coletivamente, por meio de transmissão de conhecimentos tradicionais e da formação de indivíduos, conforme os valores e regras sociais estabelecidos para cada povo. Assim cada sociedade tem a sua própria educação.

De acordo com a política da SECAD/MEC, a Educação Escolar Indígena deve estar a serviço da valorização e manutenção da sociodiversidade indígena e compreendida no contexto das lutas e da mobilização dos povos indígenas pela garantia, por parte do Estado brasileiro, de uma educação diferenciada.

Assim, os projetos políticos-pedagógicos das escolas indígenas devem ser orientados pelos valores e a história particular de cada povo, numa perspectiva política de autonomia e de continuidade cultural, sem prejuízo de estratégias de interação com a sociedade envolvente.

O reconhecimento dos processos próprios de aprendizagem de povos indígenas deriva do reconhecimento das diferentes formas de se organizar socialmente dos povos. A educação indígena perpassa processos culturais diversos, ao longo da vida em comunidade. Os Umutina têm seus processos de aprendizagem e transmissão de conhecimentos milenares, passado de geração em geração, em mitos, ritos e no convívio comunitário.

Nesse sentido, a educação (nos moldes tradicionais e não o escolar) é de grande relevância, pois, é um instrumento de vida social e cultural do povo Umutina e se dá na convivência cotidiana de cada família, nos costumes compartilhados, no diálogo e no exemplo de vida. Os anciões ensinam e repassam aos jovens o conhecimento da cultura que é a

dança, a pintura corporal, ritual do timbó, os cantos, a língua, a arte, a caça, a pesca, a preparação da comida tradicional, a medicina tradicional entre outros para mantê-la viva. Assim, para os Umutina o conhecimento está presente nas relações de convivência comunitária, mas também com o meio ambiente no qual está inserido.

A apropriação e a ressignificação da escola pelo povo Umutina é recente e se apoia na garantia dos dispositivos legais da Constituição Federal de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases de 1996. Para os Umutina, o espaço da educação escolar é importante, embora se tenha claro que a escola tem aspectos positivos e negativos.

Segundo alerta Gersem Baniwa:

É importante em primeiro lugar destacar que, para os povos indígenas a instituição escolar é hoje uma necessidade ou uma oportunidade, qualquer que seja sua vertente político-pedagógica e ideológica. Em função disso não abrem mão de acesso a e por isso lutaram ao longo do tempo para que esse acesso se tornasse um direito. Em segundo lugar, é importante considerar que na maioria das vezes e situações, a escola não foi imposta aos povos indígenas, mas sim, por convencimento de que ela é instrumento de civilização e, progresso do homem branco, incorporada à visão local. Desse modo, o que foi imposto foi uma visão de mundo próprio dos povos europeus e não a escola, embora ela seja instrumento dessa visão. Em terceiro lugar, os povos indígenas do Brasil ainda não pautaram em sua agenda e debate o papel e impacto da escola para a vida presente e futura de suas coletividades, limitam-se tão somente à discussão de sua necessidade e importância como direito subjetivo (2007, p. 8).

Ressalto que essa análise é importante para os povos indígenas, sobretudo pelo potencial da escola para torna-se espaço fundamental para se aprender a transitar entre esses dois mundos (indígena e não indígena) desde que se garanta um olhar crítico, profundo e amplo com relação à escola que temos e a que queremos no que a educação escolar indígena está contribuindo para a realidade atual e futura nas comunidades.

No caso Umutina, acredita-se é de que, colocada a serviço da diversidade cultural e protagonizada pelos próprios indígenas, a escola possa se tornar um espaço fundamental de interação e revitalização de

tudo que ficou adormecido no passado com relação às práticas culturais e sociais particulares desse povo.

A participação dos pais e da comunidade é essencial nesse processo para que de fato se tenha uma educação escolar indígena que venha de encontro com os anseios e as demandas da comunidade e que o ensino aprendizagem possa dialogar com os dois universos do conhecimento tradicional e da sociedade envolvente.

É responsabilidade do Ministério da Educação mobilizar os sistemas de ensino para atuarem, levando em conta o marco constitucional dos direitos indígenas e a avaliação crítica das políticas integracionistas e homogeneizantes que ainda hoje fundamentam muitas das práticas gerenciais da política educacional brasileira.

Outro aspecto importante diz respeito à relação entre a escola e a sustentabilidade. A ação educacional deve contribuir para a sustentabilidade socioambiental, articulando os conhecimentos tradicionais às novas tecnologias, de modo a contribuir com os povos indígenas na gestão de seus territórios, com autonomia e conforme seus interesses e necessidades.

Para uma melhor reflexão associada ao território, que considere as vivências e os desafios da sustentabilidade para os Umutina, é necessário lembrar que o território tem uma posição central para esse povo, base de sustentação para as dimensões econômicas, sociais e culturais de sua experiência.

Segundo Gersem Baniwa (2010) o território é compreendido como todo espaço que é imprescindível para que um grupo étnico tenha acesso aos recursos que tornam possíveis a sua reprodução material e espiritual, de acordo com características próprias da organização produtiva e social, enquanto a terra é compreendida como um espaço físico e geográfico. A terra é um espaço geográfico que compõe o território onde o território é entendido como um espaço do cosmos, mais abrangente e completo. Para os povos indígenas, o território compreende a própria natureza, dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habi-

tam. Nesse contexto, é importante compreender as relações dos indígenas com a natureza, com especial atenção ao meio ambiente no qual cada povo está inserido. Diferentemente das sociedades ocidentais, a natureza tem um sentido especial para os indígenas.

Ao longo dos tempos, os povos indígenas encontraram formas e estratégias de convivência com o seu ambiente, desenvolveram tecnologias sofisticadas, mostraram o grande valor da floresta para a sobrevivência humana. O saber indígena deve ser divulgado e valorizado, pois pode ser que seja um instrumento para transitar e sobreviver no mundo moderno— mesmo para o não indígena.

Assim, é importante que as secretarias estaduais de educação, para cumprimento das determinações constitucionais relativas ao direito a uma educação diferenciada para indígenas, observem aspectos relativos à territorialidade desses povos. É fundamental a incorporação de práticas de gestão compartilhada, com a participação de representantes da comunidade para definição do projeto político pedagógico da escola e de ações que venham melhorar as suas condições de vida.

## **A cultura e Território Umutina**

As primeiras notícias a respeito dos Umutina são de Ricardo Franco de Almeida Serra, em “Extracto da descrição geografia da Provincia de Mato Grosso” produzido em 1797 (SCHUTZ, 1962). Falante de uma língua do tronco linguístico Macro-Jê, da família Bororo, e habitante da região central de Mato Grosso, o povo Umutina dominava um vasto território que compreendia a região dos rios Sepotuba, Bugres e Paraguai, onde praticava a caça, a pesca e extensos roçados.

Têm-se dados da localização do povo Umutina, nas margens do rio dos Bugres, afluente do Alto Rio Paraguai. Conforme informação de Augusto Leverger (*apud* SCHUTZ, 1962, p. 76):

3 léguas mais baixo, entra pela margem direita, um riacho de canoa a que alguns chamam Rio Branco, outro Rios dos Bugres ou dos barbados e também Tapirapoan. Nas cabeceiras deste riacho, está o aldeamento dos índios barbados. Seu número anda por 400. Sustentam-se de caça, da pesca, dos frutos espontâneos do solo e de milho, mandioca,

batata e carás que plantam, cultivando a terra com instrumentos feitos de pedra, e de madeira de cerne. Vivem em paz com outras nações indígenas. Posto que pouco distante das nossas povoações, nunca tiveram nem procuraram ter relações conosco. Descem às vezes até a margem do Paraguai. Tem sucedido atacarem canoas que iam do Diamantino para Villa Maria, e se não nos hostilizam mais frequentemente é de medo das nossas armas.

Com a chegada das frentes colonizadoras no estado de Mato Grosso, a partir do século XIX, o povo Umutina, que era nômade acabou perdendo a liberdade e enfrentando um longo período de conflitos com as frentes que subiam os afluentes do Paraguai, em busca da poaia, seringa, ouro e novas terras. Os Umutina se deslocaram, subindo o rio Paraguai, cedendo à pressão dos colonizadores. Foram obrigados a recuar, chegando aonde hoje é a atual aldeia Umutina. Mas os dados históricos e os mitos Umutina revelam que a bacia do rio Paraguai foi território tradicional do povo.

Segundo o padre Salesiano Nicolau Baclarioti, em 1898 (OPAN, s.d), era a intenção do Governo do Mato Grosso organizar uma expedição de extermínio contra esses indígenas, dada a resistência que opunham à penetração de não indígenas às suas terras. Mas foi somente após um ano da criação do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), 1911, que se consolidou o contato com o povo Umutina, 1912. O não indígena que fez o primeiro contato foi Severiano Godofredo de Albuquerque, era o chefe da expedição do contato, mas quem passou a dar continuidade do processo foi Epifânio Ribeiro Táxi, com seu irmão Benedito Ribeiro Táxi e outros, sendo doze homens no total.

Segundo o Sr. Adão Táxi, pertencente à família do Sr. Epifânio, a pacificação com os Umutina não foi fácil. O processo de “pacificação” aconteceu durante alguns anos e a tática usada pelos não indígenas foi o plantio de roças na margem esquerda do rio Bugres, para atrair os indígenas. Enquanto não era chegada a hora da colheita, eles colocavam na roça produtos alimentícios como o arroz, açúcar, feijão, além de ferramentas como enxada, faca, facão e outros para oferecer aos indígenas (entrevista realizada em setembro de 2005).

Segundo Adão Táxi, nascido em 1933, o primeiro contato do SPI com o povo Umutina aconteceu no Posto Velho, à primeira aldeia que reuniu os indígenas. Ficaram ali de um a dois anos, à margem esquerda do rio Bugres. O contato decorreu a pedido dos poaeiros, que disseram ao Cândido Marechal Mariano Rondon tomasse providências, pois, os indígenas estavam matando o não indígena na região. Esse diálogo teria ocorrido quando Cândido Marechal Mariano Rondon passava pela região para a construção de um ramal da linha telegráfica em Afonso, hoje cidade São Afonso.

Após o contato e o convívio com os colonizadores, o povo Umutina passou a assimilar e se socializar na cultura dos não indígenas. Os indígenas passaram a viver em um regime bastante distinto do cotidiano da maloca e por imposição de um chefe de posto Otaviano Calmon, sob ameaças e castigos, foram proibidos de falarem sua língua materna e de realizarem suas festas e rituais.

Os colonizadores trouxeram doenças que provocaram muitas mortes entre os indígenas, principalmente entre as crianças e velhos. Fortes epidemias de sarampo, tuberculose e pneumonia fizeram órfãos entre as crianças, além de deixarem jovens solteiros enfermos na grande maioria nas malocas.

Foi nesse período que uma política do governo federal, via SPI trouxe para o território Umutina famílias de outros povos indígenas. Neste contexto foram várias intenções nessas transferências como assegurar e proteger o território Umutina e deportar indígenas que deveriam sofrer punições era transferido, sendo reeducados.

No início dos anos 40, contavam-se 50 Umutina no posto e 23 em 3 malocas na mata, que resistiam aos esforços de atração do posto. No posto os indígenas de diferentes povos, constituíam uma nova comunidade com leis e normas alheias a cada um dos grupos ali apresentados, o que desencadeou um estado de conflitos entre eles. Eram várias culturas, em estágios diferenciados de contato, favorecendo entre os anos 1930 e 1970 a população do Posto Indígena Fraternidade e vivenciasse o desencanto e a estrutura das formais originais de suas culturas (Umutina, Pareci e Nambikwara).

Analisando os fatos que ocorreram na história dos Umutina, apesar da tragédia lastimável que decorreu do contato com a sociedade colonizadora, o povo Umutina conquistou grande avanço, teve sabedoria e estratégias para sobreviver após o processo de colonização devastadora. Hoje a população vem aumentando, totalizando cerca de 480 pessoas. Este aumento é significativo para um povo que no passado teve o registro de ter chegado apenas 23 pessoas. É relevante enfatizar que essas pessoas tiveram papel imprescindível no processo histórico para a continuidade de novas gerações dos Umutina.

Atualmente, o povo Umutina passa por um processo de revitalização de práticas e costumes tradicionais, desenvolvidos por seus ancestrais e, assim, vêm ressignificando vários aspectos culturais adormecidos, como as danças, os resguardos, os rituais e outros. A língua materna tornou-se matéria obrigatória na escola da aldeia e está sendo repassada através dos anciões que ainda estão vivos.

Foi a partir dos anos 1990 que se iniciou o diálogo com relação à cultura, entretanto, enfrentaram conflitos entre si sobre que cultura ensinar para as crianças. Os professores juntamente com os anciões idealizaram e deram corpo a um pacto universal dentro do território indígena Umutina, com objetivo de fortalecer a cultura dos Umutina e trazer de volta usos e costumes. A partir daquele momento, os que morassem e nascessem ali, seriam considerados Umutina. Esse processo de pactuação quanto à autodenominação e afirmação cultural passou-se a chamar de Unificação dos Umutina. As lideranças tiveram um papel fundamental, sabendo conduzir com sabedoria esse processo de convivência.

Esse foi um marco da história Umutina, momento importante para a autoafirmação da identidade dos Umutina enquanto povo, cuja cultura estava adormecida e, após acordo firmado, pôde revitalizar processos culturais que estão na memória dos anciões e que são muito importantes para a sobrevivência cultural do povo.

Os saberes culturais começaram a fluir e serem ensinados pelos anciões da época, que são detentores do conhecimento. Eles foram para a escola ensinar a língua materna, contar as histórias e mitos, a confec-

ção de artesanatos, a dança dentre outros. Este processo foi fundamental para o povo se reorganizar e reafirmar a sua identidade cultural.

A realização desta pesquisa foi baseada em oficinas, atividades de campo, diálogos com os anciões, apresentação do trabalho para a comunidade com os jovens da Escola Indígena Jula Pará, na aldeia Umutina, dando ênfase aos conhecimentos tradicionais (cosmologia indígena, medicina tradicional e cultura e natureza). A oficina surgiu a partir do diálogo com os jovens da escola Jula Pará, em 2011, discutindo os problemas e os desafios relacionados aos conhecimentos tradicionais e sua relação com a cosmologia Umutina. Como a juventude Umutina percebe esses aspectos na atualidade, relação entre natureza e cultura, as crenças, a sua interação com esses elementos, os remédios tradicionais que estão sendo menos consumidos na comunidade.

Constata-se uma grande mudança aos aspectos culturais nas últimas décadas. Os próprios jovens, então, manifestaram o interesse de conhecer, aprender e valorizar os conhecimentos tradicionais, sendo multiplicadores de esse saber milenar.

Objetivo da atividade com os jovens foi, portanto, despertar e valorizar o espaço geográfico e o conhecimento tradicional. Registrar e transmitir para os jovens da comunidade como é importante saber, conhecer, respeitar e estar em contato com a natureza, enfatizando os eixos essenciais: escutar, perceber, falar e transmitir.

Houve a participação dos jovens nesse processo cerca de setenta jovens, que são estudantes da escola Indígena Jula Pará.

Os temas foram então distribuídos para cada turma do ensino médio. O 1º ano, Medicina Tradicional; 2º ano, Cultura e Natureza e o 3º ano, Cosmologia Indígena.

Em sequência teve explicação do trabalho da pesquisa aos jovens estudantes. O trabalho teve a participação de pessoas mais velhas da comunidade, por meio de entrevista, diálogos, aprendizagem sobre a preparação das ervas medicinais, as histórias e mudanças que ocorreram ao longo dos anos. As visitas ocorreram em trechos da mata para conhe-

cer as ervas, bem como as nascentes e aonde deságua o rio que fica dentro do território Umutina.

Apresentação e socialização da atividade de pesquisa para os demais estudantes do ensino fundamental, para os pais e para a comunidade em geral. Cada turma explicou o tema desenvolvido e relacionado à medicina tradicional, amostra dos remédios que foram preparados, a cultura e a natureza, como os Umutina viveram neste ambiente utilizando e interagindo, a cosmologia indígena como os antigos pensavam em relação a essa questão e a concepção dos jovens na atualidade. “Com essa atividade aprendemos e conhecemos um pouco da cosmologia do nosso povo, de como eles acreditavam muito antigamente e hoje isso não é preservado mais por muitos jovens da nossa comunidade”, disse um dos estudantes.

Por fim, a etapa de socialização dos resultados da pesquisa contou também com a participação de lideranças, cacique e membro da comunidade, que fizeram suas considerações. De acordo com eles, é grande a importância do trabalho realizado, para que esse conhecimento seja transmitido (o conhecimento tradicional Umutina) para as novas gerações e demais pessoas da comunidade.

Segundo os jovens por meio do diálogo com os mais velhos, eles aprenderam e conheceram sobre a cosmologia Umutina e o cotidiano das práticas de seu povo. Com as mudanças que ocorreram nas últimas décadas, muitas dessas práticas não tem sido mais mantida pela comunidade. “A cada dia que passa vai acabando esse ‘acreditar’ nas coisas sobrenaturais, por parte dos jovens, que não levam a sério as coisas que acontecem dentro e fora da natureza”, disse um dos estudantes. “Adquirimos mais conhecimentos, o trabalho me fez interagir com nossos anciões, nos envolveu com a natureza e sua medicina natural, as histórias, enfim reviver a cultura” acrescentou outra estudante da equipe da pesquisa.

“Vimos que é necessário trabalhar isso na comunidade escolar e também os pais estarem ajudando, contribuindo com os seus conhecimentos dentro e fora da escola para que as futuras gerações cresçam ouvindo histórias e as respeitando”, destacou Edna Monzilar, professora da escola Jula Pará.

Os resultados alcançados com a pesquisa realizada parecem mesmo indicar que é preciso trabalhar mais os conhecimentos tradicionais dentro do espaço escolar e no espaço externo da aldeia. Muitos dos relatos oferecidos pelos estudantes ao final reforçam essa leitura, como se pode ver abaixo:

Os jovens devem levar mais a sério, porque isso faz parte da nossa cultura e que as gerações futuras possam saber da nossa história e para mostrar para as pessoas mais velhas que os jovens são interessados com a cultura e história do povo Umutina.

Obteve-se o conhecimento mais aprofundado sobre a história do nosso povo, principalmente a “espiritualidade e crença dos Umutina”, bem como aprender a fazer remédios que eu não sabia e vi o quanto é importante preservarmos as nossas cabeceiras. Em relação à espiritualidade e as crenças também foi relevante para o grupo saber dos fatos, as histórias tristes do nosso povo, acontecimentos agradáveis e desagradáveis.

Com relação aos remédios tradicionais, pudemos aprender e conhecer os remédios que antes não conhecíamos saber como prepará-los, isso ajuda para que não se perca o nosso costume cultural (Depoimentos de estudantes indígenas).

No passado, o povo Umutina se valia mais de seus conhecimentos tradicionais. O senhor Antônio Uapodonepá nos relatou: “os remédios tradicionais eram muito usados pelos antigos índios Umutina” (entrevista realizada em novembro de 2011). Após o contato com o não índios (*wassy*) que foram trazendo vários objetos e com isso surgiram os remédios farmacêuticos.

Segundo a senhora Simone Tan Huare, hoje em dia 90% da população Umutina procura mais a farmácia, 10% ainda usa os remédios tradicionais da nossa mata. “É importante realizar oficinas de remédios tradicionais para que os jovens conheçam os remédios de nossa mata e que transmitam para as novas gerações, para que não permaneça no passado”, destacou ela.

Para os jovens é importante aprender e conhecer o conhecimento tradicional do povo, trazendo a participação dos mais velhos, pois, compreendem que os mesmos são bibliotecas vivas de nossa história para manter a cultura.

Foi impressionante e muito significativa para nós, pois conversamos com as pessoas mais experientes da nossa comunidade, nos falaram os nomes e as variedades das plantas medicinais que existe nas matas da nossa aldeia e nos explicaram como usar, tirar e fazer a preparação dos remédios caseiros e a forma certa que devemos usar as plantas medicinais (Depoimento de estudantes indígenas).

É fundamental para nós professores e estudantes, poder observar que as nossas matas são como uma farmácia cheia de remédios naturais, que nós não conhecemos. Através deste estudo foi possível conhecer remédios e a importância deles para nossa vida. Descobrimos que não basta só conhecer, mais colocar em prática tudo aquilo que aprendemos. Abaixo, segue depoimento de um dos estudantes, reforçando a importância do trabalho para a continuidade dos saberes e fazeres tradicionais Umutina:

Fortalece os nossos conhecimentos, tudo o que não sabíamos e nem utilizávamos fazendo com que as plantas medicinais não caiam no esquecimento, e nós que somos as gerações do agora e amanhã não deixarmos morrer porque temos uma farmácia com remédios naturais e podemos fazer um bom uso de todos eles.

A pesquisa com os jovens dando ênfase à Cultura e Natureza visou o fortalecimento do conhecimento para as novas gerações ser conhecedores da sua história. Através do diálogo, compreenderam como os Umutina se relacionam com a natureza, as famílias que residiram neste lugar, antes deles e de seus pais, bem como as mudanças que ocorreram ao longo dos anos. Alguns lugares de referência merecem maior atenção na pesquisa, caso da estrada e do rio Dezoito.

De acordo com o relato do senhor Edson Monzilar (entrevista em setembro de 2011) sobre a estrada e rio Dezoito:

Antigamente tinha uma picada aonde era que os Umutina andavam, que hoje nem existe mais. Depois que os mais velhos que já faleceram saíram lá do Posto Velho, perto do rio Bugres, desceram todos para a Humaitá assim foi feito uma picada, que ia parar lá no rio Bugres. Como os Umutina não paravam em um só lugar vieram para cá no ano de 1918 e acabaram encontrando o rio e que por isso se chama rio 18. Antigamente

o rio 18 tinha vários poços profundos, cheguei até de ver, curadores entrarem na água para verem ou conversarem com coisas estranhas.

O Sr. Edson ressaltou que as casas foram construídas do outro lado do rio, depois que Otaviano Calmon trouxe os Parecis, exatamente no ano de 1920, “foi aí que começaram construir suas casas”.

De acordo com senhor Vergílio Monzilar (entrevista em setembro de 2011):

O rio Dezoito tem esse nome devido, que aqui antigamente aqui na passagem tinha 18 pés de buriti, e que hoje tem apenas dois. Antes ninguém tinha parada, sempre mudavam de lugar, então foram lá perto da cabeceira saíram logo de lá porque o povo mais velho, diziam para ele, que antigamente, tarde da noite sempre ouviam galos cantar, boi berrar, gente conversando. E sempre que acontecia algo estranho eles iam ver com bastante gente, para ver o que era e não viam nada e acabavam saindo dela porque ficavam com medo. Então o povo antigo que já faleceram como Emiliano Calomezoré, Antônio Corezomaé, Jorge Monzilar, dizia que lá acontecia tudo isso porque lá tinha ouro. Por isso esse lugar é encantado.

O Sr. Vergílio destacou as primeiras famílias que moraram do outro lado do rio Dezoito, “foi à família do Senhor Pedro Monzilar, o seu tio, dois anos a três anos, se passaram depois foi à família do senhor Floriano e Valdemar, passados alguns tempos se mudaram para Retiro. Depois que todos foram embora, ficou somente o Senhor Pedro, que morava, onde hoje é a casa do Senhor Edson Monzilar”.

Abaixo, segue o relato de Luiz Fernando sobre o tema (entrevista realizada em setembro de 2011):

Vou contar o que os avós, os mais velhos contaram, quando criança gostava muito de ouvir histórias, e de ficar sempre junto com os mais velhos, nas festas, nas caças e na roça. Na época não tinha essa aldeia onde atualmente moramos primeiro, a moradia era no Posto Velho depois foi para Umaitá Velho era onde antigamente faziam telhas de barro, tijolos, e tudo era feito pelo nosso próprio povo. E a estrada começou, porque antes não tinha carro, trator, era somente carro-de-boi que era utilizado para transportar os materiais e antes a estrada era bem mais estreita que passava mais para cima do cemitério, então devido tudo isso, abriram essa estrada que tem até hoje.

Luiz Fernando ressaltou que seus avôs contavam que o rio Dezoito tem esse nome, porque foi encontrado no ano de 1918. Mas também há quem diga que se chama assim porque existiam 18 pés de buritis na passagem. E que antigamente esse rio era muito profundo e os Umutina batiam timbó nesse rio, todos os anos, na quinta-feira no mês de abril, para comer peixe na sexta-feira Santa. Associada essa prática de pesca tradicional, há também outra versão para explicar o nome dado ao rio. Assim, de acordo com a entrevista realizada com o senhor Lalico (2011):

O rio Dezoito tem esse nome porque encontraram 18 índios batendo timbó no córrego bonito lá na cabeceira. Devemos preservar o nosso rio, que é limpar, não jogar lixo na beira do rio. A estrada foi aberta na época de Otaviano Calmon. As primeiras famílias que morou do outro lado do rio 18, foi à família do senhor Floriano, Pedro Monzilar Senhor Augusto e Valdemar.

Conforme relato da Senhora Carminda Monzilar (entrevista realizada em setembro de 2011):

Antigamente na passagem tinha 18 pés de buritis, e que hoje existem apenas dois pés de buritis. Antigamente os mais velhos diziam que na cabeceira tinha uma Bahia encantada e que os parentes dela os mais velhos, dizia que escutavam animais cantar, como galos, viam zebras, cobras. E tudo acontecia porque na época dos revoltosos, bateu na beira do rio Bugres alguns fugiram com ouros e esses que fugiram fizeram um buraco lá no retiro, colocaram ouro dentro de tacho de barro. E esse ouro acabou ficando enterrado e nunca mais ninguém tirou. É por causa disso que quando chegavam nessa Bahia onde o ouro foi enterrado, os mais velhos viam coisas estranhas, quem contava era o senhor finado Maxipá, ele contava muito sobre essa Bahia. Onde o mesmo morou lá há muito tempo e chegou de ouvir algo estranho.

D. Carminda disse que as primeiras famílias a morar do outro lado do rio Dezoito foram à família do Senhor Fermino. Depois de algum tempo saíram de lá foram morar na cidade. Depois foi a finada Rita e Valdemar que fez sua moradia e depois foi o senhor Vergílio, e assim por diante.

O senhor Alcir Corezomaé (entrevista realizada em setembro de 2011) relatou:

A história do nosso povo, que não se lembrava do por que do significado do rio 18, mas podemos proteger o nosso rio, é não derrubar árvore na cabeceira do rio, principalmente pé de buriti e assai, porque são eles que puxam água. Quem morou do outro lado do rio 18, foi à família do Senhor Floriano, Valdemar, Tomé e a D. Juventina.

Em relação à estrada, com o mesmo nome, essa foi aberta para transportar produtos alimentícios (farinha, milho, arroz etc.) para vender na cidade como forma de sobrevivência, bem como para viajar.

## Considerações finais

Os relatos acima constituem uma parte das histórias vivenciadas pelos Umutina, ao longo de sua história. A pesquisa com os estudantes do ensino médio da escola indígena Jula Pará permitiu que essas histórias fossem repassadas à juventude, auxiliando-os a entender as mudanças da atualidade. Para os jovens é uma vivência única, na qual interagiram com os mais velhos, estiveram no local da nascente do rio Dezoito, no ponto em que esse deságua no rio Laripo (Paraguai). Ao realizar essas atividades, os jovens conheceram e aprenderam a riqueza existente na aldeia e principalmente de conhecer a história de seu povo.

Essa pesquisa busca fortalecer o conhecimento do povo Umutina, da comunidade escolar ao conhecer saberes dos nossos ancestrais, os processos de mudanças e transformação que aconteceram no decorrer dos anos como o povo protege o conhecimento tradicional, a busca de alternativas dentro do território e de manter viva e sustentável a cultura para que as novas gerações possam multiplicar e usufruir desse patrimônio.

A veracidade da pesquisa se dá a partir de relatos dos indígenas Umutina, a participação efetiva dos jovens que estuda na escola Jula Pará e fontes bibliográficas para o desenvolvimento da mesma. Mostra a vivências e a sustentabilidade do povo, a busca de estratégias, alternativa para viver e valorizando o espaço territorial.

É fundamental, pois, trata de um registro contado pela própria indígena e que vai contribuir com a comunidade e a juventude da aldeia. Diante das influências da sociedade moderna e o processo histórico

vivenciado, os Umutina estão reconstruindo a suas histórias, resignificando os saberes milenares dos antepassados para servir de instrumento e identidade cultural do povo Umutina. A resignificação da cultura para o povo Umutina é um marco histórico de modo a manter o sustento para viver e garantir a sustentabilidade, nas dimensões social, territorial e ambiental.

Embora não é falada fluentemente a língua nativa, tem se feito trabalho em conjunto, incentivando as crianças e jovens a praticar a cultura original dos Umutina. No entanto, a revitalização da cultura é fundamental, pois, entendem que se a cultura estiver sendo repassada para as novas gerações, a juventude se tornará conhecedora e protagonista da sua história e de seus valores. É um rico trabalho, cheio de significado, a comunidade tem participado e acreditado na eficiência da escola como espaço para revitalização de suas práticas culturais.

Nesse sentido, observa-se grande avanço, pois muitos dos jovens já se pintam e cantam sem nenhum tipo de receio, até os adultos estão participando e valorizando a cultura Umutina.

## Referências

BANIWA, Gersen. *Territórios etnoeducacionais: um novo paradigma na política educacional brasileira*. Apresentado na Conferência Nacional de Educação – CONAE em 2010. Brasília – DF: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas (CINEP), 2010 (mimeo).

BANIWA, Gersen. Os Saberes Indígenas e a Escola. É possível uma Escola Indígena Intercultural?. In: Educação Escolar Indígena: diversidade sócio-cultural indígena, resignificando a escola. *Cadernos SECAD 3*. Brasília: SECAD/MEC, 2007.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. *Lei nº 9.394*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Presidência da República – Casa Civil – Subchefia para assuntos jurídicos. Brasília-DF, 20 de Dezembro de 1996. Disponível em: < [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/LEIS/L9394.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9394.htm)>. Acesso em: jul. 2019.

DIONES, H. *Pesquisa-Ação para o Desenvolvimento Local*. Brasília: Liber Livro, 2007.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *A escola e a comunidade indígena*. [s. l.], [s. d.] (mimeo).

ISA. De olho nas Terras Indígenas no Brasil: Terra Indígena Umutina. Disponível em: <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas/3889>. Acesso em: jul. 2019.

JANUÁRIO, Elias. *et al.* Uma proposta de integração entre a pós-graduação em Ciências Ambientais e a Aldeia Umutina. *Cadernos de Educação Escolar Indígena*, Cáceres: UNEMAT Vol. 8, n. 1, p. 93– 106, 2010. Disponível em: <https://docplayer.com.br/5086740-Cadernos-de-educacao-escolar-indigena.html> Acesso em: jul. 2019.

BRASIL. Ministério da Justiça. Fundação Nacional do Índio. Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF). Imagem de Satélite da Terra Indígena Umutina – MT. [s. d].

MONZILAR, Edna; MONZILAR, Eliane Boroponepá. *A mudança do Povo Umutina da Aldeia Umaitá para a Aldeia Umutina*. 2006. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel e Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, 2006.

MONZILAR, Edna. *Alimentação do Povo Umutina Antes e Depois do Contato*. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-Graduação em Educação Escolar Indígena) – Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, 2010.

MONZILAR, Eliane Boroponepá. *Educação Escolar Indígena e o Processo de Demarcação e Proteção do Território Umutina*. 2010. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-Graduação Educação Escolar Indígena). Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT, 2010.

SCHMIDT, Max. Los Barbados os Umutinas em Mato Grosso. *Revista de la Sociedad Científica Del Paraguay*, n. 5, p. 1-51, 1941.

SCHULTZ, Harald. *Vinte e três índios resistem à Civilização*. São Paulo: Melhoramentos, 1953.

SCHULTZ, Harald. Informações etnográficas sobre os Umutina in *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, n. 13, p. 75-313, 1962.

VIVEIRO DE CASTRO, Eduardo. *A Natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento*. Apresentado no Encontro Visões do Rio Babel: Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro. Manaus: ISA; Vitória Amazônica, 2007. (mimeo).

12.

## **Povos indígenas do Cerrado: *media documentation* da língua e cultura indígena Xerente (Jê) através da rede social facebook**

Rodrigo Guimarães Prudente Marquez Cotrim

**E**ste trabalho discute o desenvolvimento colaborativo de uma base de dados bilíngue, em uma rede social *online*, a partir da atividade de documentação linguística do Xerente, língua pertencente à família Jê central (Rodrigues, 1986). Esta base de dados destina-se, principalmente, ao uso por professores, alunos e demais membros da comunidade de fala Xerente.

A atividade de documentação linguística para a elaboração de uma base de dados de conhecimentos Xerente se baseia nas propostas de Himmelmann (1998). Inclui, assim, a observação, gravação, análise e sistematização de eventos sociolinguísticos Xerente, observados durante viagens de campo realizadas a partir de 2009, até o presente momento, na Terra Indígena Xerente, localizada a aproximadamente noventa quilômetros de Palmas, capital do Estado brasileiro do Tocantins.

Os eventos tradicionais documentados integram uma base de dados criada a partir da *interface* de alguns programas da internet que comportam a estruturação e compartilhamento desta base de conhecimento Xerente dentro do Facebook. Incluem-se, aqui, arquivos digitais de áudio, vídeo, texto e imagem, os quais vêm sendo traduzidos, transcritos e analisados colaborativamente com professores bilíngues Xerente. Por se carac-

terizar por uma abordagem multifacetada para o armazenamento e análise de arquivos linguístico-culturais, esta base utiliza-se de propostas e ferramentas da documentação linguística, da análise linguística e da lexicografia. O compartilhamento de dados fica a cargo de uma série de plataformas e aplicativos virtuais. O desenvolvimento de uma base de dados *online* Xerente, realizado a partir da experiência dos próprios membros indígenas com a documentação de seus conhecimentos, tem o intuito de contribuir com a revitalização da língua-cultura deste Povo. Esta base visa, portanto, à documentação e revitalização, em tempos de comunicação global, da língua-cultura Xerente, bem como ao possível desenvolvimento de material de ensino, por professores bilíngues Xerente, a partir de um banco de dados compartilhado.

O presente trabalho se estrutura da seguinte forma: a seção, a seguir, descreve um panorama de eventos realizados durante o *Dasĩpe*, grande festa tradicional do Povo Xerente, demonstrando um pouco da riqueza do universo lexical presente no mesmo. A seção 2 descreve as fontes consultadas para a elaboração da presente proposta de documentação e estruturação de uma base de dados. A seção 3 descreve a estrutura deste banco de dados denominado ‘Dicionário Xerente’, e disponível no [www.dicionarioxerente.com/facebook](http://www.dicionarioxerente.com/facebook).

## Os Xerente no Dasĩpe

A grande festa do *Dasĩpe* reúne as principais performances socio-culturais do povo e conta com representantes de todas as aldeias Xerente – em um total de sessenta e quatro. Os eventos tradicionais realizados durante o *Dasĩpe* incluem: discursos tradicionais proferidos pelos *Wawẽ* (anciãos) e lideranças da festa, o ritual de nomeação masculina e feminina, as corridas de tora de buriti, as cantigas de roda dos *aikde* (crianças), a preparação da carne moqueada, a festa de *Wakridi* (preparação para as nomeações), a dança do *Padi* (‘Tamanduá’, ser mitológico Xerente), a reunião dos guardiões do mato, a “luta” dos guerreiros Xerente, dentre outros.

Durante o *Dasĩpe*, o Povo Xerente se integra em uma grande Aldeia e parentes das outras improvisam pequenas cabanas feitas de

palha de buriti no pátio central, denominado *Warã* (nome dado à antiga casa de encontros de rapazes solteiros). Todos se pintam para se distinguirem os seus seis ‘clãs’ (*dasiwawi mnô*), os quais são divididos igualmente em dois ‘partidos’ ou “metades” (*dasîmpko mnô*). As duas metades Xerente são nomeadas *Doí* e *Wahirê*, associadas ao ‘sol’ (*bdâ*: também ‘deus’) e à ‘lua’ (*wa*), respectivamente. Entre elas, os seis clãs se distribuem em duas partes iguais: *Krito Tdêkwa*, *Kbazi Tdêkwa*, *Kuzâp Tdêkwa*, de um lado, e *Krozake Tdêkwa*, *Wahirê Tdêkwa* e *Krêprehi Tdêkwa*, de outro. Acrescenta-se que as pinturas corporais são diferentes em cada um dos partidos, prevalecendo o círculo, na metade *Doí*, e o traçado, que identifica os clãs da metade *Wahirê*.

Durante o *Dasîpe*, membros de cada clã recolhem o material utilizado para a pintura corporal, como o ‘jenipapo’ (*wdêkrã*), o ‘pau-de-leite’ (*arêmsku*), o ‘urucum’ (*bã*) e o ‘carvão’ (*wdêpro*).

Durante o referido evento tradicional Xerente, realiza-se a festa de nomeação masculina e feminina, quando cada um dos partidos Xerente autoriza a “doação” de determinados ‘nomes próprios’ (*danîsize mnô*), os quais são repassados a cada nova geração. Esses nomes são responsáveis pela organização sociocultural Xerente. Esses nomes próprios geralmente se referem a elementos da natureza, como nomes de plantas e de animais (ou de suas partes) e, também, se referem a determinadas habilidades e características de seres do universo natural da cosmovisão Xerente. Cada nome próprio possui um ‘cântico de nomeação’ (*danôkrê danisize wam hã*), uma espécie de “registro de identidade” do nome recebido. A escolha dos nomes e a permissão ou não de sua utilização são determinados pelos clãs. Os nomes estão, ainda, relacionados às “formas de respeito” e às formas de tratamento em Xerente. Essas formas são utilizadas antes dos nomes próprios ou, ainda, os substituem em alguns contextos de uso como, por exemplo, ‘*înorê*’ (forma de respeito ao irmão mais novo de homem), e ‘*îkumrê*’ (forma de respeito ao irmão mais velho de homem).

Os principais ‘rituais comunitários’ Xerente (*akwê sipsêze*) levados a cabo durante o *Dasîpe* são a festa de nomeação masculina (*kwatbremî nîsize mnô*) e feminina (*baktô nîsize mnô*), a ‘corrida de tora’ (*küiwdê nã*

*dawra*) e o ‘batizo do milho’ (*nānmāzu*). Elementos naturais importantes são o ‘coco’ (*nrô*), a ‘mandioca’ (*kupa*), o ‘milho’ (*nānmā*), o ‘buriti’ (*pizu wdê*). O *pizu wdê* (‘buriti’), por exemplo, além de ser alimento dos Xerente, é utilizado na construção de suas ‘casas’ (*kri*), usado como ‘remédio tradicional’ (*akwê sikunmôze*), nos ‘artesanatos’ (*akwê nîm romkmāk-wamārî*) e é, também, elemento essencial na ‘corrida de tora’ (*kuiwdê nā dawra*). Todas as toras utilizadas na “corrida” são ornamentadas a partir de dois desenhos: do ‘jabuti’ (“*Steromkwa*”) e da ‘sucuri’ (“*Htâmhã*”), nomes dados a cada uma das metades cerimoniais da corrida de tora. Esta corrida é realizada, por exemplo, durante a ‘festa de nomeação masculina’ (*danôkrê dasîpsê wam hã*), evento no qual o *Padi* (“Tamanduá”), um ser da mitologia Xerente, conforme já apontado por Nimuendaju (1942), se apresenta para a comunidade.

Comidas típicas dos Xerente são a ‘mandioca’ (*kupa*), a ‘abóbora’ (*kuzapo*), a ‘banana’ (*hespokrã*), o pão-da-terra ou “pão dos akwê” (*kupa-kbuzbrê*), feito a partir de farinha de beiju assada, o ‘grolado’ (*kupakroz-brê*), espécie de mingau feito com beiju e fruto de buriti, e a ‘carne moqueada’ (*îñî zaza*), assado defumado envolto em folha de bananeira, feito sobre a brasa, em buracos na terra e principal prato da culinária Xerente durante a realização do *Dasîpe*.

A economia da comunidade é ressaltada durante o evento Xerente que provém, principalmente, da plantação de ‘roça de toco’ (*akwê bru*), e da produção de ‘artesanatos’ (*romkmākwamārî*) feitos, sobretudo, de ‘buriti’ (*pizu*), ‘pau-brasil’ (*brutu*), ‘tiririca’ (*ake - apto*, antiga moeda do povo Xerente), ‘embira’ (*kwmnrô - wdênrô*) e ‘capim-dourado’ (*duipre - dui kbuzi*).

Apesar de informações não confirmadas, há, hoje, cerca de 3.000 pessoas compondo a população Xerente, sem especificação daqueles que casaram com membros de outras etnias e se mudaram para outras aldeias, bem como daqueles que vivem em cidades como Tocantínia (*Krikahã*), Miracema do Tocantins (*Krikahã dawanã hã*), Palmas (*Akwê krikahãzawre wam hã*) e em Goiânia (*Krikahãzawre*).

## Fontes para a elaboração de uma base de conhecimento Xerente

Há pouco material de documentação falado e escrito na língua Xerente. Não obstante a língua Xerente possuir contribuições de algum material linguístico e antropológico, não há quase nenhum material de cunho documental ou lexicográfico.

Em um passado recente, em tentativas de trabalhos de cunho lexicográfico, encontramos, por exemplo, uma pequena lista de vocabulário em Sócrates (1892), um vocabulário e algumas “*notas para a gramática Akwén*”, de Viana (1927), a apresentação de alguns itens lexicais ao longo do trabalho de Nimuendaju (1942), uma lista vocabular unidirecional (Português-Xerente) em trabalho sobre a fonêmica Xerente de Mattos (1973), um vocabulário denominado “escolar” proposto por Krieger e Krieger (1994).

Mais recentemente, encontramos alguns estudos sobre a descrição fonético-fonológica (BRAGGIO, 2005; SOUZA, 2008), sobre a morfologia (BRAGGIO, 2010; SOUSA FILHO, 2010; MESQUITA, 2010; SIQUEIRA, 2010) e sobre o ensino de línguas em contexto bi/trilíngue intercultural para professores Xerente (COTRIM, 2012), os quais certamente contribuirão para a realização deste projeto de documentação linguística, este sim inexistente, não fossem os esforços pessoais de professores, alunos e lideranças indígenas Xerente.

Assim posto, as fontes documentais para a elaboração de uma base de dados documental do conhecimento Xerente provêm, principalmente, do registro de eventos de fala Xerente durante a realização de festas, rituais e performances tradicionais, como as realizadas durante a festa tradicional do *Dasĩpe*, as quais incluem a documentação e a transcrição, tradução e sistematização de cantigas, discursos tradicionais, nomeações, feitos alimentares, danças, corridas e brincadeiras tradicionalmente Xerente.

## Documentação linguística e descrição linguística

A documentação linguística tem por objetivo o registro de práticas linguísticas e de tradições de uma comunidade de fala, conforme discutido em Himmelmann (1998). Estes objetivos se referem, principalmente, segundo Drude, Gabas e Galucio (2007, p. 11), ao registro da diversidade das línguas “nos seus contextos culturais, criando acervos digitais para múltiplos usos, inclusive em programas que visam o resgate linguístico.”

Os procedimentos usados na documentação linguística de dados primários, por exemplo, conforme Himmelmann (1998), incluem a observação participante, a elicitación, registro, transcrição e tradução de dados primários, visando à documentação linguística. Por sua vez, a descrição linguística comporta, em seus procedimentos, a análise fonética, fonológica, morfossintática e semântica da língua, sendo uma atividade descritiva, visando à descrição linguística e à possível produção de gramáticas, dicionários e coletâneas de textos.

Para Himmelmann (1998: 169),

[O] conceito de documentação da linguagem como um campo de pesquisa e atividade linguística própria se baseia no pressuposto de que as práticas linguísticas e tradições de determinada comunidade de fala são dignas de documentação da mesma forma que os aspectos materiais de sua cultura (artes e artefatos) são geralmente considerados merecedores de documentação. O objetivo de uma documentação da linguagem é, dessa forma, fornecer um registro completo das práticas linguísticas características de uma determinada comunidade de fala. Práticas e tradições linguísticas se manifestam de duas formas: 1) no comportamento linguístico observável, manifesto na interação cotidiana entre os membros da comunidade de fala e, 2) no conhecimento metalinguístico dos falantes nativos, manifesto na sua capacidade de fornecer interpretações e sistematicidade às unidades linguísticas e aos eventos (tradução minha).

Himmelmann (1998) ressalta que qualquer pesquisa linguística que envolve coleções de dados linguísticos primários pode, em princípio, contribuir para a documentação da linguagem, independentemente do objetivo específico da pesquisa. Esta ação se torna ainda mais relevante em relação às línguas ameaçadas, como a língua Xerente, para a

qual se tem observado um processo rápido de desvitalização e obsolescência linguística, conforme aponta Braggio (2005).

Ressalta-se a importância fundamental da atividade documentativa que pode (e deve) assegurar que dados primários sejam acessíveis e úteis para uma ampla gama de potenciais usuários, incluindo, principalmente, a própria comunidade de fala, a qual certamente se interessa pelo registro de suas práticas e tradições linguísticas, além de serem os principais atuantes na revitalização de sua língua-cultura.

### **Base de dados: estrutura da base de conhecimento Xerente**

Para a estruturação de uma base de conhecimento Xerente, lançamos mão de apontamentos feitos sobre documentação linguística em Himmelmann (1998), Wittenburg *et al.* (2004a), Gippert, Himmelmann e Mosel (2006) e Drude, Gabas e Galucio (2007).

A presente atividade de documentação da língua-cultura Xerente envolve pesquisas de campo, transcrição, tradução e sistematização dos dados, bem como o armazenamento e compartilhamento de dados e banco de dados por meio de mídias digitais.

Com o auxílio de mídias digitais, a elaboração de uma base de dados vem sendo tecida com o auxílio da rede social virtual Facebook, conjugada ao uso de aplicativos e de *freewares* como Wiccionário, Wikipédia, Docs, Prezi, YouTube e Dicionario, aplicativos e programas de banco de dados compatíveis com a plataforma (*wiki*) escolhida.

Para a elaboração da presente base de dados lança-se mão, ainda, além de procedimentos da documentação linguística e de ferramentas das tecnologias da informação, de conhecimentos da lexicografia e da terminologia, bem como da análise linguística de dados primários.

O material do banco de dados digital inclui textos orais, escritos e visuais produzidos por professores e alunos Xerente em eventos tradicionais, cotidianos ou não. Assim, a análise, tradução e transcrição dos rituais, festas tradicionais, discursos tradicionais, festas de nomeação, pinturas corporais, atividades culturais que envolvem a corrida de tora, a preparação de comidas e de remédios tradicionais, cânticos e danças

culturais, a feitura de artesanatos, vem sendo realizado com primazia por conhecedores da língua-cultura Xerente.

Nesta base de conhecimento estão incluídas, ainda, informações sobre o sistema linguístico Xerente, como o de sua fonologia, morfosintaxe e léxico.

Ressalta-se, neste empreendimento de caráter tecno-etno-linguístico-documental, denominado ‘Dicionário Xerente’ ([dicionarioxerente.com/facebook](http://dicionarioxerente.com/facebook)), que este é um trabalho realizado colaborativamente por conhecedores da língua-cultura Xerente, professores e alunos indígenas.

### **dicionarioxerente.com/facebook**

‘Dicionário Xerente’ é o nome de uma página *online* produzida a partir da rede social Facebook em conjunto com aplicativos virtuais livres. Esta página é um espaço de armazenamento e compartilhamento de dados, gerenciado por quatro professores e duas professoras indígenas Xerente, os quais auxiliam em sua composição e participam de todas as etapas do processo documentativo de sua língua-cultura.

O espaço virtual em questão, apesar de sua denominação em rede social virtual, se apresenta menos como um dicionário *per se* – apesar de também ser espaço de compartilhamento de atividade de descrição linguística, como a elaboração de ‘entradas’ de dicionário – e mais como a estruturação de um banco de dados, incluindo o registro, transcrição, tradução e análise de rituais, celebrações e *performances* tradicionais do Povo Xerente, tarefa da atividade de documentação linguística.

Dentre o material documentativo Xerente presente nesta base de dados destaca-se, por exemplo, o discurso tradicional Xerente, realizado em várias instâncias da cultura deste Povo, como durante o funeral, a corrida de tora e o pronunciamento antes, durante e depois de eventos e rituais tradicionais. A seguir, um exemplo do discurso tradicional de uma liderança Xerente, Wawê Smĩsuite (Figura 1):



## Figura 2 – Pintura corporal Xerente



Fonte: facebook.com/dicionarioxerente.

As crianças Xerente (*aikde*) também se pintam conforme o clã do seu pai, já que na cultura Xerente, por ser patrilinear, o filho sempre pertencerá ao clã de seu progenitor e atuará conforme as regras do mesmo. Na figura 3, a seguir, dado importante da base de conhecimento Xerente, referente à ciranda de roda dos *aikde* durante o Dašpe e realizada após a corrida de tora dos homens, e antes da festa de nomeação masculina, dois outros grandes eventos tradicionais Xerente que vêm sendo documentados:

**Figura 3** – Cantiga de roda dos aikte ‘crianças’ no Dasïpe



Fonte: facebook.com/dicionarioxerente.

Dentre outros materiais de documentação da língua-cultura Xerente, o banco de dados virtual referido apresenta, ademais, a fala tradicional de lideranças masculinas e femininas durante, por exemplo, o pedido de permissão aos espíritos da mata para a realização do Dasïpe, conforme vídeo documentado e compartilhado no dicionarioxerente.com/facebook, representado na Figura 4, a seguir. No ritual da luta dos homens (*ambâ*), Figura 5, podemos observar, além do ritual em si, fenômenos prosódicos característicos desta *performance* tradicional, também disponibilizada na presente base de dados virtual:

**Figura 4** – Discurso de liderança cerimonial do Dasîpe



Fonte: facebook.com/dicionarioxerente.

**Figura 5** – Luta dos ambâ 'homem' no Dasîpe



Fonte: facebook.com/dicionarioxerente.

Devoção, arte e território

No processo de documentação linguística Xerente, ficam evidentes universos lexicais característicos de determinado contexto sociocultural. Dessa forma, incluímos na nossa base de dados, a descrição linguística de dados primários, abrangendo aspectos fonológicos, morfossintáticos e lexicais do sistema linguística xerente. A Figura 6, a seguir, é exemplo de uma ‘entrada’ bilíngue, representativa de determinado universo lexical da sociocultura Xerente, e presente no banco de dados virtual Xerente. A entrada, em questão, se refere ao *aremsku* ‘pau-de-leite’, utilizado nas distintas pinturas corporais, no cotidiano e nos rituais tradicionais, bem como utilizado em outras instâncias da cultura Xerente, como na medicina tradicional. Reproduzimos a entrada, a seguir, tal qual se encontra no *hiperlink aremsku\_entry*, representada no início da Figura 5 anterior:

**Figura 6** – Entrada de dicionário para *aremsku* ‘pau-de-leite’

[arems'ku<sup>w</sup>de] *aremsku* (w<sup>dê</sup>) N bot 1. *aremsku* (w<sup>dê</sup>) tô tahã tanehã iwaku nã za nõkwa tsikmãñãr.

*Glossa* [aremsku-w<sup>dê</sup> to tahã tanehã iwaku nã za nõkwa tsi-kmãñãr]  
 Pau-de-leite-CL COP Pr.3 ADV-ENF 3-caldo com Compl Pr.alguém ?-V fazer

2. *Med.* *Aremsku* tô akwe siwawize, dasiwawi hawi za aimõ dasiwawi mnõ pâ dasiwawi (PB O pau-de-leite serve para menstruação atrasada);

3. *Med.* Kãtõ dure dasidanãrkwa dat waihku mnõ pibumã inõrê (PB Serve pra catarro no peito e para enfaixar quebraçura de osso);

4. *Cultural.* O pau-de-leite é utilizado na pintura corporal Xerente para distinguir seus dois partidos (Doi e Wahirê) e seus seis clãs.

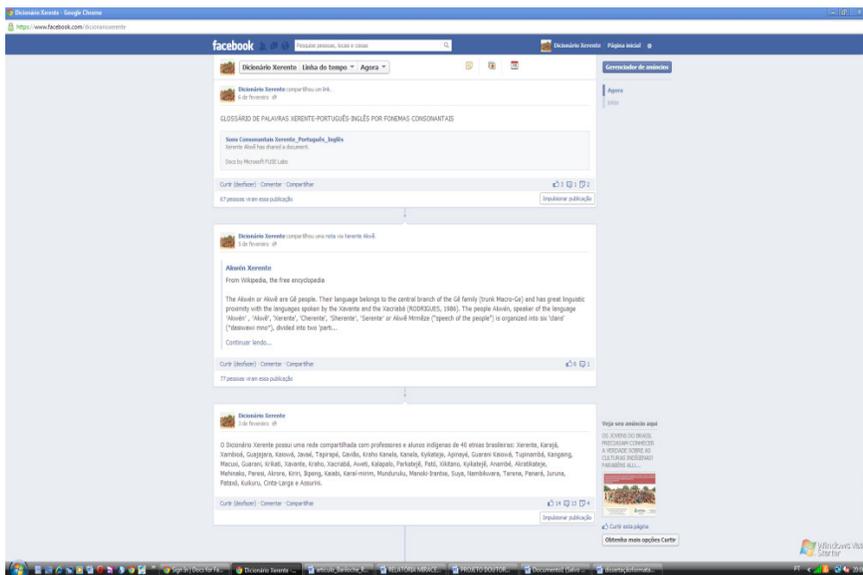
*Ver:* a. *aremsku*; b. *aremsku wdêkrurê*; c. *aremsku wawê*; d. *aremsku waku*  
 e. Doi; f. Wahirê.



Foto: Nãmnãdi Xerente

A presente base de dados dos conhecimentos da língua e da cosmovisão Xerente incluem, ainda, um glossário dividido por sons consonantais e vocálicos da língua Xerente, bem como um *link* criado através da plataforma Wikipédia, com ferramentas do afiliado Wikiccionário, com o intuito de documentar e compartilhar um pouco da língua e da cultura Xerente:

**Figura 7** – Integração do aplicativo Docs, plataforma Wikipedia e Facebook

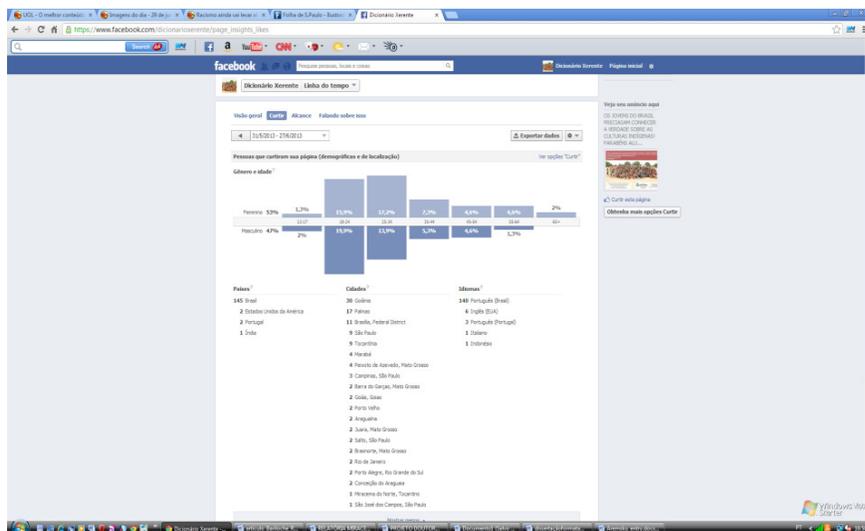


Fonte: facebook.com/dicionarioxerente.

Uma característica relevante da presente base de dados virtual, são os metadados possíveis de serem gerados mensalmente sobre os que acessam, “curtem” e compartilham informações do Dicionário Xerente. Esses metadados são categorizados por gênero, idade e localização geográfica. Na Figura 8, abaixo, o gráfico aponta que o acesso à presente base de conhecimento é feito por 53% de mulheres de 25-30 anos e por 47% de homens entre 18-24 anos. As cidades de onde o banco de dados é acessado é, também, importante, tendo em vista a concentração perió-

dica de alunos e professores Xerente em Palmas, Tocantínia, Araguaína, Miracema do Norte e em Goiânia:

**Figura 8** – Metadados dos webers indígenas por gênero, idade e localização geográfica



Fonte: facebook.com/dicionarioxerente.

Todas essas informações fazem parte do banco de dados que vem sendo estruturado juntamente com pesquisadores, professores, alunos e a comunidade indígena Xerente. Neste processo, torna-se evidente a importância da documentação das conversas, lembranças e feitos tradicionais Xerente, seus rituais festivos, alimentares e medicinais, por exemplo, os quais permanecerão na memória real e virtual dos Xerente e demais interessados nos conhecimentos do Povo Xerente, de sua língua e cultura.

## Considerações finais

Uma resposta à ameaça de morte e obsolescência de línguas indígenas tem sido a criação de uma nova disciplina dentro da linguística chamada ‘documentação da língua/linguagem’ ou *documentação linguística*. Himmelmann (1998, p. 166) aponta que “o objetivo de uma documentação da linguagem é fornecer um registro completo das práticas linguísticas características de uma comunidade de fala dada”, além de ser um processo complexo que envolve dialogar com os falantes e trabalhar junto com eles para analisar a língua em uso e o universo que perpassa e é perpassado por ela.

Sabemos que pesquisas no campo de documentação linguística possuem caráter interdisciplinar, sendo informadas por uma ampla variedade de teorias da linguagem relacionadas, unificando métodos e pontos de vista de vários quadros, que muitas vezes são tratados como não relacionados (c.f. HIMMELMANN, 1998, p. 169). Um fator que influenciou o surgimento da documentação de línguas são as tecnologias da informação, que nos permitem criar gravações de som e vídeo e integrá-los com texto e material explicativo ou analítico. Esses materiais têm valor insubstituível para as comunidades linguísticas e os arquivos digitais permitem a acessibilidade a partir de qualquer lugar com acesso à internet, além de os materiais serem facilmente repassados pela rede ou em CDs e DVDs e as comunidades poderem expressar permissões ou restrições para controlar o acesso aos materiais.

Uma questão central a ser sempre levantada na atividade de documentação linguística é a seguinte: como as comunidades indígenas podem se tornar um paradigma mais central na teoria e na prática documentativa? Além desta, outras se impõem: o que queremos com uma base de dados? Com quais objetivos? Para que pessoas?

Com tais indagações, a elaboração da presente base de conhecimento Xerente visa a estimular pesquisadores, professores e alunos indígenas Xerente à autoria da documentação de sua própria língua-cultura, história, de seus próprios mitos, crenças, atividades e, sobretudo, de suas histórias de vida, suas lembranças e memórias, ademais de suas festas culturais, sua culinária, seus remédios tradicionais, suas

músicas, seus artesanatos, plantas e frutas, dentre outros temas relevantes para a comunidade.

Concluo, assim, que o processo de documentação linguística deve ser visto como perpassado pela expressão dos seus sujeitos falantes: de suas percepções, emoções, pensamentos, identidades, conflitos. Os eventos de fala da língua Xerente, como de qualquer outra, são representação dos sujeitos e representação do ambiente, onde há símbolos, desenhos, adornos pessoais, pinturas corporais, e através dos quais os falantes exercem noções de espaço, direção, tamanho, forma, etc., e desvelam características de uma tradição histórica e de sua cosmovisão. Não podemos, tampouco, desprezar as dimensões e as mudanças políticas, éticas, culturais, linguísticas, socioeconômicas, tecnológicas, dentre vários outros fatores, que subjazem ao uso de uma língua, sabendo-a diretamente relacionada às funções sociais, à visão de mundo, à cultura, bem como à demarcação territorial de um povo.

## Referências

BRAGGIO, Silvia Lucia. Reflexões sobre os empréstimos do tipo loanblend e direto no Xerente akwén. *Rev. Est. Ling: Belo Horizonte*, v. 18, n. 1, p. 87-100, jan-jun, 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/view/2542>. Acesso em: jul. 2019.

BRAGGIO, Silvia Lucia B. Revisitando a fonética/fonologia da língua Xerente Akwê: uma visão comparativa dos dados de Martius (1866), a Maybury-Lewis (1965) com os de Braggio (2004). *Revista Signótica*. Goiânia, v. 17, n. 2, p. 251-274, 2010. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6323171>. Acesso em: jul. 2019.

COTRIM, Rodrigo. G. P. M. 2012. Akwê-Xerente (Jê), Português e Inglês: ensino do inglês intercultural em contexto multilíngue para professores indígenas brasileiros. Munique: Lincom academic publishers. *Lincom studies in language acquisition*. 31.

DRUDE, Sebastian; GABAS JUNIOR, Nilson; GALUCIO, Ana. *Avanços da documentação sobre línguas indígenas no Brasil*. Museu Paranaense Emílio Goeldi, 2007.

GIPPERT, Jost; HIMMELMANN, Nikolaus; MOSEL, Ulrike. *Essentials of Language Documentation*. Berlin: Mouton de Gruyter, 2006.

HIMMELMANN, Nikolaus. *Documentary and descriptive linguistics*. Berlin: de Gruyter, 2008.

KRIEGER, Wanda; KRIEGER, Carlos (org.). *Dicionário Escolar: Xerente-Português; Português-Xerente*. Rio de Janeiro: Junta de Missões Nacionais da Convenção Batista Brasileira, 1994.

MATTOS, Rinaldo. *Fonêmica Xerente*. Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics, 1973.

MESQUITA, Rodrigo. *Empréstimos linguísticos do português em Xerente Akwẽ*. 2009. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2009.

NIMUENDAJU, C. *The Serente*. 1942/2010. Trad. Robert H. Lowie. Los Angeles: Kessinger Publishing.

RODRIGUES, Aryon. *Línguas brasileiras: Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo: Loyola, 1986.

SIQUEIRA, Kênia. *O sistema de classificação nominal akwe-xerente (jê): âmbitos de análise*. 2010. Tese (Doutorado em Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

SÓCRATES, E. A. 1892. Vocabulários indígenas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Vol. 55 [Vol. 86], p. 887-96. Rio de Janeiro.

SOUSA FILHO, Sinval. *Aspectos morfossintáticos da língua Akwẽ-Xerente (Jê)*. Jundiá: Paco Editorial, 2010.

SOUZA, Shelton. *Descrição fonético-fonológica da língua akwen-xerente*. 2008. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília – UnB. Brasília, 2008.

VIANA, Urbino. 1927. Akuen ou Xerente. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo 100, Vol. 154, p. 6-48, Rio de Janeiro.

WITTENBURG, Peter; SKIBA, Romuald; TRILSBEEK, Paul. Technology and Tools for Language Documentation. *Language Archive Newsletter*, 2004.

13.

## **A representação da cidade na literatura goiana: uma leitura de hoje está um dia morto, de André de Leones**

Ewerton de Freitas Ignácio  
Raphael Martins Ribeiro

Ninguém chega a ser um, nesta cidade. Mário de Andrade – *Pauliceia desvairada*

**E**ste trabalho tem por finalidade realizar uma leitura do romance *Hoje está um dia morto*, publicado por André de Leones em 2006, buscando apontar de que forma parte da prosa contemporânea desse autor tem representado o espaço urbano cujo referente é um contexto citadino do interior goiano. Buscamos, ainda, evidenciar a presença, na obra, de elementos típicos da experiência urbana contemporânea, tais como a depressão e o tédio. Além disso, buscaremos caracterizar a influência exercida pela cidade de Silvannya sobre seus habitantes e, para isso, será de grande valia para este trabalho a referência tanto a obras que abordam o urbano como ente histórico e social (MUMFORD, 2002; GOMES, 1994), quanto obras que tratam de questões filosóficas ligadas ao modo de o homem sentir o seu próprio estar no mundo (SARTRE, 1987; LABERN, 2012).

É possível observar, no conjunto da obra romanesca do escritor goiano André de Leones, uma cuidadosa representação das experiências urbanas vivenciadas por suas personagens. Desse modo é que, em seu romance *Como desaparecer completamente* (2011), tem-se exemplo de

uma linguagem vazada de modo claro, objetivo e direto, que plasma uma história fragmentada, como se fossem cacos de experiências – urbanas – que vão se acumulando até formarem um aglutinado ficcional permeado de sexo, desencontros e violência. Já no contexto narrativo de *Hoje está um dia morto* (2006), obra vencedora do Prêmio SESC de Literatura/2005, o que sucede no enredo não é muito diferente, uma vez que se tem, nessa obra, o retrato de cenas que se desenrolam pelos domínios de uma cidade pequena e em cujas ruas imperam o silêncio e o tédio, sendo esse, inclusive, um dos motores da narrativa.

Nesse romance, o sexo – entre um casal de jovens, Jean e Fabiana, – surge como expressão do tédio e da falta de perspectivas, como uma válvula de escape da monotonia, do enfado e do torpor existencial que pairam sobre o ambiente, impregnando tudo a sua volta, sejam paisagens e objetos, sejam as próprias pessoas. Nesse sentido, verifica-se, na obra, uma estreita analogia entre as personagens e os espaços citadinos em que suas existências se inserem, o que plasma uma narrativa em que personagem e cidade parece se coadunarem para criar imagens de vivências urbanas que se desdobram sob a égide de uma paradoxal repulsa e identificação das personagens com a cidade em que elas residem.

Estruturalmente dividido em duas partes, *Hoje está um dia morto* narra a história de Jean e Fabiana, adolescentes de 17 anos que estudam juntos e namoram. A narrativa é relatada por Daniel, narrador-personagem que, embora não protagonize os fatos narrados, sabe deles por ouvir falar. A primeira parte do romance se passa em vinte e quatro horas, durante as quais o casal de namorados faz muito sexo, vão à aula no período matutino, voltam e almoçam na casa de Jean, cujos pais haviam viajado na manhã desse dia, após o que fazem sexo novamente e dormem. Tomam banho (ocasião em que também copulam) e saem para tomar cerveja em um bar. Retornam, cada uma para sua casa, entediados. Após o que Jean liga para a namorada e saem de novo, desta vez em busca de um baseado para fumarem, o que fazem no quarto de Jean, onde a moça vomita. A segunda parte da obra narra o que sucedeu após o suicídio de Jean, ou seja, o suicídio, três anos depois, de Fabiana, que também mata seu filho de bebê, nascido de suas relações com Jean, que morrera sem saber que seria pai, e mata seu feto de seis meses, que

teria com o rapaz com quem passara a morar. Desse modo, ela dispara três tiros, enquanto seu jovem marido dormia bêbado: um na cabeça do bebê no berço, o filho que tivera com Jean, outro tiro em cima de seu umbigo e um terceiro em seu ouvido. Todas essas ações em meio às construções de uma cidade sempre imersa no vazio e no tédio, em cujas ruas, escuras e frias, as experiências urbanas se dão entre pessoas que estão presumivelmente próximas, mas essencialmente distantes.

Essas figurações da experiência urbana na prosa de André de Leones, se por um lado parecem aproximar os seres e o contexto citadino à sua volta, por outro lado desvelam aspectos de várias vivências balizadas por questões como a solidão, a ausência de uma total comunicabilidade entre o homem e seus pares, o sentimento de desnorтеio, a ausência de sólidas referências familiares, questões que, em seu conjunto, conduzem a uma sensação de tédio e de desencanto, já que as cidades criadas pelo autor constituem espaços amorfos, insossos, parados, em que não surge espaço para a plena realização individual. Trata-se de lugares urbanos parados como a morte, e na medida em que tais lugares possuem descrição cujo eco se faz notar nas personagens, essas também se tornem estáticas, paradas e, no limite, mortas, tal como o dia cujo qualificativo dá título ao livro: morto.

Neste trabalho, nós nos propusemos a analisar a forma como a pequena Silvannya, cidade fictícia de *Hoje está um dia morto*, foi representada pelo autor. Note-se que essa cidade, embora comporte caráter ficcional, tem como referente direto a cidade goiana quase homônima, Silvânia, cidade natal do autor. Mais do que apenas apreender a descrição espacial da cidade, buscamos compreender o impacto exercido por ela sobre o estado de ânimo de seus habitantes; isso porque, conforme julgamos, a forma como o homem enxerga o mundo em que vive influencia diretamente seu bem-estar e até mesmo a imagem que ele constrói de si próprio. Se seu ambiente não for suficientemente favorável, as consequências podem ser trágicas. Uma cidade morta pode gradativamente transformar seus habitantes, também, em mortos-vivos. Quando se chega a esse estágio, muito pouco é necessário para tornar suas mortes definitivas. Bastaria, por exemplo, que amanhecesse um dia morto.

Nesse aspecto, nosso objetivo é apontar de que forma parte da prosa contemporânea de André de Leones tem representado o espaço urbano que tem como referente um contexto citadino do interior goiano, e evidenciar a presença, na obra, de elementos típicos da experiência urbana contemporânea, tais como a depressão e o tédio. Além disso, buscaremos caracterizar a influência exercida pela cidade de Silvanny sobre seus habitantes. Para tanto, será cara ao trabalho a referência tanto a obras que abordam o urbano como ente histórico e social (GOMES, 1994, MUMFORD, 2004), quanto obras que tratam de questões filosóficas ligadas ao modo de o homem sentir o seu próprio estar no mundo (SARTRE, 1987).

### **Sobre as cidades e a cidade do vazio**

A história da cidade, desde seus primórdios, remonta à Antiguidade (MUMFORD, 2004), no entanto, os aglomerados urbanos nos quais se vive nos dias contemporâneos são fruto da revolução urbana da Era Moderna (GOMES, 1994). Tais aglomerados plasmam cidades que se leem e que também se deixam escrever, posto que são como palimpsestos cujos mistérios não se entregam por completo ante uma leitura que se queira única. Nessa perspectiva, a cidade configura – ao mesmo tempo em que é configurada como – uma linguagem, ou seja, como um *locus* portador de significados textuais e, conseqüentemente, de sentido, pautando-se como fonte de leitura, tal como Roland Barthes (1987) a concebeu: como discurso, em suma, que fala e que se faz entender aos seus habitantes.

A afirmação do estudioso francês pode ter por referência tanto as cidades pertencentes ao plano da realidade quanto aquelas urbes criadas/representadas no contexto literário. Se as primeiras constituem o local em que as pessoas residem, se relacionam e desempenham papéis sociais, as segundas configuram o território de moradia e de representação de relações sociais e afetivas: é nessas cidades que as personagens dos romances de perspectiva narrativa urbana vivem.

Nesse sentido, verificar a forma como os escritores têm representado o contexto urbano, seja um contexto que tem como referente

alguma cidade do plano da realidade ou mesmo uma cidade cuja caracterização não aponta de modo direto para uma cidade real, sendo, portanto, imaginária, ou, ainda, sejam essas cidades romanescas a representação de grandes metrópoles ou esquecidas cidadezinhas históricas, a leitura das obras que as têm como palco das ações das personagens permite ao leitor que ele possa se localizar, de algum modo, no caos de seu próprio centro urbano, isso porque a literatura, embora seja representação, tem como referente a realidade e, dessa maneira, as narrativas apontam para questões oriundas do plano da realidade concreta e por isso fala fundo aos seus leitores, respondendo-lhes as expectativas ou fazendo com que eles, de algum modo, se identifiquem ou não com o material lido.

Acreditamos, ainda, que mais do que fazer com que o leitor, ao entrar em contato com romances cujos enredos se desdobram em contextos urbanos, possa se localizar no caos de sua própria cidade, seja ela uma metrópole ou cidade pequena ou mesmo de médio porte, a nosso ver, a leitura das cidades ficcionalizadas, a cuja descrição e entendimento temos acesso por meio da perspectiva das personagens romanescas que nesses centros citadinos habitam, também nos faz questionar nossa própria condição de seres citadinos, isso porque, mesmo que uma cidade não seja a representação direta de uma cidade oriunda do plano da realidade, sua caracterização acaba por apontar para contextos reconhecíveis pelos leitores, graças ao trabalho do autor com a verossimilhança externa e seus consequentes efeitos na prosa de ficção (TOMACHÉVSKI, 1976).

Ainda nos atendo à percepção da cidade como metáfora textual, Renato Cordeiro Gomes (1994), refletindo sobre a legibilidade dos contextos urbanos, concluiu que a cidade não se deixa ler facilmente. Ao escrever sobre ela, os autores, os narradores, os eu-líricos, todos tentam, sem nunca conseguir, registrá-la na forma de tão legível a ponto de torná-la globalmente inteligível. O resultado desse processo de tentativas tem apresentado como resultado, sempre, uma visão estilhaçada da urbe: fragmentada e contaminada pela subjetividade daquele que a descreve e a interpreta, recriando-a no plano literário. Por esse motivo, não se pode confundir a cidade com as descrições que dela se faz no

contexto da literatura, até mesmo porque uma cidade que é uma referência no mundo real, ao ser transposta para a narrativa literária, passa a ser uma cidade ficcionalizada, tão ficcional quanto a Jacarecanga criada por Érico Veríssimo em *Música ao longe* (1936).

Paradoxalmente, porém, não nos resta escolha senão ler esse retrato pálido e distorcido da cidade, caso de fato queiramos compreendê-la. Para fazê-lo, Gomes (1994, p. 78) recorre ao processo de metaforização, isto é, a “estratégias que buscam sustentar a leitura da cidade tal qual um texto cuja tessitura vai tornando-se cada vez mais volátil, rarefeita: o sentido da cidade como um lugar intimamente ligado aos obstáculos para dizer o que ela poderia significar”. Compreender a urbe como metáfora ajudaria, no entender do estudioso, a compreender melhor tanto o contexto urbano quanto as representações que dele faz a literatura.

Uma das metáforas empregadas pelo estudioso, utilizada para corroborar sua ideia de que os contextos urbanos ficcionalizados devem ser lidos como metáfora, é a da torre de Babel. Segundo ele, a cidade moderna é fruto de uma era de otimismo e de orgulho antropocêntrico, na exata medida em que “Sua construção indica centramento, desafio do homem que se eleva desmesuradamente, esquecendo-se de que lhe é impossível ultrapassar sua condição humana” (GOMES, 1994, p. 81). No entanto, tal qual Babel, essa cidade não passou de uma utopia. Se no contexto bíblico a Torre de Babel significou desentendimento humano com conseqüente dispersão geográfica, as cidades babélicas da atualidade, *locus* profundamente afetado pelo que se convencionou chamar de pós-modernidade, acabaram por aniquilar os sonhos e fantasias do homem moderno, que se acreditava uno, centrado e controlador tanto de si quanto do espaço a sua volta.

Nessa perspectiva, e considerando uma escala de acontecimentos que tiveram implicação na vivência humana, nota-se que a Revolução Industrial, com o passar dos anos, acabou por demonstrar todos os seus aspectos negativos (do desemprego estrutural ao *Big Crash* de 1929); a ciência, por seu turno, provou-se insuficiente e às vezes até maléfica (como no caso dos horríveis e desumanos experimentos de Auschwitz); e o homem, que havia matado Deus, (relembrando agora Nietzsche), se

viu completamente só. Só e desamparado, o que nos remete à seguinte observação: “A depressão e a ansiedade ancestrais começam a dominar a mente e as emoções humanas mais uma vez” (POPOVENIUC, 2014, p. 29, tradução nossa).

Ainda nos reportando à Babel bíblica: relativamente à arrogância humana que tentou construir tal torre, o castigo divino consistia em que, nela, a confusão das línguas fez com que os homens se tornassem incapazes de compreender seus semelhantes, de modo que o progresso – que resultaria na construção da torre cujo cume alçaria o céu – se tornou impossível. Sem a possibilidade de se comunicar com seus semelhantes, o homem, certamente, sentiu-se isolado do mundo e isolado no mundo. Profundamente só.

Nesse sentido, se na Babel do contexto bíblico a confusão entre as línguas possivelmente causou solidão e sentimento de vazio, na Babel moderna, embora supostamente os indivíduos compartilhem a mesma língua e, por isso, presumivelmente podem se entender, essa sensação de solidão e de vazio, ainda que oriunda de outros fatores acaba por se amplificar, em razão de um elemento agregado ao seu cenário e também à vida interior dos homens: o Vazio. A Babel contemporânea, isto é, a cidade moderna, é desoladora, sobretudo em virtude deste motivo: ela se apresenta, aos seus habitantes, como uma espécie de labirinto (GOMES, 1994) cujas paredes são constituídas e plasmadas pelo vazio, e do qual jamais se consegue encontrar a saída.

Cumprir observar que a noção de vazio deve ser aqui compreendida não como a ausência material deste ou daquele objeto, desta ou daquela pessoa. O vazio se constitui, antes de qualquer coisa, como uma ausência de significado emocional e simbólico. Em termos poéticos, talvez se possa dizer que esse vazio se encontra substancialmente na alma da personagem, e não necessariamente em seu universo circundante.

Se não há significado possível, essa ausência de algo emocional e/ou simbólico pode ser esclarecida de duas formas: ou esse significado se perdeu ao longo dos tempos, ou nunca chegou, de fato, a existir. Sob um entendimento de viés teórico e filosófico, as duas correntes que

trabalham com essas duas perspectivas são, respectivamente, o existencialismo e o niilismo.

Denomina-se “existencialista” aquele que, intencionalmente ou não, é adepto de uma filosofia que tenha como objetivo central analisar a existência, compreendida como o modo de ser do homem no mundo (PEREIRA, 2010). Dentre seus representantes, talvez o mais proeminente seja o francês Jean-Paul Sartre, que cunhou a máxima segundo a qual “a existência precede a essência” (1987, p. 17). Nesse aspecto, não existe algo como uma natureza humana ou um significado para a vida do homem. Cada indivíduo existe e, a seu modo, deve criar sua própria “essência”, que nada mais é do que poder se construir a partir de sua existência (LABERN, 2012).

A diferença entre o existencialismo e o niilismo pode, em muitos aspectos, parecer um tanto tênue, até porque ambos tratam do ser humano enquanto ser presente no mundo. Não obstante isso, se o existencialismo assume que não existe essência humana, ao menos aceita que essa essência possa ser construída pelo indivíduo. O niilismo, por sua vez, diz respeito à perda permanente dessa essência ou à impossibilidade de que ela tenha existido ou, mesmo, de que venha existir. A perda de essência significa perda do significado, do sentido da existência. Essa anulação do sentido (o termo “niilismo” deriva do latim *nihil*, que significa “nada”) pode ocorrer em qualquer dos campos da existência humana: ético, epistemológico, metafísico, dentre outros (LABERN, 2012).

Se o *spleen* romântico, desde Charles Baudelaire, foi considerado um dos grandes males do século XIX, existem duas outras “doenças”, talvez ainda mais terríveis, que assolam os centros urbanos deste nosso século, o qual transcorre, em certa medida, sob a égide de uma completa ausência de significado, quer ele tenha sido perdido, quer nunca tenha existido, o que acaba por gerar no homem moderno, ser pensante e filosófico, dois tipos de sofrimento intimamente conectados: a depressão e o tédio.

Luke Labern denomina “depressão filosófica” o estado depressivo que se origina a partir de uma sólida percepção da ausência de significado do mundo. “O que mais”, pergunta o autor, “pode fazer um pensador apaixonado e inteligente, se não se tornar depressivo, quando o mundo

em que ele vive mente para ele? [...] A mente humana anseia por significado, mas o mundo não nos dá nenhum” (Em: <<http://lukelabern.com>>. Acesso em: maio. 2015). A chamada “depressão filosófica”, portanto, decorre do questionamento do significado da existência humana, isto é, de um pensamento existencialista de molde e extração negativista.

O tédio, por sua vez, está mais intimamente relacionado ao niilismo. Lars Svendsen assevera que o tédio “pode ser descrito metaforicamente como a anulação de significado. O tédio pode ser compreendido como um desconforto que diz que a necessidade de significado não está sendo satisfeita” (2005, p. 30).

O autor adota o conceito de “tédio existencial”, proposto por Doehle-mann (1991 *apud* SVENDSEN, 2005), e defende que o tédio também pode levar o indivíduo a um estado de depressão profunda. Segundo Svendsen, esse tipo de tédio consiste numa ânsia desesperada por sentir qualquer tipo de desejo. O indivíduo se vê em uma situação de ausência de qualquer desejo que, longe de ser o nirvana almejado pelos monges budistas, apresenta-se como um verdadeiro inferno. O ser humano é movido por desejos, por instintos e, quando esses desejos e instintos deixam de existir, também cessa a vontade desse ser humano de viver.

Essa carência de significado em relação à vida é o que parece tomar conta dos protagonistas de *Hoje está um dia morto*, posto que se trata de seres imersos nas malhas do tecido urbano que não mais veem sentido em sua existência: para eles, viver é significado de vivenciar um tédio cotidiano, uma total falta de perspectivas em meio a um contexto urbano no qual não se sentem abrigados.

## **A cidade de Jean e de Fabiana, uma cidade vazia para personagens vazias**

O caráter babélico da cidade de Jean e Fabiana, o casal de namorados do romance, pode ser verificado ao longo de toda a obra. Seus habitantes, embora convivam em um mesmo espaço geográfico, não se comunicam de verdade. Agem como autômatos e se comportam como se falassem línguas diferentes, sendo totalmente incapazes de manter conversas reais com aqueles que estão próximos. Seus diálogos superfi-

ciais são sempre interrompidos ao menor sinal de aprofundamento emocional, o que faz com que todas as personagens do romance sejam seres insulados e vazios por dentro.

Com o referido casal de namorados o processo comunicativo é o mesmo: o silêncio está sempre presente, inclusive por meio de sinais gráficos indicativos disso, moldando as conversas, impondo-lhes limites. Por causa disso, Jean e Fabiana mal se conhecem:

ela e Jean já dormiram, mas nunca acordaram juntos. Nunca se viram assim, não. Nunca se viram, nunca se viram. Amar é esse desconhecimento total e programado do outro, ela pensa. Duas pessoas se encontram. A certa altura, por motivos nunca descobertos, causas para sempre ignoradas, decidem se desconhecer. Logo, estão juntas. Logo, estão se amando. Porra, deve ser isso, só pode ser isso. Amar é ignorância. De um monte de jeitos (LEONES, 2006, p. 71-72).

Para Fabiana, além de o silêncio ser algo natural entre pessoas que se amam, a própria realização do amor pressupõe um ato de desconhecimento do outro, o que subverte a ideia do amor, seja numa perspectiva romântica, seja numa perspectiva erotizada. Estar com quem se ama, segundo essa visão do narrador, é entregar-se ao ato de ir desconhecendo o ser amado. Se por um lado isso parece adquirir conotações um tanto realistas, haja vista o modo de como as relações têm se moldado nos tempos contemporâneos, por outro lado acaba por propiciar um maior insulamento por parte dos amantes, que, não tendo um ao outro como um sólido ponto de contato e interação, acabam ficando na superficialidade do contato carnal e no vazio que lhes toma conta do corpo e da mente, vazio que, oriundo deles mesmos, se espalha por todos os espaços citadinos.

Esse desconhecimento e isolamento daqueles que estão próximos, entretanto, causa sofrimento às personagens. Em seus devaneios, Jean sonha em ser capaz de contar seus medos para as pessoas mais próximas de si, mas nunca consegue fazê-lo, até mesmo porque não consegue se lembrar com exatidão de seus sonhos, embora sinta a angústia que o ato de ter sonhado lhe imprime no dia seguinte. Nesse aspecto, parece habitar as entrelinhas do texto de Leones a ideia de que o sonho é algo

interdito para o protagonista: ele sonha, enquanto dorme, mas jamais se lembra do que sonhou. Sem a lembrança dos próprios sonhos, o que se lhe depara é a contundência de uma realidade que não o apraz.

Em uma das cenas de maior densidade dramática da obra, que ocorre logo após ambos terem almoçado na casa de Jean, cujos pais haviam viajado de manhã, o rapaz começa a chorar de uma forma silenciosa e pungente:

lá fora chove de novo [...]. Jean está chorando. Não copiosamente, não escandalosamente, não constrangedoramente, mas o choro quieto e muito mais doído de um desespero ancestral, de uma dor que o precede e talvez a tudo o mais. Deus é essa dor, ele pensa. Parte, pedaço de mim e minha causa primeira. Dela (dele) eu nasci e a ela (ele) vou voltar. Não há dificuldade alguma nisso. No que, contudo, eu talvez preferisse a paz da descrença.

Fabiana fecha a torneira e senta-se junto dele. Não lhe ocorre fazer nada. Vendo-o chorar, não quer nem mesmo que ele pare, embora não entenda o que se passa, não compartilha aquela verdade que o destroça. Não o toca, não o consola. Está errado, ele diz. Tudo, tudo errado. E ela pensa que ele: Está certo (LEONES, 2006, p. 80).

Nesse instante, o protagonista chora sem um aparente motivo, até porque sua vida de adolescente de classe média é tranquila. Ele é intelectual, tem pais que o respeitam – o narrador nos informa de que ele jamais apanhou dos pais – e tem uma namorada que o ama e que, embora não se comunique com ele, ao menos lhe oferece companhia. Ainda assim, movido por um profundo tédio existencial, Jean sofre uma dor muda e contundente, não vendo nenhum sentido nas coisas à sua volta. Observe-se que, nesse instante de choro, Fabiana se vê incapaz de consolar o namorado, antes concordando com ele. Trata-se, afinal, de dois seres insulados, para os quais nem o choro é razão para que um adentre, de fato, o território psicológico do outro.

Em outro momento narrativo, essa apatia de Fabiana por parte da dor existencial de Jean também se faz notar. Justamente quando ele comenta com ela que tinha dado dois tiros de roleta-russa em sua cabeça, com o revólver de seu pai. Ao invés de ela perguntar-lhe os motivos de tal ato, considerado por uma grande maioria como algo

extremamente desnecessário e preocupante, ela manifesta por esse episódio apenas um interesse circunstancial:

- Fez mesmo roleta-russa? – ela pergunta.
- Fiz.
- Quantas vezes?
- Quatro, eu acho.
- Putz.

E a conversa segue assim, acidentada, aos pedaços; trocam frases guardando uma ou outra, esquecem o que iam dizer e o que já foi dito (LEONES, 2006, p. 116).

E a conversa entre o casal de namorados prossegue, passando a ter como motivos assuntos e temas mais corriqueiros e superficiais, como gostos musicais ou acontecidos com colegas de sala de aula.

O contato de Jean com os elementos da realidade é tão desprovido de significado que, num momento em que ele se recorda de uma pescaria que fizera com o pai, ele tenta se lembrar do rosto de seu progenitor, para então perceber que não consegue fazer isso com exatidão, na medida em que consegue apenas “adivinhar algo próximo do rosto do pai”: “Ele, Jean, pensa em tudo isso, tem que pensar em tudo isso para só então conseguir adivinhar algo próximo do rosto do pai, rascunho falho e trêmulo e, no entanto, insuportavelmente próximo” (LEONES, 2006, p. 131).

O vazio, como já se afirmou, não habita apenas a mente dos protagonistas, sendo também presença constante em Silvannya. Trata-se de um vazio que impressiona tanto Daniel, o narrador, que chega a ser o ponto de partida de sua narrativa. Em sua descrição, a cidade é o vazio, e todos os seus habitantes vivem “em pleno nada”:

a cidade está abaixo, sempre. Cristo mira o nada, abraça o vazio, e a vaziez desse abraço comporta tudo o que a cidade significa: ela é aquilo que falta ao abraço, ou, antes, a razão que lhe escapa, o motivo fugidío, o motivo ausente, inexistente, do abraço. [...] Interessa aqui, portanto, a consciência, dolorosa para uns poucos, de estarmos em pleno nada [...] A cidade. Vocês não fazem ideia do que seja essa cidade (LEONES, 2006, p. 9).

É esse mesmo vazio que aparece simbolizado pela ausência dos pais de Jean: um vazio que adentra sua casa, que invade sua memória, que parece ter sempre estado ali, acompanhando-o em sua solidão. E é o vazio que visita Fabiana em seus pesadelos, numa demonstração clara do medo e da insegurança que ele provoca:

E ela: Na verdade, lembrei de um pesadelo que tive. A gente saía da escola como hoje, ia pra sua casa e tudo, mas quando a gente finalmente chegava na sua casa, era estranhíssimo, a sua casa tinha se tornado a escola, sabe? Assim, ainda era a sua rua, os vizinhos, tudo a mesma coisa, exceto que a sua casa, bem, tinha virado a escola. E ele: Que nojo. E ela: Ainda não acabou. A gente voltava pra escola, mas quando chegava lá não tinha mais nada. E ele: Era o quê, então? Uma cratera? Um monte de ruínas? E ela: Não, nada. Só um vazio desgraçado (LEONES, 2006, p. 72).

É bastante conhecida a máxima sartriana que diz que “o inferno são os outros”. Com ela, o filósofo chama a atenção para a importância da visão do outro na construção do eu. Rocca (2012, p. 4) explica:

[...] dado que é o olhar do outro o que dá consistência a seu ser, e, portanto, a constituição de nossa identidade, isto é, o ver claramente dentro de nós mesmos nos vem dado externamente, através do olhar do outro, daquele que nos valora, nos avalia, nos trespassa, por isso não nos parece tão estranho que Sartre assinale que ‘o inferno são os outros’.

Mas como isso se dá na Babel do vazio? Se as pessoas ali não veem, não percebem umas às outras, quem lhes fornecerá o olhar exterior de que precisam para constituir sua própria identidade? O inferno para Jean, Fabiana e Daniel, talvez não sejam os outros, mas sua ausência. A falta de referências, o não conseguir ver o outro, e, principalmente, o não conseguir ver-se no outro.

Mas Jean não teme o vazio. Diferentemente de Fabiana e de Daniel, Jean o deseja. Os depressivos comumente surpreendem-se desejando, e até mesmo buscando a morte. Para Jean, a morte não basta:

Jean não odeia o vazio. Jean, inclusive, leu Pascal com muito gosto e rindo um pouco. Em suas piores crises depressivas, chega mesmo a desejar o vazio. Em outras palavras (sempre as mesmas...), Jean raramente

deseja morrer para valer. Melodramática e toscamente, Jean almeja antes a inexistência, o nunca-ter-nascido, o vazio (LEONES, 2006, p. 73).

Esse vazio sentido não apenas por Jean, mas em alguns momentos também por Fabiana, é compartilhado pela cidade em que eles vivem. De acordo com Tomachévski, essa identidade entre espaço e personagem recebe o nome de *motivação caracterizadora homóloga* (1976, p. 280), ou seja, quando se cria um efeito de ambientação por meio do qual a narrativa acusa semelhança entre os estados de ânimo das personagens e a descrição do espaço à sua volta.

Desse modo é que, em *Hoje está um dia morto*, a dois protagonistas vazios, corresponde uma cidade igualmente vazia. Note-se que até o bar aonde Jean e Fabiana vão tomar cerveja para fugirem do tédio está vazio:

o bar. Existem muitos bares, botecos, na cidade. Há este em que Fabiana e Jean estão. Na avenida que seria a principal, no lugar em que todo mundo deveria estar – é sexta-feira. Mas, claro, está praticamente **vazio** (LEONES, 2006, p. 100, **grifo nosso**).

Observe-se que, no momento em que Jean chora, logo após ter almoçado com Fabiana, algo a que já aludimos neste trabalho, “Lá fora chove de novo” (LEONES, 2006, p. 80), novamente corroborando a intenção do autor de criar um espaço cuja constituição dialogasse intimamente com o estado anímico das personagens: para fazer eco à chuva que cai, as lágrimas do protagonista suicida. Tal procedimento já foi utilizado por Machado de Assis no início de *Memórias póstumas de Brás Cubas* (1881), embora, no romance desse autor realista, a chuva fina que cai durante o enterro de Brás Cubas seja entendida como ironia, haja vista que ninguém chora a morte de Brás Cubas movido por uma dor genuína.

Relativamente ao desejo de “não-existência” do protagonista de *Hoje está um dia morto*, observe que alguns em poemas do poeta português Fernando Pessoa esse mesmo desejo é cultivado (*apud* SVENDSEN, 2005). O poeta, no entanto, não atribui esse almejar a uma depressão profunda, e nem a uma visão niilista de mundo. A causa de seu anseio pela morte ou, antes, pela não existência, é o tédio.

O mesmo tédio que, na cidade de Jean e Fabiana, é outra constante, exercendo sua influência sobre todos ou quase todos os seus habitantes, em especial entre os mais jovens. Como efeito colateral, surgem os paliativos. Como aponta Svendsen: “Para remover esse desconforto, nós atacamos os sintomas em vez da doença em si e buscamos todo tipo de substituições de significado” (2005, p. 30). Para o casal de namorados da narrativa, essa escapatória que, não deixa de se constituir como um tipo de ato sublimatório, é a realização contumaz do ato sexual. Já para Morgadim, outra personagem do romance, é a maconha, da qual se vale para se evadir de seu momento presente. Para Daniel e os outros jovens da cidade, são as festas regadas a álcool e a sexo casual.

Para Jean e Fabiana, mais cedo para o primeiro, o tédio significou a morte, uma vez que foi o motor que o conduziu a brincar, em um dia entediante e morto, de roleta-russa, como já comentamos anteriormente. Isso não surpreenderia, porém, para Svendsen, que relaciona as duas variáveis identificando o próprio tédio como uma espécie de morte:

o tédio tem relação com a morte, mas essa é uma relação paradoxal, porque o tédio profundo é como um tipo de morte, enquanto a morte assume a forma do único estado possível – um rompimento total com o tédio. O tédio tem a ver com a finitude e o nada. É uma morte em vida, uma não vida (2005, p. 40).

A Silvannya de Leones apresenta uma configuração que favorece o surgimento desse tédio infernal. Svendsen argumenta que o mundo moderno se apresenta para o indivíduo como algo pronto, acabado, ou, nas palavras de Renato Cordeiro Gomes sobre os centros urbanos, tudo estaria organizado e cristalizado (GOMES, 1994). E é essa a origem do problema: “O homem é um ser criador do mundo, um ser que ativamente constitui seu próprio mundo, mas quando tudo já está completamente codificado, a constituição ativa do mundo se torna algo supérfluo, e nós perdemos contato com o mundo” (SVENDSEN, 2005, p. 32). Retomando o argumento de Sartre (1938 *apud* ROCCA, 2012) de que as emoções são uma forma de o homem recriar o seu mundo, o tédio enfrentado pelo indivíduo na cidade moderna (ou pós-moderna) é a ausência de qualquer emoção, provocada por um mundo que não se

deixa mais recriar. Um mundo acabado e vazio, que não abre espaço para o novo.

Em um trecho inicial da narrativa, antes mesmo de ser feita a apresentação do protagonista, desencantado e extremamente sem motivação, o olhar do narrador-personagem Daniel observa e registra o seguinte:

a cidade é um desses acessos, embora não leve, literal e figurativamente, a lugar algum, nem possua qualquer traço mais ou menos convulsivo. Sequer é bonita. Tem mais de duzentos anos, no que parece ter mais de duzentos anos há mais de duzentos anos. O casario tombado aqui e ali. Gente fechada, trancada, alguma sujeira, alguma feiúra. Mas a cidade, embora não pareça morta – efetivamente morta, essencialmente acabada, ou fantasmagórica, ou erma, ou nada —, vive como que por acidente (LEONES, 2006, p. 9).

Essa descrição da cidade de Silvannya a apresenta como um aglomerado urbano antigo e como que parado no tempo, habitada por gente “fechada, trancada”, ou seja, por pessoas que talvez prefiram ensimesmar-se, fechando-se para a realidade à sua volta, do que entrar em contato uns com os outros, abrindo-se para a vida. Essa descrição, embora sucinta, corrobora o caráter insular de que se revestem as personagens do romance, algo a que já nos referimos anteriormente.

Em outro trecho, mais ao final da narrativa, essa mesma cidade que “vive por acidente” já está definitivamente “morta”, uma vez que:

No momento em que passam [Jean e Fabiana] na frente do banco, na calçada, Jean olha para trás meio aparvalhado. A cidade mais **morta** do que nunca. E cantarola, no ritmo da Dança da Solidão: Escrotidão... escrotidããããã/ Danço eu, Dan-ça você/ A dança da escroooooo-tidão (LEONES, 2006, p. 107, **grifo nosso**).

Pela cidade morta, o protagonista caminha paradoxalmente acompanhado e solitário, na medida em que segue ao lado da namorada, contudo se vê cantarolando a “Dança da Solidão”, uma dança que, para ele, tem o contundente peso de uma grande verdade: ele é solitário; a menos que se entenda o tédio que ele sente como uma companhia. Mas como esperar um contato estreito, uma convivência que possa espantar a percepção da solidão entre Jean e Fabiana se,

para esse casal de namorados, enamorar-se e amar é, de acordo com o narrador, começar a se “desconhecer”?

E é essa cidade imutável, que parece permanecer a mesma há séculos e séculos, que serve de cenário para um dia que, talvez por isso mesmo, está morto. É ela, em sua permanente imutabilidade, com seus casarões tombados e com suas histórias sufocadas até serem totalmente esquecidas, que resiste ao tempo e resiste ao novo e mata seus habitantes, literalmente, de tédio.

### Considerações finais

O aspecto fundamentalmente trágico da história de Jean e Fabiana repousa não apenas sobre a atmosfera melancólica de que se reveste toda a narrativa, em cujo intercurso estão envoltas todas as histórias de suicídio, mas, principalmente, repousa sobre o fato de que os leitores virtuais da obra podem olhar em volta e se aperceberem de que estão todos imersos nessa mesma atmosfera e, nesse aspecto, o que “incomoda”, por assim dizer, em *Hoje está um dia morto*, é que a obra tira os leitores de sua conveniente zona de conforto e os faz adquirir a exata e dolorosa consciência de que hoje, aqui, agora, independentemente do lugar onde se está, inexoravelmente está um dia morto.

O convite-afirmação de Daniel, o narrador, nos transmite a sensação desagradável de que a cidade criada pela pena de Leones poderia ser a nossa própria cidade, e desse fato advém um certo incômodo:

não é simplesmente uma constatação amarga de um rapaz amargo do & no alto de seus dezessete anos e meio numa manhã amarga. O dia está mesmo morto. De verdade. No duro. Vai, dá uma olhada. Veja por si. Morto, fera. Mortinho, mortinho” (LEONES, 2006, p. 24).

Dessa forma, a leitura da obra permite que se enseje uma reflexão a respeito de nossa própria condição como seres imersos nas malhas do universo citadino, na medida em que se trata da leitura de um romance cujo enredo nos faz perceber o caráter babélico de nossas próprias cidades. Desse modo, considerando-se o fato de que uma cidade ficcional aponta para referentes externos, na medida em que se constitui como uma repre-

sentação, os leitores mais atentos podem passar a questionar o porquê de mal conhecerem aos seus vizinhos, podendo, mesmo, vir a constatar, um tanto contrariados, o quanto estão – assim como talvez a maioria de nós – irremediavelmente vazios e envoltos pelo grande vazio de centros urbanos que, em pleno contexto de pós-modernidade, ainda não conseguiu resolver dilemas e impasses cujas matrizes são ainda modernas.

O exemplo de Jean, Fabiana e Daniel serve-nos, portanto como um alerta e uma lição. Que não nos matemos, por favor. Mas que saibamos olhar para a nossa cidade, seja ela qual for, e ver além de suas linhas, de suas construções, de sua retidão e da sensação aparente “segurança” que ela pode nos proporcionar. Que possamos reconhecer esse lado sombrio, babélico, labiríntico, enfadonho e vazio da cidade moderna, para que não sejamos prisioneiros dela. Ou que sejamos prisioneiros, porque a saída é muitas vezes difícil de encontrar. Mas que possamos, ao menos, fazer como o Cristo de Daniel e abraçar o vazio:

para quem chega, olhando à esquerda menos de um quilômetro depois de passar pelo trevo, é a estátua do Cristo Redentor abraçando o vazio. A cidade está abaixo, sempre. Cristo mira o nada, abraça o vazio, e a vaziez desse abraço comporta tudo o que a cidade significa: ela é aquilo que falta ao abraço, ou, antes, a razão que lhe escapa, o motivo fugidivo, o motivo inexistente, do abraço (LEONES, 2006, p. 9).

Sim. Que possamos fazer como o Cristo Redentor cuja estátua é citada no contexto narrativo de *Hoje está um dia morto*: que possamos, como ele, abraçar o vazio sabendo que esse vazio comporta o significado da cidade, e que esse significado é incompleto e ausente. Se compreender a cidade – bem como compreender-se a si mesmo na cidade –, em toda sua significação, é tarefa árdua e inglória – ou mesmo mortal, para alguns como Jean e Fabiana –, é necessário pelo menos que se abrace esse vazio que toma conta da cidade e se confunde com ela, pois abraçar o vazio pode, em último caso, fazer com que evitemos ser esmagados por ele.

## Referências

- BARTHES, Roland. *A aventura semiológica*. Tradução de Maria de Santa Cruz. Lisboa: Edições 70, 1987.
- GOMES, Renato Cordeiro. *Todas as cidades, a cidade: literatura e experiência urbana*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LABERN, Luke. *Nihilism, Existentialism and Philosophical Depression*. LukeLabern.com. 2012. Disponível em: <http://lukelabern.com/>. Acesso em: 19 mai. 2015.
- LEONES, André de. *Hoje está um dia morto*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- PEREIRA, Sérgio Paulo Lamarão. *Da não inteligibilidade do mundo à dignidade humana*. Uma ética da revolta. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2010.
- POPOVENIUC, Bogdan. The Philosophy of depression. *Outlook on Communication: International Journal of Communication Research*, Murfreesboro, v. 4, n. 1, p. 22-33, jan-mar, 2014. Disponível em: [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/37144968/84.\\_The\\_Philosophy\\_of\\_Depression.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1544828500&Signature=2a2mvg5HwZ%2BTMotbOHgSgpYzlc%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DThe\\_Philosophy\\_of\\_Depression.pdf](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/37144968/84._The_Philosophy_of_Depression.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1544828500&Signature=2a2mvg5HwZ%2BTMotbOHgSgpYzlc%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DThe_Philosophy_of_Depression.pdf). Acesso em: jun. 2016.
- ROCCA, Adolfo Vásquez. Sartre: Teoría fenomenológica de las emociones, existencialismo y conciencia posicional del mundo. *Nómada*: Madrid, n. 36, s/p, out-dez, 2012. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/181/18126450012.pdf>. Acesso em: jun. 2016.
- SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. A imaginação: questão de método. 3. ed. Tradução de Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte, Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SVENDSEN, Lars. The Problem of Boredom. In: SVENDSEN, Lars. *A Philosophy of boredom*. Londres: Reaktion Books, 2005. p. 11-48.
- TOMACHÉVSKI, Boris. Temática. In: TODOROV, Tzvetan *et al.* *Teoria da literatura: formalistas russos*. 3. ed. Porto Alegre: Globo, 1976



# Parte III

Planejamento  
Territorial,

práticas  
urbanísticas

e impactos socioambientais



14.

## **A grande indústria da extração mineral em Goiás: rigidez locacional e vulnerabilidade territorial**

Hamilton Matos Cardoso Júnior  
Divina Aparecida Leonel Lunas

**A** mineração ressurgiu em Goiás na segunda metade do século XX, porém com características distintas do período colonial, trazendo o uso da tecnologia na exploração e prospecção dos minérios. Com a retirada das restrições à participação do capital internacional no setor, ano de 1995, estruturaram-se em Goiás grandes indústrias estrangeiras para a exploração dos recursos de seu subsolo. Atualmente, a mineração representa importante parcela na geração de divisas ao estado.

Esta pesquisa tem como objetivo realizar uma análise do setor mineral em Goiás, destacando os conceitos de rigidez locacional, indústria da mineração e vulnerabilidade territorial, considerados aqui como essenciais para o estudo deste complexo setor. Sendo assim, o levantamento bibliográfico, técnico, a análise e tabulação de dados, foram os passos metodológicos elencados para o desenvolvimento das reflexões apresentadas.

Esta pesquisa se divide em cinco seções, a contar com esta introdução. Portanto, na segunda seção realiza-se uma análise do conceito de rigidez locacional, traçando o mapa das reservas minerais em Goiás; a terceira seção destaca as características da grande indústria da minera-

ção em Goiás, relacionando os investimentos voltados ao setor com o conceito de rigidez locacional; na quarta seção é destacado o conceito de vulnerabilidade territorial, apontando-o como essencial para a análise dos estudos vinculados à temática desenvolvida nesta pesquisa; por fim, na quinta seção, são realizadas as considerações finais.

## O potencial mineral de Goiás e sua rigidez locacional

Estão presentes em solo goiano diversos minérios. Os recursos vão desde os metálicos, não metálicos a água mineral e termal. A formação desses depósitos depende diretamente de ambientes geológicos diversificados e das perspectivas das disposições das estruturas geomorfológicas. Sendo assim, segundo Gomes, Teixeira Neto e Barbosa (2004, p. 229), “há recursos minerais próprios de terrenos cristalinos (ferro, manganês, níquel, quartzo, mica, cobalto, galena, rutilio, ouro, esmeralda, cobre etc) e de terrenos sedimentares (caulim, bauxita, calcário, carvão, petróleo, ardósia, dolomita, areia, argila, [...])”.

Acerca do assunto, Gomes (1969, p. 79) ainda reforça que “as jazidas minerais são resultantes das camadas heterogêneas da terra. São as inversões que precipitam os minerais próximos ou à superfície da crosta terrestre. Minerais estes situados nas diversas zonas de constituição do globo terrestre”.

Os terrenos sedimentares goianos ricos em recursos minerais se espalham pelas seguintes bacias geológicas:

Paranaica, formada por sedimentos primários ou antigos (dos períodos Devoniano e Carbonífero, ricos em calcário e pedras preciosas e semipreciosas) e secundários (ricos em arenitos associados aos derrames de lavas basálticas e diabásicas, ocorridos principalmente no período Triássico); Sanfranciscana, formada também por sedimentos primários (do período Siluriano) e secundários (do período Cretáceo), ricos em ardósia, grafita, fluorita, calcário etc; Parnaibana, formada de sedimentos primários (dos períodos Devoniano e Carbonífero) e secundários (do período Cretáceo), ricos em gipsita, ouro, diamantes (GOMES; TEIXEIRA NETO; BARBOSA, 2004, p. 229).

De acordo com os dados trabalhados por Gomes, Teixeira Neto e Barbosa (2004), divulgados pelos principais órgãos de fomento à pesquisa mineral do Brasil e de Goiás, os complexos com maior potencialidade mineral no estado são:

[...] o básico-ultrabásico de Niquelândia, situado na Serra da Mantiqueira, rico, sobretudo, em níquel, cobalto, mica, ouro, chimbo e zinco; básico-ultrabásico de Barro Alto, próximo à cidade de Goianésia, rico principalmente em níquel, cobre, mica e etc; o básico-ultrabásico de Cana Brava, no Município de Minaçu, rico sobremaneira em amianto crisólita, magnetita, mica, níquel etc; a sequência vulcano-sedimentar tipo *greenstone-belt* de Crixás e Natividade (TO), rico, sobretudo em ouro; o metamórfico de Santa Terezinha de Goiás – Campos Verdes, muito rico em esmeralda; o de rochas plutônicas de Catalão-Ouvidor, riquíssimas em fosfato e nióbio (GOMES; TEIXEIRA NETO; BARBOSA, 2004, p. 229).

Para o DNPM (2013, p. 135), “as reservas representam um potencial quantitativo medido ou provável de cada substância mineral, que se tornam riqueza no momento de sua produção”. Segundo Castro (2004) a indústria mineral na atualidade requer altos investimentos em pesquisa e tecnologia. Os investimentos em capital fixo e móvel estão diretamente atrelados à quantidade de minério a ser explorado em determinada região, visando o satisfatório retorno do investimento.

Diferentemente de outras atividades econômicas, um campo de extração mineral pode ser instalado em qualquer área onde haja ocorrência de minério passível de exploração, independente da mão de obra ou do mercado consumidor. Os depósitos de minérios não são criações do homem, mas da natureza formados de acordo com o tempo geológico. Por isso a indústria mineral não possui a livre escolha do local onde se instalar, seguindo as ocorrências minerais no território dos países. A isso dá-se o nome de rigidez locacional:

[...] uma conjugação de fatores físicos, químicos e geológicos que permitiu seu acúmulo em tal quantidade teor que podem ser economicamente extraídos. Essa localização exclusiva e privilegiada dos bens minerais em alguns locais da crosta terrestre é chamada de rigidez locacional (SCLIAR, 1996, p. 35).

Assim, algumas regiões/países serão mais beneficiadas com a presença de minérios. No entanto, como aponta Altvater (1995), a presença ou não de minérios em determinado país não determinará sua independência das grandes corporações do setor. A dependência/independência relaciona-se ao grau de desenvolvimento tecnológico. Quanto mais um país ou região necessita de investimentos em pesquisa e tecnologia maior será sua dependência por capital seja ele financeiro ou humano. No setor mineral, observa-se que esta dependência concentra-se na entrada de grandes capitais internacionais na extração, exploração e beneficiamento das matérias-primas.

No estado de Goiás destaca-se um movimento de entrada de capitais internacionais em diversos segmentos econômicos visando aumentar sua taxa de acumulação. O setor mineral não difere desta conjuntura até mesmo pela diversidade de reservas goianas que tendem a atrair estes investimentos à medida que ocorrem as identificações dos locais destas reservas.

Portanto, um país com altas ocorrências minerais pode não possuir o desenvolvimento tecnológico necessário para a exploração de seus minérios. Assim, as grandes empresas mineradoras possuem papel fundamental: “oferecer” a tecnologia necessária para a ampliação da extração dos recursos minerais.

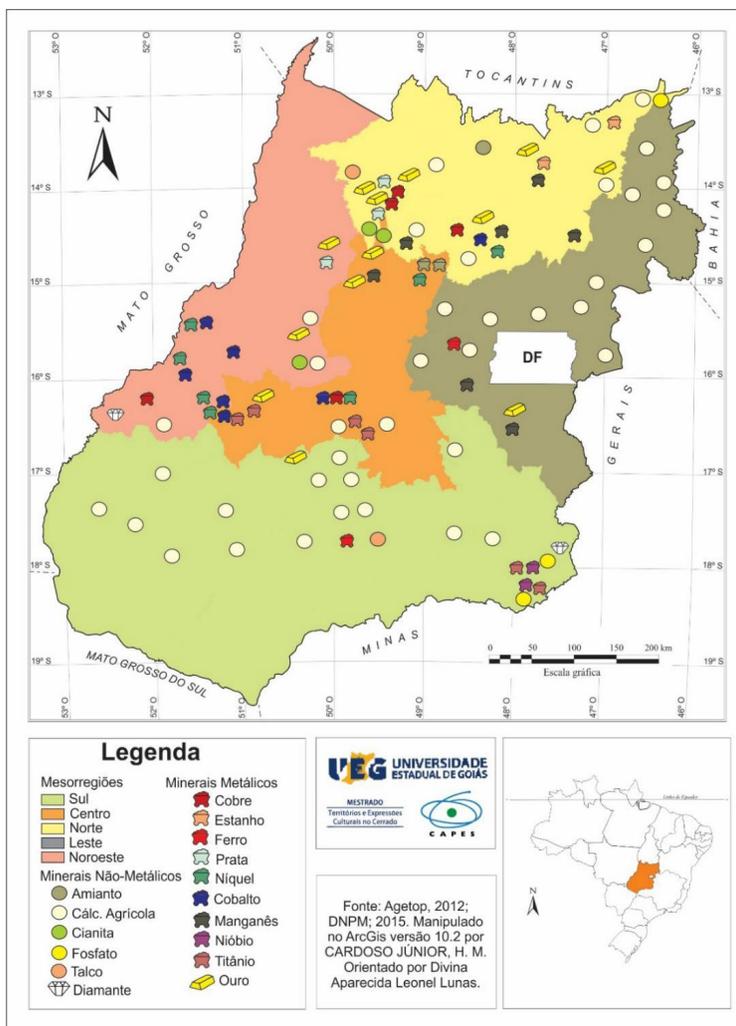
Todavia, para explorar as riquezas minerais do Brasil criou-se, ao longo do tempo, grupos e empresas destinados a essa finalidade. O setor acompanha as necessidades do mercado mundial e as tendências que o sistema capitalista apresenta (LIMA, 2005).

No ano de 2014 foram medidas 42 substâncias com reservas em Goiás. Ao analisar o relatório do DNPM GO/DF (2015), percebe-se que muitas das grandes reservas de minérios do estado ainda não foram exploradas. Como exemplo tem-se as reservas de Cobalto em Diorama, Cobre em Bom Jardim de Goiás, Estanho e Manganês em Cavalcante, Ferro em Vicentinópolis e o Níquel de Montes Claros de Goiás.

As principais reservas de minérios em Goiás estão concentradas nas seguintes mesorregiões, com destaque para a primeira e segunda:

Mesorregião Norte Goiano; Mesorregião Noroeste; Mesorregião Sul; Mesorregião Leste e Mesorregião Centro. Na figura 1 a seguir, pode-se ver a distribuição dos principais recursos minerais com reservas medidas no ano de 2014.

**Figura 1** – Distribuição espacial das principais reservas minerais de Goiás por mesorregiões, 2014



Fonte: Autoral.

Portanto, é possível evidenciar que há uma rigidez locacional de minérios metálicos em toda a mesorregião norte do estado, na porção sul da mesorregião noroeste e na porção sudeste da mesorregião sul. Nesse sentido, destaca-se que essas regiões tendem a atrair grandes investimentos com a instalação de projetos de extração mineral.

Por outro lado, os minérios não metálicos distribuem-se por todo o território goiano. Ao anilar a Figura 1, destaca-se que há grande concentração de Calcário Agrícola nas mesorregiões sul e leste. Todavia, os minerais não-metálicos, de maior valor agregado, estão presentes na mesorregião norte (Amianto) e sul (Fosfato).

Adiante, na próxima seção, é realizada uma análise da grande indústria da mineração e sua espacialização em Goiás, procurando destacar os municípios com maior participação na produção mineral de Goiás e a relação da distribuição dos grandes projetos de extração e a rigidez locacional apresentada nesta seção.

## **A Grande Indústria da Mineração em Goiás**

Nas últimas décadas do século passado, a extração de recursos minerais observou um novo impulso produtivo em escala mundial, em favor da nova ordem capitalista em sua frente globalizadora e neoliberal. Portanto, múltiplos “[...] processos convergiram na promoção do novo ‘boom minerador’ do início do século XXI” (GEAL, 2011, p. 6).

Dentre esses processos podem-se citar: a consolidação de um novo padrão sócio-técnico e tecnológico do capital que incluíram novos minerais, antes sem valor comercial, nos circuitos de acumulação e valorização capitalista; o surgimento da era informática, a chamada “terceira revolução industrial”, que pressionou a intensificação da extração de minerais utilizados na produção de objetos tecnológicos, estimulando uma corrida mundial para a apropriação e controle das reservas minerais; a tida “revolução verde” do final do século XX, que fez emergir um novo modelo alimentar, altamente mercantilizado, dependente dos recursos minerais para a produção de seus insumos (GEAL, 2011).

Esses processos resultaram no aumento pela demanda dos minérios, contribuindo para a elevação dos preços das *commodities* minerais. Nesse sentido, o Estado ocupa papel preponderante diante das indústrias da mineração, visto que é o responsável por criar uma legislação que esteja de acordo com seus interesses, seja para tributação ou direito de exploração, cria instituições de pesquisa e empresas para atuar no setor.

Nesse cenário de expansão e consolidação do setor mineral, o estado de Goiás se insere no circuito internacional, contribuindo para o abastecimento mundial com suas riquezas naturais e para o fortalecimento do capital internacional no setor mineral. Nesse sentido, o estado ocupa posição estratégica para o setor no Brasil.

De acordo com o Departamento Nacional de Produção Mineral (DNPM, 2014), no ano de 2014 o estado de Goiás ocupava o terceiro lugar entre os maiores extratores de minérios no país (4,15%), atrás de Minas Gerais (46,82%) e Pará (29,51%) e a frente de São Paulo (3,97%) e Bahia (2,61%). Quando se analisa a região Centro-Oeste, Goiás, no mesmo período, é responsável por 54,37% da produção da região, seguido por Mato Grosso do Sul (24,80%), Mato Grosso (14,73%) e Distrito Federal (6,10%)<sup>1</sup>.

As técnicas utilizadas na extração mineral em Goiás passaram por intensa modernização impulsionada pelas inovações tecnológicas. Diferente do modo de extração mineral colonial – extração de ouro em depósitos de aluvião, principalmente -, bem como dos garimpos do século XX, o setor mineral atual está estruturado na grande indústria da extração mineral e na produção em larga escala. O capital industrial é elemento presente nesse setor.

Singer (1932), em suas reflexões a respeito da automação da produção, afirma que:

A máquina é mais “produtiva” do que o homem porque supera facilmente os limites físicos do organismo humano. Movida por força hidráulica e pouco depois pela energia de vapor, a máquina pode dar conta de

---

1 Dados trabalhados pelo autor com base na Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais (CFEM) de 2014.

trabalhos para os quais o homem é fraco demais. O movimento da máquina é muito mais uniforme do que o do corpo humano, para o qual a monotonia aumenta a fadiga. Na produção, em grande escala, de objetos iguais, a máquina é muito superior ao homem. Além disso, ela pode ser acelerada, atingindo velocidades de movimento inalcançáveis para o homem (SINGER, 1932, p. 17).

Portanto, o capital industrial pode ser conceituado como o processo de automatização da produção, a qual, devido à substituição do homem pela máquina, apresenta inegáveis vantagens ao processo de acumulação. As formas de mecanização e automação nos processos de extração mineral se territorializam em densidades técnicas distintas em determinados espaços. A densidade de suas territorializações evidencia o estado das transformações sócioespaciais ocorridas de forma imperiosa, revelando o modelo produtivo mercadológico da extração dos recursos minerais.

O empreendimento mineral em Goiás, assim como no Brasil, tem demandado cada vez mais mão de obra qualificada em seus processos de produção. Grandes oligopólios minerais têm se formado em Goiás, beneficiando-se das densidades técnicas das regiões extrativas minerais.

Entretanto, como destaca Neves e Silva (2007) esse processo de oligopolização do setor não se reverte nos preços dos minérios, “[...] pois a maioria dos bens minerais é classificada como *commodity*” (NEVES e SILVA, 2007, p. 1) cotadas de acordo com as variáveis do mercado internacional.

Por meio da tabela 1, a seguir, pode-se analisar a distribuição espacial dos grandes complexos de extração mineral em Goiás.

**Tabela 1** – Maiores produtores de minério, por valor de produção, do estado de Goiás, 2014

<b>Município</b>	<b>Valor (R\$)</b>	<b>Participação (%)</b>	<b>Substância</b>
Alto Horizonte	1.729.553.929,93	21,28	Cobre e Ouro.
Crixás	1.654.221.304,44	20,35	Areia, Ouro e Prata.
Barro Alto	1.117.520.759,62	13,75	Alumínio, Areia e Níquel.
Niquelândia	830.942.020,90	10,25	Areia, Calcário Agrícola, Cobalto, Cobre e Níquel.
Guarinos	708.703.305,53	8,72%	Ouro.
Catalão	568.675.827,55	6,99	Areia, Argila, Cascalho, Fosato e Nióbio.
Minaçu	512.032.813,07	6,3	Água Mineral e Amianto.
Ouvidor	293.057.869,35	3,55	Fosfato e Nióbio.
Anápolis	91.600.700,85	1,12	Água Mineras, Argila e Brita.
Aparecida de Goiânia	55.678.622,97	0,68	Brita.
<b>SUBTOTAL</b>	7.561.987.154,21	93,05	---
Outros	564.344.036,83	6,95	---
<b>TOTAL</b>	8.126.331.191,04	100,00	---

Fonte: RAL/Superintendência do DNPM – GO/DF (2015). Dados trabalhados por CARDOSO JÚNIOR, H. M.

Conforme análise dos dados da referida tabela, destaca-se que os principais polos de extração mineral do estado de Goiás distribuem-se entre as mesorregiões norte, centro, sul e noroeste, com maior importância para a primeira. Apenas o grupo municípios formado por Alto Horizonte, Niquelândia e Minaçu (mesorregião norte) participa com 37,83% de todo o valor de produção mineral de Goiás. Seguidos pelos grupos de Anápolis, Aparecida de Goiânia, Barro Alto e Guarinos

(mesorregião centro), que participam com 24,27%; Crixás (mesorregião noroeste) com 20,25% e Catalão e Ouvidor (mesorregião sul) com 10,54% do valor da produção total (DNPM GO/DF, 2015).

O grupo de municípios representados por Alto Horizonte, Crixás, Guarinos, Niquelânida, Barro Alto e Minaçu representa 80,65% de todo o valor de produção mineral. Esses municípios, apesar de pertencerem a mesorregiões diferentes, estão próximos uns dos outros e possuem relações de diversas vias entre si, representando, dessa forma, o maior adensamento de extração mineral do estado de Goiás na atualidade.

Portanto, a produção mineral em Goiás evidencia-se de forma extremamente concentrada, o que destaca e acompanha a rigidez locacional dos minérios. Nesse sentido, um grupo de dez municípios (como podemos analisar na tabela 1) participa com 93,05% de todo o valor da produção mineral de Goiás (DNPM GO/DF, 2015). Destacando-se entre eles: Alto Horizonte (21,28%), Crixás (20,35%); Barro Alto (13,75%); Niquelândia (10,25%) e Guarinos (8,52%).

Ressalta-se que esses municípios concentram grandes empresas de extração mineral, em suas maiorias transnacionais, configurando-se como indutores dos investimentos no setor mineral em Goiás. Devido à forte presença da tecnologia nos processos industriais de extração, esses municípios também tendem a concentrar tecnologia e mão de obra especializada nas mais diversas etapas produtivas do setor.

Ressalta-se, ainda, que os municípios destacados contribuem para o fortalecimento do capital internacional no setor mineral em Goiás, possuindo, dessa forma, estreitas relações com o mercado internacional. A forte presença desse capital e a intensa relação com o mercado externo geram algumas consequências na vida social, ambiental e, principalmente, econômica desses municípios, as quais são ressaltadas na próxima seção.

## **A vulnerabilidade territorial da mineração em Goiás**

Como analisado até o momento, o setor mineral possui uma importante característica que o diferencia de outras atividades econômicas: a rigidez locacional. Devido a essa característica os grandes projetos de exploração mineral se instalaram em pontos específicos do território, procedendo, dessa forma, com ações para dotá-lo de elementos que garantam o bom funcionamento da atividade em questão, contribuindo para a criação de regiões especializadas com densidades técnicas distintas.

Assim, tanto o governo quanto os atores hegemônicos do setor mineral dotam o território, a região especializada, de aparelhos que contribuam para facilitar a comunicação, ampliando-se as redes telefônicas com a instalação de novas antenas de transmissão, bem como a ampliação dos sinais de internet e das redes de condução elétrica; melhoras significativas das estradas vicinais, principalmente as que dão acesso aos campos de extração, sem falar na continuada manutenção das rodovias estaduais, e federais de regiões mineradoras e a construção de pequenas e médias pistas de pouso, ampliação da rede ferroviária e de portos que servem, principalmente, à indústria da mineração.

A consequente abertura do setor ao capital internacional, bem como as ações estatais para sua expansão e modernização e a territorialização da densidade técnica, contribuiu para que grandes reservas minerais passassem a ser exploradas e que, conseqüentemente, surjam regiões especializadas na extração mineral em Goiás.

Castillo e Frederico (2010) afirmam que regiões especializadas se caracterizam por uma especialização produtiva comandada por lógicas externas de qualidade e de custos, capaz de atrair investimentos do setor público e do setor privado, inserindo-se no mercado globalizado, direcionando-se para as demandas externas de produção. Segundo Castillo (2007):

A especialização regional produtiva, isto é, a reunião de fatores produtivos e de condições particulares (serviços, armazenamento, terminais, comércio, centros de pesquisa e informação) numa determinada porção do território gera condições para o aumento da produção e da produtivi-

dade, elevando, portanto, a competitividade de alguns lugares e regiões para um determinado tipo de produção (CASTILLO, 2007, p. 37).

A maior parte da produção dos principais minérios explorados em Goiás (amianto, cobre, fósforo, níquel, nióbio e ouro) tem como destino o mercado internacional. Apenas o Amianto Nióbio, o Níquel e o Ouro representaram 70% do valor de produção mineral de Goiás no ano de 2014 (DNPM, 2015)<sup>2</sup>. A exploração desse três recursos foi comercializada com o mercado externo, no ano de 2014, na seguinte ordem, respectivamente: 46%; 81.67%; 34.54% e 100% (DNPM GO/DF, 2015)<sup>3</sup>. O DNPM não revelou dados sobre os mercados de destino do Cobre e Cobalto no período analisado.

Atualmente, as principais regiões especializadas na exploração de minérios em Goiás são: Complexo Mineral Catalão/Ouvidor/GO, especializado na extração de nióbio e fósforo; o Vale do Rio Crixás/GO<sup>4</sup>, especializado na extração de ouro, cobre e prata; o Complexo Mineral Niquelândia/Barro Alto, especializado na extração de níquel, alumínio e cobre; e o município de Minaçu especializado na extração de amianto.

Como nos aponta Castillo (2007), as especializações regionais, no caso da produção de *commodities*, vêm acompanhadas pela vulnerabilidade territorial, pois os preços de sua comercialização são regulados por mercados imprevisíveis e incontroláveis. A vulnerabilidade, dessa forma, resulta na fragilização espacial que decorre da especialização produtiva voltada ao setor mineral levando à diminuição da autonomia local. Os municípios e as regiões especializadas nesse setor são inseridos no contexto da produção global, tonando-se funcionais e alienados ao capital minerador.

Arroyo (2006) ainda acrescenta que essas vulnerabilidades aumentam à medida que os grandes grupos industriais alteram suas estratégias

---

2 Dados trabalhados por CARDOSO JÚNIOR, H. M.

3 Dados trabalhados por CARDOSO JÚNIOR, H. M.

4 A região agrupa importantes municípios que extraem recursos minerais, como: Alto Horizonte, Crixás, Guarinos e Pilar de Goiás.

de investimentos ao “financeirizar” suas reservas de capital, tornando as regiões ainda mais sujeitas às flutuações e instabilidades do mercado internacional. De acordo com Camelini (2011):

O comprometimento do espaço com a finalidade de produção específica ocorre porque, dada a formação de um circuito espacial produtivo baseado em fluxos intensos, de conteúdo especializado, o efeito direto e atração sinérgica de atividades igualmente especializadas, que consomem todos os recursos disponíveis para que possam se tornar viáveis (CAMELINI, 2011, p. 61).

Portanto, as regiões goianas contempladas com a presença de importantes reservas minerais atraem o capital minerador e se tornam dedicadas ao setor mineral em diferentes graus, o que resulta na vulnerabilidade territorial dessas regiões em diferentes vertentes: econômica, social e ambiental. A seguir destacam-se aspectos de cada uma dessas vertentes.

As reservas de grande potencial em Goiás, assim como no Brasil, têm sido incorporadas por grupos estrangeiros fortemente capitalizados. Como se observou anteriormente, segundo Castro (2004), esses grupos necessitam de volumosos investimentos em tecnologia para se instalarem.

A presença da tecnologia e da automação nos processos de extração mineral cria uma extensa cadeia de fornecedores que se inicia com empresas especializadas em produzir máquinas e equipamentos para a extração mineral; empresas destinadas ao serviço de instalação, montagem e manutenção dos equipamentos e máquinas; empresas destinadas à sondagem e prospecção mineral e empresas que terceirizam trabalhadores qualificados para os campos de extração das grandes indústrias do setor.

Ressalta-se que essa cadeia de fornecedores não se estabelece em nível local ou regional, mas num plano nacional devido aos contratos firmados entre a grande indústria da mineração e empresas sediadas em outros municípios, regiões ou estados. A articulação da grande indústria de mineração com o local se dá por meio de seus efeitos multiplicadores e temporários do crescimento econômico.

Portanto, recorrendo aos conceitos de Milton Santos (1979), a relação da grande indústria da extração mineral se dá em maior intensidade com os fluxos do sistema superior (exportação; serviços modernos e de alta tecnologia, transporte, etc) e em menor grau com os fluxos do sistema inferior (segmentos que não necessitam da utilização intensiva de capital).

Dessa forma, as regiões especializadas na extração mineral tornam-se dependentes dos campos de extração. O Estado, principalmente na esfera municipal, acaba por privilegiar as *commodities* minerais extraídas em seus territórios em detrimento de outras atividades econômicas para o mercado local e regional. Esses elementos apresentados resultam na vulnerabilidade econômica.

Por outro lado, a vulnerabilidade social ocorre durante a ao final da mineração. A instalação de grandes complexos de extração mineral induz a migração populacional para determinado município ou regiões. Inicialmente, o poder público fica responsável por ordenar a intensa urbanização e assegurar a abertura de loteamentos destinados a abrigar a mão de obra. Esse processo pode ser evidenciado em municípios como Alto Horizonte, Barro Alto, Pilar de Goiás e outros.

Essa intensa migração aliada à ausência de políticas públicas de gestão leva a uma ocupação humana descontrolada, precária e ao crescimento urbano em direção às áreas periféricas mais próximas dos campos de extração, o que origina um quadro crescente de conflitos entre moradores e a grande indústria da extração mineral.

Além do inchaço populacional e indução da migração, relaciona-se à mineração os conflitos associados ao uso e ocupação do solo, “motivados pela ausência de políticas públicas, que reconheçam a pluralidade dos interesses envolvidos” (PONTES, FARIAS e LIMA, 2013).

Nesse sentido, os conflitos ocorrem, geralmente, com as populações residentes no entorno do campo de extração. O uso de explosivos, construção de redes elétricas, intensificação do tráfego nas estradas vicinais e a inviabilização do uso de mananciais de água revelam o favorecimento dos interesses da grande indústria da mineração em detrimento

da população afetada por seus processos produtivos. Os conflitos pelo uso e ocupação do solo ficam evidentes.

Apesar das estreitas relações do capital minerador com o cenário internacional, as implicações da extração mineral, que levam a uma vulnerabilidade ambiental, restringem-se à escala local. Os argumentos relacionados à geração de empregos, aumento da receita municipal e do crescimento econômico suprimem espaços para o debate dos efeitos a médio e longo prazo da mineração no meio ambiente.

Com relação à extração mineral os desequilíbrios são causados pela: retirada da cobertura vegetal; redução da disponibilidade de recursos minerais; a geração de abalos, emissão de gases e poeira devido ao uso de explosivos químicos; a poluição de cursos d'água por meio da construção de barragens de rejeitos e a modificação da paisagem natural.

Do mesmo modo, a presença humana, as explosões devido ao uso de explosivos e o barulho de máquinas geram ruídos que condicionam e intensificam a migração de aves e outros animais para outras regiões. Essas implicações resultam na diminuição da resiliência do cerrado e, conseqüentemente, a vulnerabilidade ambiental tem aumentado significativamente nesse bioma (SHIKI, 1997).

Portanto, defende-se a necessidade de uma abordagem da temática relacionada à mineração que seja holística e englobe não apenas seus efeitos multiplicadores do crescimento econômico, mas também suas implicações negativas para a economia e para o meio ambiente, bem como seus desdobramentos relacionados aos conflitos pelo território e uso do solo.

## **Considerações finais**

Em virtude da discussão realizada neste trabalho, destacou-se a importância do conceito de rigidez locacional nos estudos relacionados à indústria da extração mineral. Esse conceito fornece uma base para a análise da espacialização produtiva do setor mineral, bem como para o entendimento da dinâmica na atração de investimentos na pesquisa mineral e nos títulos de lavras em determinadas regiões.

O estado de Goiás ocupa posição estratégica no setor mineral do Brasil. Suas reservas tendem a ser apropriadas pelo capital internacional. Grandes indústrias da extração mineral estão instaladas no estado, em sua maioria representada por multinacionais. Destacam-se as mesorregiões norte e sul como principais extratoras de minérios. Portanto, Goiás tende a reforçar a presença do capital internacional no setor mineral do país.

A instalação de grandes projetos de extração mineral geram regiões especializadas e com densidades técnicas distintas. A densidade técnica passa a ser usada em favor exclusivo do setor produtivo dominante, no caso, o setor mineral. As empresas passam a possuir privilégios sobre o uso dos bens públicos, solicitam a ampliação das infraestruturas e vinculam a economia local e regional a seus sistemas produtivos.

Destacou-se que a especialização regional produtiva e a fragilização espacial resultam na vulnerabilidade territorial das regiões/municípios extratores de minérios. Essa vulnerabilidade territorial relaciona-se à economia, ao meio social e ao meio ambiente. Nesse sentido, a vinculação exclusiva de regiões e municípios à mineração revela a prioridade que é dada aos interesses dos atores hegemônicos do setor em detrimento dos interesses coletivos.

Por fim, o setor mineral em Goiás estrutura-se na grande indústria da extração mineral e em conceitos mercadológicos de produção. Além do discurso do desenvolvimento gerado pelo setor mineral, destaca-se que suas atividades geram conflitos espaciais pelo território, uso e ocupação do solo, bem como consequências negativas para meio ambiente e para a economia local.

## Referências

- ALTVATER, Elmar. *O preço da riqueza*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.
- ARROYO, Maria Mônica. *Território Nacional e Mercado Externo: uma leitura do Brasil na virada do século XX*. 2001. Tese (Doutorado em Geografia Humana) – Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2001.

BRASIL. *Ministério das Minas e Energia*. Departamento Nacional da Produção Mineral (DNPM); Superintendência Goiás/Distrito Federal. Desempenho do Setor Mineral de Goiás – 2015 (ano base 2014). Disponível em: <http://www.dnpm.gov.br/go/conteudo.asp?IDSecao=614>. Acesso em: mar. 2016.

BRASIL. *Ministério das Minas e Energia*. Departamento Nacional da Produção Mineral (DNPM); Diretoria de Procedimentos Arrecadatórios. Compensação Financeira pela Exploração de Recursos Minerais – ano de 2014. Disponível em: [https://sistemas.dnpm.gov.br/arrecadacao/extra/Relatorios/arrecadacao\\_cfem\\_ano.aspx?ano=204](https://sistemas.dnpm.gov.br/arrecadacao/extra/Relatorios/arrecadacao_cfem_ano.aspx?ano=204). Acesso em: jul. 2019.

CAMELINI, João Umberto. *Regiões competitivas do etanol e vulnerabilidade territorial no Brasil*. 2011. Dissertação (Mestrado em Geociências) – Instituto de Geociências – Universidade Estadual de Campinas. Campinas: São Paulo, 2011. Disponível em: [http://www.cpa.unicamp.br/alcsens/docs/publicacoes/dissertacao\\_mestrado\\_camelini.pdf](http://www.cpa.unicamp.br/alcsens/docs/publicacoes/dissertacao_mestrado_camelini.pdf). Acesso em: mar. 2015.

CASTILLO, Ricardo. Agronegócio e Logística em Áreas de Cerrado: expressão da agricultura científica globalizada. *Revista da ANPEGE*, v. 3, 2007, p. 33-43. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6604>. Acesso em: jul. 2019.

CASTILLO, Ricardo; FREDERICO, Samuel. Dinâmica regional e globalização: Espaços competitivos agrícolas no território brasileiro. *Mercator*. v. 9, n. 18, p. 17-26, jan-abr. 2010. Disponível em: <http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/330>. Acesso em: jul. 2019.

CASTRO, Mário César Gomes. Mineração em pequenos municípios, compatibilidade possível para o desenvolvimento local: uma análise do Estado de Goiás. In: CASTRO, Joana D'arc Bardella (org.), *et. al. Ensaios sobre Economia Regional Goiana*. Anápolis: UEG, 2004, p. 59-102.

GOMES, Horieste. *Geografia socioeconômica de Goiás*. Goiânia: Brasil Central, 1969.

GOMES, Horieste; TEIXEIRA NETO, Antônio; BARBOSA, Altair Sales. *Geografia: Goiás-Tocantins*. 2. ed. Goiânia: UFG, 2004.

GRUPO DE ESTUDOS SOBRE AMERICA LATINA Y EL CARIBE (GEAL). *Mineração transnacional e resistências sociais na África e na América Latina: experiências de resistência e de mobilização social frente às estratégias corporativas das companhias Vale (Brasil) e AngloGold Ashanti (África do Sul) na Argentina, Colômbia, Peru, Angola e Moçambique*. IBASE, 2011. Disponível em: [http://www.dialogosdos povos.org/pdf/liv\\_ibase\\_mineracao\\_port\\_REV2.pdf](http://www.dialogosdos povos.org/pdf/liv_ibase_mineracao_port_REV2.pdf). Acesso em: jul. 2019.

LIMA, Valdivino Borges. Minérios e Mineração: a rigidez locacional e a exploração industrial. In: *IX EREGEO – ENCONTRO REGIONAL DE GEOGRAFIA*. Porto Nacional, 2005. *Anais* [...]. Disponível em: <https://observatoriogeogoiias.iesa>.

ufg.br/up/215/o/LIMA\_valdivino\_borges\_\_minerios\_minera\_\_o.pdf. Acesso em: jul. 2019.

PONTES, Júlio Cesar de; FARIAS, Maria Sallydelândia Sobral de; LIMA, Vera Lúcia Antunes de. Mineração e seus reflexos socioambientais: estudo de impactos de vizinhança (EIV) causados pelo desmonte de rochas com uso de explosivos. *Plêm!ca*: Rio de Janeiro, v. 12, n. 1. p. 12-25, jan-mar, 2013. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/polemica/article/view/5277/3872>. Acesso em: jul. 2019.

SANTOS, Milton. *Espaço e Sociedade*. Petrópolis: Vozes, 1979.

SCLIAR, Claudio. *Geopolítica das minas do Brasil: a importância da mineração para a sociedade*. Rio de Janeiro: Revan, 1996.

SINGER, Paul. *O Capitalismo: sua evolução, sua lógica e sua dinâmica*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1987.

SHIKI, Shigeo. Sistema agroalimentar nos cerrados brasileiros: caminhos para o caos? In: SHIKI, Shigeo; SILVA, José Graziano da; ORTEGA, Antônio Cesar. *Agricultura, meio ambiente e sustentabilidade no cerrado brasileiro*. Uberlândia: UFU, 1997, p. 135-165.

15.

## **Os reflexos socioeconômicos da expansão canavieira entre municípios goianos**

Joana D'arc Bardella Castro  
Mário Cesar Gomes de Castro  
Jessica Rodrigues de Lima

**A** expansão das áreas plantadas com cana-de-açúcar e o crescimento da produção de etanol no Brasil são parte de um processo amplo, que envolve a preocupação mundial em torno da dependência do petróleo como fonte energética e da necessidade de fontes alternativas que mitiguem os impactos ambientais.

A cana-de-açúcar está presente no território brasileiro desde sua colonização, expandindo-se do litoral para o interior ao longo da história. O processo de expansão territorial do setor sucroalcooleiro não foi homogêneo. A partir do século XX essa expansão passa a ser mais intensa, com políticas, incentivos fiscais e programas nacionais para o aprimoramento de tal atividade.

Este avanço da agroindústria sucroalcooleira que se deu a partir de políticas públicas desenvolvimentistas utilizadas na década de 1960 e 1970 para modernizar o setor agrícola e ocupar terras de fronteiras brasileiras, é responsável por impactos sobre a agricultura familiar, meio ambiente e grandes mudanças no padrão das condições de vida e da produção agrícola. O que leva à ação de analisar as consequências desta ampliação, por meio dos indicadores sociais e econômicos nos territórios alcançados por tal atividade. Nesse contexto o interesse aqui é o

estudo da realidade do estado de Goiás, mais precisamente os reflexos do avanço do setor sucroalcooleiro no município de Maurilândia em Goiás que tem seu território como fornecedor de cana-de-açúcar para usina que se localiza na vizinha Tuverlândia. Lembrando que o estado de Goiás é atualmente o segundo maior produtor de cana-de-açúcar do país, tendo sua ocupação marcada por processos que viabilizam a adoção do padrão agrícola implantado na década de 1970.

Diante do exposto, tem-se, portanto, como objetivo neste estudo analisar os impactos sociais e econômicos da expansão da produção da cana-de-açúcar no Estado de Goiás, e tem como foco as implicações no município de Maurilândia da implantação da Usina Vale do Verdão no município de Turvelândia vizinho àquele. Para tanto foi realizada pesquisa bibliográfica, coleta de dados principalmente no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e o Instituto Mauro Borges (IMB).

O texto a seguir, além desta introdução e das conclusões finais, foi dividido em três partes. A primeira parte relata sobre a estrutura atual do setor sucroalcooleiro que iniciou sua formação em 1975, com o lançamento do Programa Nacional do Álcool (PROÁCOOL), nesse cenário, o Estado de Goiás apresenta-se como local propício à realização de investimentos da cana-de-açúcar, apresentando climas favoráveis ao cultivo, áreas agricultáveis e planas, propiciando à mecanização da agricultura, bem como a existência de uma mínima infraestrutura de transporte no Estado, possibilitando o escoamento da produção. A segunda parte retrata o desenvolvimento de Goiás e da atividade sucroalcooleira, que representa uma das principais atividades agrícola e econômica. E na terceira parte trata da realidade do município de Maurilândia-GO e analisa as consequências da atividade sucroalcooleira para este.

## **Considerações sobre a cana-de-açúcar no Brasil**

A cana-de-açúcar é uma planta proveniente da Ásia e foi introduzida no Brasil no início do século XVI, quando foi iniciada a instalação de engenhos de açúcar. Com o tempo, a economia dos engenhos entrou em decadência, sendo substituída pelas usinas. A cana colhida é processada com a retirada do colmo (caule), que é esmagado. Depois, é liberado o

caldo, concentrado por fervura, resultando no xarope. A partir desse processo o açúcar é cristalizado, tendo como subproduto o melaço ou mel final. O caldo também pode ser utilizado na produção de etanol, por meio de processo fermentativo, além de bebidas como cachaça ou rum e outras alcoólicas, enquanto as fibras, principais componentes do bagaço, podem ser usadas como matéria-prima para produção de energia elétrica pela queima e na produção de vapor em caldeiras que tocam turbinas, e etanol, através de hidrólise enzimática ou por outros processos que transformam a celulose em açúcares fermentáveis (SIFAEG 2015).

O cultivo da cana-de-açúcar tende a consolidar o modelo econômico dominante na agricultura brasileira, que é a afirmação das grandes áreas de monoculturas e a artificialização da agricultura, através dos cultivos transgênicos, fertilizantes de origem industrial, uso intensivo de agrotóxicos e de herbicidas, da automação, da mecanização pesada e da aviação agrícola. Esse modelo é ambientalmente insustentável e favorece a degradação ambiental (CARVALHO, 2007).

As usinas que trabalham com a cana-de-açúcar aproveitam praticamente tudo da planta. Após retirar o caldo da cana, o que sobra é chamado de bagaço. Atualmente ele é utilizado pelas usinas para gerar energia elétrica e, em menor escala, biogás. Pesquisas promissoras mostram que este bagaço pode também virar álcool, o famoso etanol celulósico, (NOVA CANA, 2015).

O Brasil, por sua longa relação com a cana, transformou-se no maior produtor e exportador do mundo. Além de ser o maior produtor mundial é líder em novas aplicações e tecnologias para o açúcar de cana. No país são produzidos seis (6) tipos de açúcar (refinado granulado, refinado amorfo, glaçúcar, xarope invertido, açúcar líquido e açúcar orgânico) que são utilizados na indústria alimentícia, farmacêutica e de bebidas. É importante realçar que o açúcar é uma poderosa fonte de energia humana, extraída de matéria-prima abundante no Brasil e que não agride o meio ambiente (SIFAEG, 2015).

As usinas de açúcar e etanol são um dos mais fortes símbolos das mudanças no campo, e na concepção mundial o país ainda tem muito potencial a ser explorado, tanto para alimento como para energia. No

entanto, o crescimento e desenvolvimento econômico desordenado herdado desde seu descobrimento, fez com que questões importantes, como as ambientais, ficassem à margem.

O setor sucroalcooleiro brasileiro, ao longo de sua história, teve suas características desenhadas por uma elite agrária que soube apropriar-se de vantagens que o Estado oferecia em algumas fases e pressioná-lo para o favorecimento das atividades desse setor em outras épocas. Nas diferentes etapas do processo de crescimento econômico do país, destaca-se uma elite sempre presente por meio de representações legais, de instituições e de empresas, criando um ambiente propício à acumulação de capital.

Atualmente o Brasil conta com 430 usinas de açúcar e álcool, considerado o maior produtor de açúcar do mundo, com 34 milhões de toneladas/ano, e o segundo maior fabricante de etanol do planeta, com 27,5 bilhões de litro/ano. No Brasil, o estado de São Paulo é o maior produtor, seguido de Goiás e de Minas Gerais (Tabela 1).

**Tabela 1** – Maiores produtores de cana-de-açúcar, açúcar e etanol no Brasil – 2014

Ranking	Estado	Cana-de-açúcar (Mil toneladas)	Açúcar (Mil toneladas)	Etanol (Mil toneladas)
1º Lugar	São Paulo	367.450	23.963	13.944
2º Lugar	Goiás	62.018	1.891	3.879
3º Lugar	Minas Gerais	61.042	3.411	2.657
4º Lugar	Paraná	42.216	3.037	1.488
5º Lugar	Mato Grosso do Sul	41.496	1.368	2.231
6º Lugar	Alagoas	21.638	1.726	508

Ranking	Estado	Cana-de-açúcar (Mil toneladas)	Açúcar (Mil toneladas)	Etanol (Mil toneladas)
7º Lugar	Pernambuco	15.070	1.180	314

Fonte: Da pesquisa com base em: BARROS, et al, 2014; CONAB, 2015.

A produtividade estimada para a temporada da safra 2015/16 deve ter um aumento de 3,8%, passando de 70.495 kg/ha para 73.163 kg/ha. O setor sucroalcooleiro gera cerca de 1,2 milhões de empregos diretos, desse total 300 mil são cortadores de cana. As lavouras de cana ocupam cerca de 10 milhões de hectares (BARROS, *et al*, 2014).

A estimativa é que a produção do país tenha um incremento de 3,2% em relação à safra passada e só não é maior em razão da leve redução de área plantada no país e a produtividade nos canaviais de São Paulo, maior estado produtor, que se recupera de um impacto hídrico da safra passada (CONAB, 2015).

O setor sucroalcooleiro atravessa uma nova fase. No interior do estado de São Paulo, responsável por 56% de toda a produção brasileira de cana, a mecanização vem substituindo o trabalho humano. De cada dez toneladas colhidas, sete são extraídas por máquinas. A diminuição do número de cortadores também foi acompanhada por uma melhora das condições de trabalho daqueles que ainda se dedicam à colheita manual, (BARROS, *et al.*, 2014).

## O cenário goiano sucroalcooleiro

A história de Goiás tem como ponto de partida o final do século XVII e início do século XVIII, com a descoberta das suas primeiras minas de ouro. As primeiras agroindústrias canaveiras foram implantadas no território goiano durante a vigência do Estado Novo (1937 – 1945), e tinham por objetivo contribuir para a política de interiorização predominante nesse período, que visava à fixação da população na região Sudoeste do Estado (SANTOS, 1987).

A indústria canavieira iniciou suas atividades com a produção de açúcar nas cidades de Santa Helena e Barro Alto, tendo seu primeiro pico de crescimento na década de 1980 após a implementação do Proálcool – Programa Nacional do Álcool (SILVA, 2000).

De acordo com Lima (2010), o que marca todo o processo de expansão do setor sucroalcooleiro é a forte presença do Estado como agente de articulação e de planejamento dos diferentes interesses do setor.

O Proálcool foi a primeira fase do crescimento da atividade canavieira, tendo rápida expansão da produção de álcool e produção de açúcar induzido por esta política pública. O ciclo do Proálcool teve fim no final da década de 1980 com uma crise de governança e de confiabilidade do setor sucroalcooleiro, gerada pelo desabastecimento do vasto mercado nacional que havia sido criado. O financiamento público ao programa escasseou a partir de 1987 enquanto o mercado internacional de açúcar teve preços em ascensão. Estes fatores, por um lado, desestimularam a expansão e a renovação dos canaviais e, por outro, levaram os produtores a desviar a matéria-prima da produção de etanol para a de açúcar, visando principalmente à exportação (LACHEFSKY *et al*, 2006).

A segunda fase da expansão sucroalcooleira, de acordo com Castro (2010) se dá entre os anos de 1988 – 2000, que se caracteriza como a crise do setor com a desregulamentação incorreta fez com que o setor estagnasse.

E por fim, a terceira fase, que vai de 2006 – 2011 já no presente século. Configura-se como a nova expansão rápida, na qual a produção de álcool e açúcar cresce superando a produção anterior. Nessa terceira fase, já não se fala mais em setor sucroalcooleiro e sim em sucroenergética, tudo cresce, a cana, o álcool, muito rápido, ultrapassando mais de 400 usinas no Brasil. A cana-de-açúcar apresenta tendência crescente desde o final dos anos noventa, com um incremento expressivo a partir de 2005 (CASTRO, 2010).

O fato que propicia a vinda da cana-de-açúcar para Goiás é em decorrência da necessidade do capital em ampliar as terras para essa cultura, culminando assim na incorporação primeiramente no sul e

sudoeste do estado. No sul já existia uma dinâmica produtiva (da soja), portanto a atividade não obteve grande sucesso, na região sudoeste do estado foi diferente, por não haver uma dinâmica já estabelecida, esta região teve maior influência do setor canavieiro, o que fez com que a cana-de-açúcar fosse e é até hoje a dinâmica da região.

Outro fator importante para entender o processo de expansão da agroindústria canavieira em Goiás é a questão da infraestrutura como o delimitador para a implantação das empresas do setor. Em Goiás, elas preferencialmente encontram-se localizadas nas direções das estradas da BR-153, BR-060, BR-364 e BR-452. Estas estradas são as principais vias de escoamento da produção goiana. As ligações destas vias são tanto para a Região Sul e Sudeste, quanto para o Nordeste e o Norte do país. As características do estado de conservação destas modais são consideradas precárias, devido ao intenso fluxo de circulação dos produtos goianos, especificamente os derivados do setor agroindustrial e das matérias-primas, como grãos, que abastecem o mercado interno brasileiro (LIMA, 2010).

A intervenção estatal em Goiás com relação ao setor canavieiro é cada vez menor, os grupos organizados trataram de estabelecer formas de regulação. Dessa maneira a ação do Estado na economia foi sendo gradativamente eliminada da atividade canavieira, intensificando as forças competitivas empresarias.

O domínio do poder das agroindústrias canavieiras, por sua vez, implica na restrição das ações sociais dos fornecedores de cana, que, sentindo-se impotentes, aceitam as condições impostas pelos contratos. Valendo-se das assimetrias de informações, as agroindústrias também sonégam, ou prestam informações incorretas, por ocasião da celebração dos contratos. Em consequência, os produtores de cana são obrigados a assumir prováveis prejuízos financeiros, durante a vigência dos contratos agrários (PICANÇO FILHO; MARIN, 2012).

A ausência de recursos financeiros, a precária política pública para o setor, o desconhecimento da cultura, os elevados custos, tanto para formação quanto manutenção de canaviais, e a falta de infraestrutura básica (tratores, máquinas e implementos, dentre outros) podem ser

fatores que fazem os proprietários de terra deixar de produzir por conta própria e arrendarem suas terras para as usinas. Algumas agroindústrias canavieiras produzem em terra própria, mas a maioria o faz em terra de terceiros, por meio de contratos de arrendamentos (PICANÇO FILHO; MARIN, 2012).

A rede política canavieira goiana, ainda que seja um espaço localizado para a tomada de decisões, tem sua estrutura relacionada ao território e às estruturas políticas sediadas no estado de São Paulo, em conformidade com a base institucional estabelecida. Há dez anos, existia menos de 20 usinas instaladas no Estado, passando esse número para 39 usinas instaladas em 2015 totalizando um crescimento de quase 100%.

Em Goiás a cana vem substituindo áreas de pastagens e de outros produtos da agricultura de forma avassaladora, mudando o uso do solo, ocupando até mesmo os solos ruins (arenosos). O ápice da monocultura canavieira foi em 2006, desde então, esta não deixa de se desenvolver e crescer e alterar a paisagem de todo o território goiano.

Goiás constitui uma das principais frentes de expansão da cana-de-açúcar no Brasil. Ao longo da última década, a área planta passou de 200 mil para 732 mil hectares. Novas empresas têm se instalado no estado, utilizando largamente maquinário na colheita, (BARROS, *et al*, 2014).

A mesorregião que apresenta maior produtividade no estado de Goiás, com relação à cana-de-açúcar é a Sul Goiano, na safra 2015/2016 em Goiás foi cultivado 881.539 hectares, já no centro goiano, cultivou-se 166.135 hectares, leste goiano aparece com 32.843 hectares, norte goiano com 6.746 hectares e o noroeste de Goiás com uma mínima representação, de 694 hectares cultivados.

O processo de expansão da cana-de-açúcar em Goiás revela uma dinâmica de uso e ocupação intensa. As diversas políticas públicas de incentivo ao setor canavieiro favoreceram a instalação de destilarias e usinas, modificando a estrutura fundiária, alterando a dinâmica econômica das regiões produtoras, com uma fraca fiscalização e controle, provocando prejuízo à população e o meio ambiente.

## **Os impactos sócios econômicos nas cidades de Maurilândia e Turvelândia: consequências da produção canavieira**

A cidade de Maurilândia-GO originou-se da busca por pedras preciosas, principalmente o diamante, sendo garimpada por pessoas de várias regiões do Brasil, que se instalaram às margens do Rio Verdão em 1942.

O município se localiza na mesorregião Sul Goiano e na microrregião Sudoeste de Goiás, conta com uma população estimada em 2015 de 12.956 mil habitantes, com uma área territorial de 395,22 km, fazendo limite com a cidade de Rio Verde ao oeste, Santa Helena de Goiás e Turvelândia ao norte e Castelândia ao leste. Encontra-se às margens do Rio Verdão, Córrego Cabeleira e Rio dos Bois, está a 248 km de distância da capital do estado.

Turvelândia possui uma área territorial de 934,260 km<sup>2</sup>, seu PIB *per capita* foi de R\$ 60.179,53 e apesar de possuir um dos maiores PIB *per capita* de Goiás, o município apresenta IDH de 0,691 em 2010 (GOIÁS/IMB, 2010), um dos menores do Estado. A cidade tem como principais atividades a produção agrícola e a pecuária e uma usina de álcool e açúcar. Faz divisas com os municípios de Acreúna, Maurilândia, Porteirão e Santa Helena e situada no sudoeste do estado a 218 km de Goiânia (IBGE, 2016).

Os primeiros habitantes do município de Turvelândia vieram no início do século XX, por volta de 1904, quando ainda escravos. O povoado começou a se formar no início de 1960, e seu nome teve a influência do Rio Turvo existente nas proximidades. A área de formação do povoado foi adquirida pela Prefeitura Municipal de Paraúna, nos anos de 1962 a 1967, através de Escritura Pública de compra e venda feita a Antônio Leão da Silva e Jerônimo Pimenta Neves (PMT, 2015)

O Distrito foi criado com a denominação de Turvelândia, pela Lei Estadual nº 7473, de 02 de dezembro de 1971, subordinado ao município de Paraúna. Pela Lei Estadual nº 8386, de 14 de maio de 1975, o distrito de Turvelândia deixa de pertencer ao município de Paraúna

para ser anexado ao município de Acreúna. Elevado à categoria de município com a denominação de Turvelândia, pela Lei Estadual nº 10.429, de 08 de janeiro de 1988, desmembrando de Acreúna. Em divisão territorial datada de 2003, o município é constituído do distrito sede. Assim permanecendo em divisão territorial datada de 2007.

Observando os municípios pelo prisma do Produto Interno Bruto (PIB), tem-se que apesar de mais novo Turvelândia apresenta PIB maior (Tabela 2). A composição do Valor Adicionado (VA) dos municípios reflete a especialização econômica de ambos, enquanto em Maurilândia se observa a pequena contribuição da indústria, dado às pequenas empresas existentes, a forte presença do setor agropecuário e de serviços. Por outro lado, em Turvelândia, tem-se a crescente participação do setor industrial impulsionado pela Usina entre 2000 e 2010 (Tabela 3).

**Tabela 2** – Produto Interno Bruto a Preços Correntes – PIB (R\$ mil). Maurilândia e Turvelândia. 2000 – 2013

	2000	2005	2010	2013
Maurilândia	27.433	64.300	99.988	168.450
Turvelândia	59.137	221.043	264.730	262.587

Fonte: Goiás/IMB, 2015.

**Tabela 3** – Valor Adicionado Bruto a Preços Básicos por setor econômico – Total (R\$ mil) ). Maurilândia e Turvelândia. 1999 – 2013

Setores e Total	2000	2005	2010	2013
Maurilândia (%)				
Agropecuária	32,6	37,0	25,6	36,1
Indústria	9,4	4,5	8,9	7,9
Serviços	58,1	58,5	65,5	56,0
Turvelândia(%)				
Agropecuária	39,1	20,4	18,4	45,3
Indústria	35,5	62,4	61,5	26,8

Serviços	25,4	17,2	20,1	28,0
----------	------	------	------	------

Fonte: Goiás/IMB, 2015.

A população da cidade de Maurilândia aumentou significativamente devido à atividade sucroalcooleira que, apesar de situada no município vizinho, está mais próxima da zona urbana deste (Tabela 4). Outra constatação que se destaca é o êxodo rural neste município, que se atribui ao modo de produção agrícola, concentrada em culturas que exigem pouca mão de obra. A população rural que representava 28,6% do total em 1980 caiu para 11,7% em 1991 e chegou a 3,5% em 2010.

Em Turvelândia a urbanização teve ritmo menor, pois a população rural desta chegou a 28,7% em 2010, enquanto era de 48% em 1991 (Tabela 4). No entanto, o crescimento populacional relativo é superior, sendo que entre 1991 e 2010 o avanço foi de 80,5%, naquele chegou a 57,4% no mesmo período (atentando para o fato de que o município de Turvelândia se emancipou de Acreúna em 08/01/1988).

**Tabela 4** – População censitária e estimada. Percentual da população urbana e rural. Maurilândia e Turvelândia. 1980 – 2015

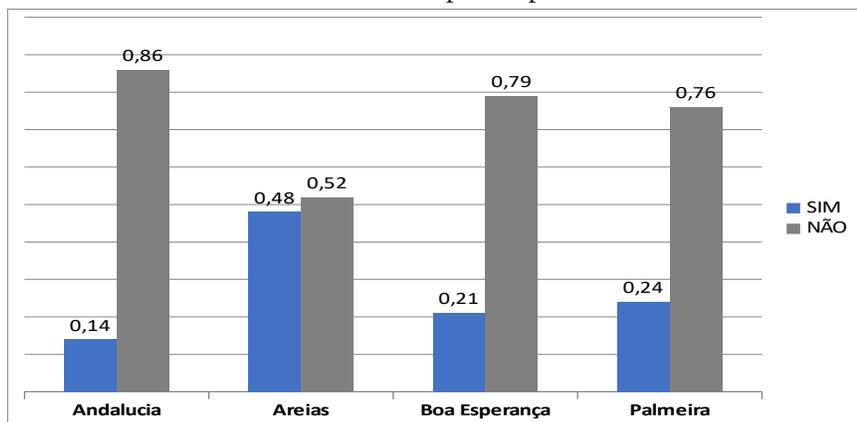
Municípios	1980	1991	2000	2010	2015 <sup>1</sup>
<b>Maurilândia</b>					
Quantidade Total	5.032	7.321	8.969	11.521	12.956
População Urbana (%)	71,4	88,3	94,1	96,5	-
População Rural (%)	28,6	11,7	5,9	3,5	-
<b>Turvelândia</b>					
Quantidade Total	-	2.437	3.524	4.399	4.904
População Urbana (%)	-	52,0	65,0	71,3	-
População Rural (%)	-	48,0	35,0	28,7	-

Fonte: Goiás/IMB, 2016.

Nota: (1) População é estimada.

O rendimento médio em Maurilândia cresceu de R\$ 350,71 em 2000, para R\$ 1.502,13 em 2010 e chegou a R\$ 2.028,53 em 2014. A extrema pobreza (medida pela proporção de pessoas com renda domiciliar per capita inferior a R\$ 70,00, em reais de agosto de 2010) passou de 8,85% em 1991 para 2,97% em 2000 e para 0,99% em 2010. A desigualdade diminuiu: o Índice de Gini passou de 0,51 em 1991 para 0,44 em 2000 e para 0,42 em 2010, (GOIÁS/IMB, 2015). Por outro lado, o Produto Interno Bruto *per Capita* do município é inferior ao de Turverlândia, situação que se explica pelo menor número de habitantes e maior PIB, devido a existência da Usina. (Gráfico 1) neste último.

**Gráfico 1** – Produto Interno Bruto per Capita (R\$)



Fonte: Goiás/IMB, 2015.

Em Turverlândia, o rendimento médio no mesmo período foi de R\$ 503,80 em 2000 e de R\$ 1.281,17 em 2010, e ultrapassou o Maurilândia em 2014 quando chegou a R\$ 2.312,73. Valor superior ao de Estado de Goiás que foi de R\$ 2.039,90 em 2014. Quanto ao Índice de Gini, o valor de Turverlândia foi de 0,45 em 2010, mostrando que a distribuição de renda do município é pior em relação de Maurilândia.

Quanto ao Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M), entre 1991 e 2010, Maurilândia teve um incremento de 51,1%, variando de 0,448 para 0,677, acima do índice do estado que foi de 50%. Neste intervalo de tempo Turverlândia cresceu 67,3%. Tais valo-

res, contudo, não colocaram os dois municípios com indicadores acima do estado. Porém permitiu que Turvelândia ultrapassasse Maurilândia em 2010, no índice geral e em educação (Tabela 5).

**Tabela 5** – Índice de Desenvolvimento Humano Municipal – Goiás, Maurilândia e Turvelândia. 1991-2010

Indicadores	1991	2000	2010
<b>ESTADO DE GOIÁS</b>			
Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M)	0,487	0,615	0,735
IDHM – Educação	0,278	0,439	0,646
IDHM – Longevidade	0,668	0,773	0,827
IDHM – Renda	0,633	0,686	0,742
<b>Maurilândia</b>			
Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M)	0,448	0,546	0,677
IDHM – Educação	0,222	0,347	0,554
IDHM – Longevidade	0,671	0,773	0,823
IDHM – Renda	0,604	0,607	0,682
<b>Turvelândia</b>			
Índice de Desenvolvimento Humano Municipal (IDH-M)	0,413	0,528	0,691
IDHM – Educação	0,189	0,314	0,605
IDHM – Longevidade	0,646	0,75	0,813
IDHM – Renda	0,577	0,626	0,671

**Fonte:** Goiás/IMB, 2015.

Segundo dados do IMB (2015) a taxa de alfabetização em Maurilândia em 2010 foi de 86,5%, enquanto de Turvelândia chegou a 84,4%, ambos bem abaixo da taxa estadual que foi de 92,6%. Do total de empregos gerados com carteira assinada em 2014 em Maurilândia (1.513 no total), tem-se 57,6% estão na agricultura, 18,7% na Administração pública, 17,8% nos serviços e 8% no comércio, os setores principais. Em Turvelândia dos 2.426 empregados em 2014, 46,6% estão na agricultura, 35,7% na indústria química, 14,7% na administração pública e o setor de serviço e comércio não ultrapassam juntos a 3%.

Nessa perspectiva, pode-se justificar o baixo índice de educação da população pelo fato dos jovens precisarem trabalhar, abandonando os estudos, em prol do recurso financeiro.

A cidade de Turvelândia teve nos últimos 14 anos avanço significativo do cultivo da soja (Tabela 6), que vem dividindo o espaço produtivo dos municípios. Contudo a atividade canavieira ainda é a mais importante para a formação na composição da renda local. Fato que está levando os agricultores a reduzirem investimentos em plantações, como milho, arroz, mandioca.

**Tabela 6** – Produção agrícola municipal em hectares – área colhida. Maurilândia Turvelândia

Culturas	2000	2005	2010	2011	2012	2013	2014
<b>Turvelândia</b>							
Cana-de-açúcar	15.395	13.736	12.000	17.160	18.000	15.140	18.100
Milho	3.000	2.500	2.100	900	5.500	7.050	5.000
Soja	12.000	14.000	15.500	30.000	29.000	30.000	31.000
<b>Maurilândia</b>							
Cana-de-açúcar	7.980	7.992	10.440	13.130	13.550	12.206	12.500
Milho	500	2.300	600	400	900	–	2.500
Soja	3.500	9.000	5.000	6.000	7.800	11.000	12.000

Fonte: Goiás/IMB, 2015.

Tem-se, portanto, na produção agrícola a cana-de-açúcar cedendo espaços à soja que tem papel de rodízio para descansar o solo da safra canavieira, seguido pela fraca demanda de milho. O produtor rural, que antes produzia arroz, milho, mandioca, cedeu seus espaços à cana-de-açúcar, arrendando suas terras, pela dificuldade que encontraram ao competirem com o setor sucroalcooleiro.

Castro (2010) afirma que a escolha de empresários do setor sucroalcooleiro para operarem em Goiás se dá pelo baixo preço das terras e a logística do estado. Essas são as vantagens de Maurilândia, eis o interesse do proprietário da Vale do Verdão em fazer a aquisição de mais três usinas além da existente. Outro fator é o solo, bastante fértil, que é o latossolo vermelho distrófico e latossolo vermelho incrível distrófico, ressaltando que a cana-de-açúcar não é cultivada apenas em solos bons ou melhores, ela invade até os piores solos para o cultivo, como exemplo pode-se citar os solos arenosos (LIMA, 2010).

## **Considerações finais**

As diferenças entre o município onde se situa a Usina e o que fornece a matéria prima da usina, apresentadas acima, são reveladoras das discrepâncias dos indicadores sócioeconômicos provocados pela inserção da usina na região, pois esta provocou a substituição de outras formas de uso, mudando o cenário que antes eram de pecuária e grãos para a paisagem da cana-de-açúcar. As culturas alimentares como: milho, feijão, mandioca, entre outras, sofreram retração, como a vegetação que hoje se encontra em fragmentações isoladas pelos canaviais.

As diferenças no campo socioeconômico que se destacam estão, por exemplo, na relação população e PIB, quando Maurilândia tem 2,6 vezes a população de Turvelândia, aquela convive com PIB 1,5 vezes menor. Situação provocada pela existência da usina. Fato que leva Turvelândia a ter um dos mais altos PIB *per capita* do Estado. É superior a 3,98 vezes ao de Maurilândia em 2013 e 2,27 vezes ao do Estado de Goiás no mesmo ano. Em contrapartida, o IDH é inferior ao do Estado e levemente superior ao de Maurilândia em 2010. Em 1991 e 2000 foi inferior ao deste último.

Como visto a cultura da cana-de-açúcar, como toda intervenção antrópica, acarreta graves impactos socioeconômicos, que para se mitigar tais resultados negativos da cultura, faz-se necessário a participação ativa do poder público na criação de políticas, monitoramento e regulamentação do setor.

Pelos dados comparativos entre Maurilândia e Turvelândia, observa-se que efetivamente é necessário políticas compensatórias ou que venham a alterar a situação da primeira que recebe custos por receber uma grande população a lhe exigir gastos sem a devida receita. Enquanto o município de Turvelândia arrecada os impostos da indústria, a sobrecarga de serviços da saúde, educação, entre outros, recaem sobre Maurilândia.

## Referências

BARROS, Juliano Carlos, *et al.* *As condições de trabalho no setor sucroalcooleiro*. In: Repórter Brasil/Escravo Nem Pensar. São Paulo, 2014. Disponível em: <http://trabalhonacana.escravonempensar.org.br/#lat=-15.050826166796774&lng=-56.711493451476315&zoom=4>. Acesso em: jul. 2019.

CARVALHO, Horácio Martins de. *Impactos econômicos, sociais e ambientais devido à expansão da oferta do etanol no Brasil*. Curitiba. p. 7-10. 2007. Disponível em: <http://www.alainet.org/pt/active/20674>. Acesso em: jul. 2019.

CASTRO, Selma Simões de; *et. al.* A expansão da cana-de-açúcar no Cerrado e no estado de Goiás: Elementos para uma Análise Espacial do Processo. *Boletim Goiano de Geografia*. Goiânia, v. 30, n. 1, p. 171-191, jan-jun, 2010. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/xmlui/bitstream/handle/ri/1444/11203-47034-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: jul. 2019.

COMPANHIA NACIONAL DE ABASTECIMENTO (CONAB). *Acompanhamento da Safra Brasileira de Cana-de-açúcar 2015*. Disponível em: [http://www.conab.gov.br/conabweb/download/safra/estudo\\_safra.pdf](http://www.conab.gov.br/conabweb/download/safra/estudo_safra.pdf). Acesso em: 15 ago. 2015.

GOIÁS. Instituto Mauro Borges de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos (IMB). *Banco de dados estatísticos*. Goiânia: Segplan. Disponível em: [www.imb.go.gov.br](http://www.imb.go.gov.br). Acesso em: jul. 2019.

GOIÁS. Instituto Mauro Borges de Estatísticas e Estudos Socioeconômicos (IMB). *Informações municipais*. Goiânia: Segplan. Disponível em: [www.imb.go.gov.br](http://www.imb.go.gov.br). Acesso em: jul. 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Produção Agrícola Municipal*. Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em: jul. 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Cidades*. Disponível em: [www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br). Acesso em: jul. 2019.

LACHEFSKY, K. et al.. *Impactos Cumulativos e Tendências Territoriais da Expansão das Monoculturas para a Produção de Bioenergia*. Fórum Brasileiro de Ongs e Movimentos Sociais para o Meio Ambiente e Desenvolvimento. 2006. Disponível em: <http://www.fboms.org.br/gtenergia>. Acesso em: 02 jun. 2013.

LIMA, Divina Aparecida Leonel Lunas. *Estrutura e expansão da agroindústria canavieira no sudoeste goiano: impactos no uso do solo e na estrutura fundiária a partir de 1990*. 2010. Tese (Doutorado em Ciências Econômicas) – Universidade Estadual de Campinas, Unicamp. Campinas, 2010.

NOVA CANA. *Cana-de-açúcar* – Tudo sobre essa versátil planta. Disponível em: <http://www.novacana.com/cana-de-acucar/>. Acesso em: jul. 2019.

PICANÇO FILHO, Artêmio Ferreira; MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. A rede política canavieira e seus recursos de poder em Goiás. *Pesq. Agropec. Trop*: Goiânia, v. 42, n. 2, p. 189-197, abr-jun, 2012. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/xmlui/handle/ri/13704> Acesso em: jul. 2019.

PREFEITURA MUNICIPAL DE TURVELÂNCIA (PMT). *Dados municipais*, 2015. Disponível em: [www.turvelandia.go.gov.br](http://www.turvelandia.go.gov.br). Acesso em: jul. 2019.

SANTOS, Maria Helena Mello e Cunha. *A expansão canavieira em Goiás e seus reflexos: exemplo de Santa Helena de Goiás (tratamento gráfico da informação)*. 1987. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1987.

SILVA, Luiz Sérgio Duarte. *Relação cidade-campo*. Fronteira, Goiânia: UFG, 2000.

SINDICATO DA INDÚSTRIA DE FABRICAÇÃO DE ETANOL DO ESTADO DE GOIÁS (SIFAEG). *Cana-de-açúcar*. Disponível em: <http://www.sifaeg.com.br/cana-de-acucar/>. Acesso em: jul. 2019.



16.

## **De Cerrado-mercadoria ao Cerrado-*habitat*: o território camponês em Nioaque-MS**

Ivan de Sousa Soares

Mas o camponês é, a um só tempo, um agente econômico e o cabeça de uma família. Sua propriedade tanto é uma unidade econômica como um lar (WOLF, 1970).

O trabalho tratou de problematizar o debate acerca da especificidade da apropriação social da natureza por meio das diferentes práticas de agricultura camponesa. Para tanto, buscou-se enveredar pelo debate acerca da produção do espaço agrário sul-matogrossense, de modo a dar visibilidade às lutas de classes travadas no seio do latifúndio moderno, o que, em grande medida, demonstra também o antagonismo de formas de apropriação da natureza, destarte por tratar-se de dois modelos agrícolas distintos de metabolismo com a natureza e de representações e sentidos do ecossistema cerrado.

Como plano de fundo desse processo de territorialização do capital, mediado pela constante presença da conflitualidade, no Brasil, de um modo geral, a propriedade/posse da terra historicamente sustenta importantes precedentes para o açambarcamento do poder, bem como da possibilidade de acumulação/concentração desse importante equivalente de capital. A partir desse quadro, pode-se apreender com maior expressão a posição do Mato Grosso do Sul diante do processo de fusão

da relação terra-poder no pacto de classes burguesia-grandes proprietários de terras, o que coloca o citado estado na atualidade como um dos mais concentrados do país.

Cabe destacar, acerca dessa concentração fundiária característica em Mato Grosso do Sul e no Brasil, que tal situação não pode ser definida como um processo estritamente resultante da modernização do campo experimentada pelo espaço agrário brasileiro a partir dos pressupostos da expansão do agronegócio por meio da Revolução Verde, uma vez que somente uma parte do país modernizou-se, demonstrando que, mesmo as propriedades improdutivas, com baixo investimento de capital, possuem potencial de auferir renda absoluta de toda a sociedade.

A referida acumulação e/ou concentração implica diferentes formas de apropriação da natureza e impactos no plano ecológico, de modo a notabilizar a problemática ambiental contemporânea do agronegócio e do modelo agrário-agrícola em questão.

Na contramão desse processo, a luta pela (re) criação camponesa em Mato Grosso do Sul, sobretudo na porção Oeste desse estado apresenta-se como legítimos “espaços de esperança” para homens e mulheres, na promoção e/ou constituição de outros olhares e representações do bioma cerrado, sobretudo com enfoque na reprodução da vida, de *saberes e sabores* em Nioaque.

Para tanto, realizou-se uma ampla pesquisa em 2012, a qual abrangeu os seguintes assentamentos, a saber:

**Tabela 1** – Assentamentos pesquisados em Nioaque/MS

Assentamentos	Total de famílias	Famílias entrevistadas	Área (ha)
Andalucia	166	50	4.815,1088
Areias	63	19	1.601,3085
Boa Esperança	126	38	3.945,5065
Palmeira	112	34	4.172,7154

Fonte: INCRA, 2011.

### **Algumas notas inacabadas sobre o campesinato**

O debate sobre o campesinato enquanto classe insere-se de forma inquietante historicamente em diferentes literaturas de ciências humanas, haja vista a incompreensão de sua especificidade, seja nas leituras encontradas nos diferentes autores do marxismo seja ainda no pensamento clássico liberal. Diante dessas diferentes incompreensões, Shanin (1983) entende o campesinato enquanto *La clase incomoda* dentro do modo de produção capitalista, uma vez que não estaria limitada/compreendida na lógica das duas classes fundamentais do capitalismo, a saber: proletariado-burguesia, muito embora protagonize também uma relação de exploração no conflito capital-trabalho, dessa forma fazendo-se com mediação da subordinação e sujeição da renda camponesa.

Com essa mesma preocupação, um olhar acerca das diferentes formas de apropriação da natureza pelos camponeses, embutidas nas conflitualidades/territorialidades, parece apontar para a real necessidade do aporte acerca das especificidades ecológicas dessas populações, ao passo que se problematiza sobre a crise do modelo agrícola inaugurado pela Revolução Verde e contestado pelas diferentes correntes da agroecologia.

No mesmo viés, os debates oriundos da problemática ambiental contemporânea, como segurança/soberania alimentar e função social da terra, têm sugerido uma importante discussão sobre o papel do

campesinato como classe e/ou modo de vida capaz de uma apropriação social singular da natureza, ensejando uma agricultura sustentável nos diferentes aspectos de reprodução de vida camponesa, o que se coloca como importante enfrentamento político diante das grandes corporações de insumos agrícolas, bem como dos impérios alimentares (PLOEG, 2008).

Buscando avançar no debate ambiental contemporâneo, Porto-Gonçalves (2004) aponta que o problema da fome e, portanto, da segurança e soberania alimentar, estão na ordem do debate sobre os atuais desafios ambientais, sobretudo porque há uma ordem geopolítica implicada no debate da produção alimentar, no controle das variedades agroalimentares e na racionalidade técnica-informacional monopolizada pelos grandes grupos do capital, o que gera diferentes conflitos mais corporificados na escala local.

Dessa forma, ficam inscritos os diferentes conflitos de territorialidades, por meio das diversas matrizes de saberes/racionalidades, como mecanismo de resistência perante os desígnios do capital, processo que contribui para avançar na leitura sobre a especificidade camponesa em seus metabolismos com a natureza.

A partir das ciências humanas e sociais despenderam-se muitos esforços no sentido de compreender a coreografia do campesinato e a lógica de funcionamento da unidade econômica camponesa. Tudo isso na mesma proporção das inquietudes e polêmicas que cercam o referido conceito.

Considerando que os diferentes conceitos estão imersos em diferentes relações tempo-espço, bem como em áreas das ciências humanas, o conceito de campesinato emerge com diferentes ramos das ciências, com as suas diferentes “lentes de leitura”, as quais, em muitos momentos, aproximam-se, pela necessidade de uma análise integral que procure a compreensão da forma-conteúdo do sujeito camponês (como estrutura social, como uma economia, ou com enfoque cultural), por vários caminhos de leituras acerca das práticas desse modo de vida e/ou classe incômoda. Isso faz com que tais estudos emergjam complexos, como bem retrataram Welch *et al* (2009).

O campesinato, uma categoria esquecida, espúria, em processo de diferenciação social, em direção a uma das duas classes polares do capitalismo, era o símbolo do atraso, da fragilidade política e da dependência; acrescia-se a essas fragilidades a noção da ineficiência econômica, técnica, resultante do seu tradicionalismo a aversão ao risco (p. 23).

Conquanto a densidade de estudos camponeses, também há abordagens, ora fomentadas pela teoria neoclássica da economia, ora de contribuições oriundas de orientação marxista, que de fato transportaram conceitos e categorias por vezes de forma equivocada para a interpretação dessa organização econômica familiar. Essas variações epistemológicas, por direcionarem o debate pela via economicista ou pela última concepção, que tendia a não considerar essa classe como constituinte da estrutura social e/ou até mesmo enxergá-la como residual/efêmera, decretaram sua validade/legitimidade histórica, mormente no decorrer do desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo.

Se o debate referente à exploração/subordinação camponesa pelo capitalismo tem se demonstrado como caminho interessante na leitura sobre a resiliência enquanto classe, em contrapartida, outro grau de análise bastante interessante é a forma de apropriação da natureza de determinados grupos sociais. Esse formato pode ser analisado a partir dos protagonismos na questão ambiental contemporânea, pois nunca, em momento algum da história, teve-se um debate tão amplo, tamanha a variedade de matrizes discursivas sobre a temática.

Nesse caminho, algumas considerações precisam ser fomentadas a partir da desconstrução do pensamento, sobretudo daquele assentado nos pilares das atomizações do pensamento ocidental, mormente orientados no antagonismo homem x natureza; entretanto, entendendo que essa última caracteriza-se como produto de outras dissociações socialmente construídas a partir do olhar eurocêntrico, convencionando-se os tantos reducionismos/esvaziamento do mundo.

Nesse enveredar, cabe notar que, mesmo naqueles campos de conhecimentos, caracterizados pelo pensamento crítico, sobretudo nas ciências humanas/sociais, há uma tendência de negação da dimensão

dos processos naturais ligados aos ecossistemas, o que, em última instância, negligencia acerca das formas de *ser, existir e pertencer* de certos grupos humanos em determinada relação tempo-espaço com/na natureza. No outro extremo, com as ciências naturais, quando não se negam essas relações, reduz-se o homem ao *antrópico*, noção muito cara à história presente, uma vez que se negligencia a dimensão do conflito das lutas de classes e/ou relações de poder assimétricas, condições estruturantes do modo capitalista de produção.

A instituição das ciências modernas, com os seus vários compartimentos e fronteiras epistemológicas, inaugura também formas universalistas de pensar o mundo e concebê-lo (TOLEDO, 1992). Nesse sentido, com o campo da produção de conhecimento a serviço do capital, opera-se uma legítima uniformização do conhecimento, negando uma vasta ecologia de saberes que constituem o cotidiano das populações originárias e camponesas.

Segundo Toledo (1992), apesar de importantes estudiosos de a questão camponesa avançar ao redescobrirem as contribuições seminais de Chayanov, centrando-se na racionalidade econômica dessa unidade, ou seja, calcados na análise do equilíbrio trabalho-consumo, fizeram-no, ainda assim, de forma incipiente ao negligenciar a relação intrínseca com recursos físicos, tão fundamentais no estabelecimento dessa classe com o espaço, no transformar cotidiano de sua natureza externa.

La manera cómo los campesinos producen bienes es un tema de considerable interés para los economistas y otros científicos sociales, particularmente después del redescubrimiento de los trabajos seminales de Chayanov. Estos estudios, sin embargo, examinan los fenómenos aislados de su contexto medio ambiental. En esta estrecha visión los factores naturales son simplemente eliminados de los análisis o son tomados como constantes, usualmente llamados materias primas, de tal manera que la producción campesina se convierte en un proceso realizado en un vacío ecológico, una consecuencia obvia de la división en compartimentos estancos de la moderna ciencia (TOLEDO, 1992. p. 200).

Um momento emblemático dessa confluência de questões socioambientais, o qual se confirma como grande marco que catalisou o debate entre vários intelectuais, sem dúvidas foi o processo de luta empreen-

didada pelo movimento dos seringueiros, com maior magnitude na década de 1980. O enveredar desses sujeitos da história apontou para a necessidade epistêmica de maior ênfase na mirada acerca da inerência das esferas social-naturais. Por conseguinte, mais do que uma luta pelos direitos enquanto explorados pelo capital, configura-se como uma luta epistêmica pelo ato *reexistir* com as suas cosmovisões e matrizes de racionalidade (PORTO-GONÇALVES, 2006).

Na agricultura, essa imbricação entre a problemática social e ambiental advém com maior relevo da Revolução Verde, pois essa mudança na base da agricultura não só significou de modo geral o acirramento conflituoso da questão agrária brasileira, como também trouxe consigo a problemática da degradação ambiental nos espaços agrários mundiais. Porto-Gonçalves (2006) elucida que ao passo das mudanças nas relações de poder, porque mais do que um “saber” sequer universal e deslocalizado, a técnica e o conhecimento atualizados pela ciência moderna carregam todas as premissas de uma narrativa originada dos países centrais, destarte oriundas de localizações epistêmicas e retóricas específicas.

Uma abordagem altamente inovadora, a qual chama a atenção para a importância do encontro das distintas racionalidades para o que hoje se designa como agroecologia, foi fomentada pelos teóricos de Andaluzia, na Espanha. O teórico Eduardo Sevilla-Guzmán é um grande expoente dessa corrente da sociologia do campesinato.

O debate proposto pelo referido autor pode ser muito profícuo para Geografia, uma vez que põe em evidência as distintas formas de apropriação da natureza por partes dos camponeses. Como esclarece Porto-Gonçalves (2006), esse debate apresenta diferentes maneiras de GEO-grafar a terra e/ou de constituírem-se territórios, distintas daquelas características da agricultura capitalista, seja pelas relações materiais nas formas de apropriação e uso da terra, seja por meio de construção de sistemas de signos antagônicos ao modo convencional da lógica capitalista do fazer agrícola.

Sevilla-Guzmán (1990) procura revisitar alguns elementos dos clássicos da questão agrária, entre os quais se destaca, com maior impor-

tância por sua obra, os escritos de Alexander Chayanov, principalmente quando se analisa a chamada Escola de Agronomia Social.

[...] para Chayanov, la introducción extensiva de la racionalidad en los procesos espontáneos constituye la esencia de la obra de la agronomía social. De lo que se trata es de conseguir superar a ruptura que se há producido entre pueblo e intelligencia, ruptura que procede de la disociación entre forma costumbrista de la acción social y forma del procedimiento científico. Chayanov no niega la ciencia y la técnica, sus descubrimientos y innovaciones, pero reconoce el saber campesino e intenta articular éste com aquélla (SEVILLA GUZMÁN, 1990, p. 231).

Verifica-se que o pensamento de Chayanov é muito rico e atual para o debate do entrecruzamento de conhecimentos/saberes, uma vez que, entre o final do século XIX e início do século XX, o autor já chamava a atenção para o quão importante era reconhecer outras bases sócio-eco-culturais e suas formas de metabolismo sociais empreendidas no grafar cotidiano da terra. Dessa forma, o autor admite a existência de outras cosmovisões camponesas na Rússia. Grande exemplo desse reconhecimento era a utilização de um calendário agrícola próprio de cada região, respeitando às especificidades de cada local da Rússia, nação caracterizada pela grande extensão territorial e diversidade étnico-cultural.

Outro estudo com preocupação na leitura dessa forma-conteúdo do campesinato em sua relação com a natureza foi realizado por Wootmann (2009). No referido *constructo*, a autora procura relacionar a lógica simbólica da roça camponesa com a questão posta das formas e sistemas próprios de cultivo. Nesse sentido, pontua que a lógica expressa por meio das cosmovisões dos camponeses entrevistados em pesquisa no sertão sergipano está baseada na tríade *Deus, homem e terra*, elucidando para o fato da existência de uma percepção moral da relação terra-homem por parte dos camponeses.

A terra agradecida retribui o trabalho do homem com uma colheita abundante. Quando ela “recebe a vitamina dada pelo homem e chuva de Deus, ela fica alegre e agradece, dando muito alimento e trazendo fartura. Mas, se a terra trabalha, tal como o homem, ela fica “cansada”, e é preciso

respeitar seu tempo de “descanso” (pousio), para que possa renovar suas forças (WOORTMANN, 2009, p. 120).

A exposição de Woortmann (2009) apresenta-se muito reveladora, pois denota uma lógica muito própria de formas de apropriação dos recursos naturais pelos camponeses. Longe de uma visão essencialista, a autora esclarece no descrito trabalho que os camponeses não estão fechados à adoção de mecanismos externos como sementes, fazendo do sítio um autêntico laboratório para a experiência do fazer humano. Ao realizar essa leitura, pode-se apreender também o espaço da subjetividade, o campo do vivido contido nos metabolismos com a natureza.

Outra relação vital exposta por Woortmann (2009) diz respeito à indissociação dos vários elementos do mundo, pois, diferentemente da tradição ocidental, as cosmovisões descritas relacionam o material-simbólico, Deus (divino)-homem, homem-natureza em uma concepção, segundo a autora, *etno-ecológica-holista*. Outra relação que merece ser destacada é o fato desses camponeses entenderem o agroecossistema como um “corpo”, o que demonstra uma valorização da natureza externa como extensão de suas próprias vidas e condição material para sua própria recriação enquanto membros daquele espaço de pertencimento.

Outra substancial contribuição, a qual sugere um interessante *insight*, pode ser encontrada no debate fomentado por Mazzeto Silva (2008), quando procura entender as tensões de territorialidades no cerrado brasileiro. O autor faz a distinção entre *lugar-habitat* e *lugar-mercadoria*, ou ainda, especificamente no planalto central do Brasil, com os conceitos de *cerrado-habitat* em contraponto ao *cerrado-mercadoria*. Partindo do pensamento de Leff, Mazzeto Silva (2008) avança no sentido de pensar o *habitat* para além do suporte físico e da trama ecológica, nos quais se constitui referência de simbolizações e significações que configuram identidades culturais e estilos étnicos plurais.

Podemos acrescentar que o *habitat* é o lugar de criar hábitos, de manifestação permanente das territorialidades que conferem uso e sentido ao território – a experiência total do espaço. O habitat pressupõe a ideia de lugar de viver, vínculo e pertencimento territorial, se opondo e se confrontando ao sentido do território-mercadoria. O habitat pressupõe conexão

com o ecossistema, ao contrário da separação moderna entre humano/natureza (SILVA, 2008, p. 98-99).

A partir da exposição de Silva (2008), notoriamente, o debate chama a atenção para a incumbência da Geografia de problematizar, enquanto ciência, o debate no sentido pensar não só em uma questão agrária *stricto sensus*, mas também agregar o agrícola (ambiental) como binômio inseparável para o caso brasileiro. Tais pressupostos ficam evidenciados nos escritos de Prado Júnior (1979), quem aponta a rotatividade das *plantations* para novas terras e o abandono das antigas áreas já exauridas, evidenciando o caráter de uso da grande propriedade no Brasil, tanto seu caráter concentrador (agrário) como degradante (agrícola-ambiental). A forma de uso e manejo do solo no latifúndio, portanto, apresenta-se como sintomática desde o processo de colonização. Cabe destacar que essa via de rotação de uso da terra, contraditoriamente, constituía-se como uma das poucas possibilidades da brecha camponesa nas terras já degradadas.

Acredita-se que o binômio agrário-ambiental da questão brasileira pode ser fundamental para o debate geográfico contemporâneo, sobretudo pela leitura das tensões de territorialidades do cerrado. Por conseguinte, a chamada Revolução Verde, de meados do século XX, vem legitimar e fortalecer o binômio estruturante e característico da questão agrária brasileira. Destarte, muda-se a forma, entretanto a estrutura (SANTOS, 1996) continua no espaço agrário como principal característica da questão agrário-agrícola brasileira.

No debate proposto por Silva (2008), torna-se possível pensar o território em uma condição integradora (HAESBAERT, 2006), uma vez que o *lugar-habitat* ou *Cerrado-Habitat* possibilita uma leitura multidimensional do processo. Esse entendimento vai desde a definição do que seja território recurso (RAFFESTIN, 1993) ao território na perspectiva imaterial dos signos, de representações e de questões identitárias, em uma relação nunca divorciada entre o material-imaterial.

Pensando no território a partir do viés de uma condição integradora, Porto-Gonçalves (2006) dialoga, por meio de suas GEO-grafias, com a importância da diferenciação dos distintos regimes de uso da natureza e a

multidimensionalidade estruturante do território. O autor salienta que se torna necessário um enfrentamento no sentido daquilo que procura diferenciar entre agri-CULTURA e agroNEGÓCIO, pois configura-se mais do que uma análise de etimologias das palavras. Essa problematização pode fortalecer o debate no rumo de pensar como a natureza vem sendo externalizada do homem, mormente por intermédio dos discursos e práticas da ciência. As etimologias podem trazer à tona, no caso da agri-CULTURA, a inseparabilidade do binômio cultura-natureza, como esclarece Leff (2009) sob a luz de uma ecologia política.

Em outro trabalho, Silva (2007), com propósito mais específico de ressignificar o conceito de campesinato, traz a reflexão no sentido de construir a análise sob um aspecto mais amplo da forma-conteúdo desse modo de vida e classe social. Por meio do diálogo com o conceito de terra de trabalho de Martins (1991), procura avançar no sentido de esclarecer que, mais do que local do trabalho, a terra do campesinato configura-se como o local de viver, de criar *habitus* e relações de pertencimento.

O autor supracitado não nega todas outras leituras já realizadas acerca do campesinato; entretanto, diante do paradigma dominante da modernização do campo, da reconfiguração do latifúndio e do desafio ambiental contemporâneo, julga como fundamental a ressignificação do conceito-síntese colocado, elucidando seu papel político diante da atual crise ecológica. Como aponta Porto-Gonçalves (2005), o debate ambiental contemporâneo requer um enfrentamento tanto no sentido epistemológico, quanto político das lutas de classes e das formas assimétricas de uso dos recursos naturais, como vem ocorrendo com os recursos hídricos em seu recente papel na acumulação ampliada do capital.

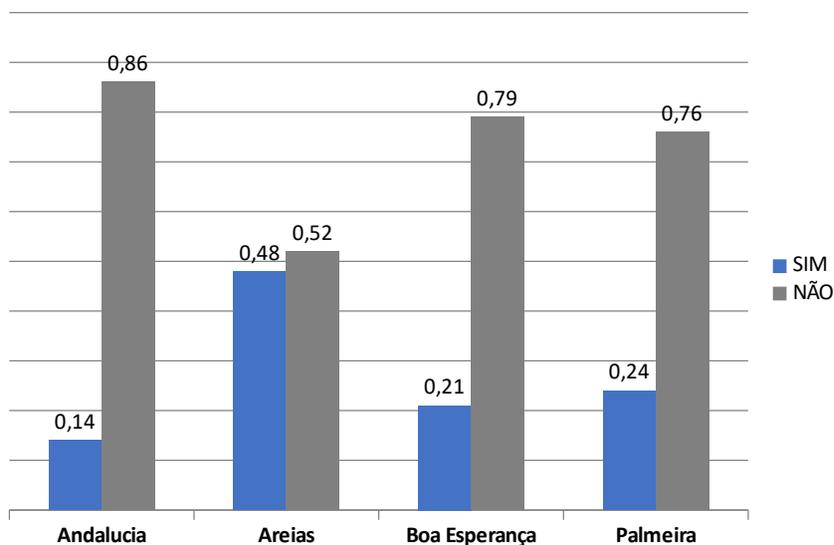
## **Mato Grosso do Sul, Nioaque e o território camponês**

Diante do aporte teórico-metodológico estabelecido acerca da relação sociedade-natureza e desse processo no campesinato, cabe destacar algumas questões inerentes aos grupos analisados, à medida que esse exercício contribui para a validação do debate e hipóteses elencados sobre o caráter da produção camponesa, bem como sobre sua especificidade com a terra.

Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2016), o estado de Mato Grosso do Sul, no ano de 2014, possuía uma área total de 886,3 mil hectares de eucalipto/pinus, um grande indicativo da territorialização do capital no estado, marcadamente concentrado no leste do estado como formação do setor fabril de celulose-papel. No revés dessa territorialização do capital, a luta camponesa vem ganhando destaque no processo de construção/constituição do *Cerrado Habitat* e/ou Terra de Trabalho, como antagonismo ao modelo agrário-agrícola dos *agro (hidro) negócios* da região, de modo a transpor a leitura somente social da terra para um debate mais amplo de “função sócio ecológica da terra”, questionando os impactos do monocultivo do eucalipto e de tantas outras atividades agro econômicas sustentadas pelo modelo de larga escala.

Esse processo de oposição é feito também em outro plano, haja vista que o debate sobre populações do cerrado e/ou diferentes formas camponesas conduz a discussão para pensar no papel dos saberes autóctones, sobretudo daqueles que os camponeses possuem sobre a terra, de modo que os favoreça na composição de suas agriculturas.

Torna-se fundamental elencar que, historicamente, as várias agriculturas praticadas por uma gama de populações fundamentam-se na diversidade *agro-alimentar*, assim estabelecendo formas plurais, diversas e diretas de relação com a natureza. Outro traço fundamental para a leitura desses grupos denota-se a partir do binômio material-imaterial do território, pois, para além do cerrado como grande celeiro da produção de *commodities*, para esses camponeses, o seu(s) cerrado(s) é (são) constituídos pela terra que produz o alimento, pelo sentimento de pertencimento ao cerrado e pela festa, ou seja, ao lado dos próprios aspectos objetivos de reprodução da vida, existe uma multiplicidade de representações e subjetividades.

**Gráfico 1** – Informações obtidas acerca de sistemas agroecológicos

Fonte: Pesquisa de Campo, 2011.

Dentro desse conjunto cognitivo da apropriação social da natureza pelos camponeses, pode-se apreender que, embora grande parte destes desconheça a nomenclatura “agroecologia” em termos conceituais e/ou o que seriam as práticas agroecológicas conforme demonstrado no gráfico 01, vale sublinhar que, em seus cotidianos, utiliza-se de práticas próximas às tantas noções existentes sobre agroecologia. Esse fato aponta para uma matriz de racionalidade sem preocupação com a sistematização dos saberes, mas pautada no “saber-fazer” cotidiano.

As práticas descritas no dia a dia podem ser exemplificadas pela utilização de urina de vaca, rica em ureia  $(\text{NH}_2)_2\text{CO}$ , dissolvida em água para combate de pragas, sobretudo em hortaliças. Outra prática comum encontrada foi a de utilização de calda de fumo com a mesma função da urina nas hortas dos lotes dos assentamentos pesquisados.

Cabe destacar que a utilização de palha de bananeira é empregada com frequência como mecanismo de manutenção da matéria orgânica no solo e cadeiras tróficas, bem como da umidade nas cama-

das superficiais do solo. Outra situação encontrada com frequência foi a utilização de consórcio de cultivos, o que, conforme esclarece Altieri (2005), confere uma característica de um agroecossistema complexo, conforme figura 1:

**Figura 1** – Plantio consorciado do assentamento Palmeira



Fonte: Campo, 2011.

Embora haja essa singularidade, a qual se caracterizou como uma matriz de racionalidade camponesa na apropriação da natureza, o contrário dos maniqueísmos tão comuns de algumas correntes da agroecologia, não se pode negligenciar o fato de que esses sujeitos sociais não estão isentos da utilização de insumos externos em alguns períodos.

Torna-se fundamental elucidar essas contradições, à medida que os insumos externos contam ao seu favor uma matriz de pensamento agrônomo pautada na Revolução Verde, portanto de mercantilização e valoração de todo o processo produtivo, bem como a construção histórica do ideário da produtividade, o que emerge e influi no campo discursivo da técnica. Aprender essas contradições inerentes às formas de manejo dos agroecossistemas ensejadas pelos camponeses torna-se

central para que não se caia em um debate essencialista sobre essa relação sociedade-natureza e formas de metabolismos.

Na descrita situação contraditória, Woortmann (2009) assinala que os camponeses não estão livres do uso de sementes e/ou insumos industriais, embora tal situação ocorra por meio de um verdadeiro mosaico de sementes, situação que torna o roçado um verdadeiro laboratório de experiência no cruzamento de espécies industriais, com as chamadas sementes crioulas para obter os melhores resultados. Esse aperfeiçoamento vai desde os melhores grãos no caso do milho, aos aprimorados rendimentos na densidade da palha para o uso na dieta animal, bem como forma de enriquecimento da microbiologia do solo.

Outra relação que não deve ser negligenciada é o fato de que essa racionalidade camponesa quando da apropriação social da natureza não está divorciada do aspecto econômico, uma vez que, para defender-se das flutuações do mercado, essencialmente da subordinação de sua renda para as grandes empresas de insumos agrícolas e pacotes tecnológicos, as medidas de conservação/manutenção das chamadas sementes crioulas podem constituir-se como um mecanismo de preservação da agro-eco-diversidade, mas como um importante elemento de enfrentamento político cotidiano desses camponeses contra esses grupos hegemônicos.

Por meio desse ecologismo dos pobres, na melhor expressão de Alier (2011), permitiu-se historicamente a reprodução camponesa em toda sua heterogeneidade, bem como uma rica *agro-bio-diversidade*. No mesmo tocante, segundo dados coletados por meio de entrevista, grande parte dos camponeses participantes da pesquisa declarou não ter recebido informações sobre o sistema de agrofloresta. Como no aspecto relacionado às práticas agroecológicas, cabe salientar que, embora grande percentual dos camponeses não tenha recebido orientações técnicas acerca desse consórcio entre espécies nativas e exóticas, ao se mirar para a forma-conteúdo do lote camponês, torna-se possível apreender uma grande diversidade de espécies, como o cumbaru/ barú (*Dipteryx alata*), pequi (*Caryocar brasiliense*) entre outras nativas, com consórcio de espécies exóticas típicas da dieta alimentar cotidiana.

Essa configuração agroflorestal permite consorciar culturas temporárias como milho, feijão e mandioca, com espécies nativas do cerrado como o baru (*Dipteryx alata*), cajuzinho do cerrado (*Anacardium humile*) e o pequi (*Caryocar brasiliense*). A dita complementaridade dar-se-á na relação planta-solo, pois cada planta é responsável por suplementar o solo por meio da liberação de variados nutrientes, contribuindo para manutenção da fertilidade natural do solo e equilíbrio das cadeiras tróficas. Esse método vai a um sentido contrário ao-modelo largamente disseminado a partir da Revolução Verde, o qual necessita de um uso excessivo de fertilizantes e outro agroquímico para adequar o bioma cerrado às condições ecológicas dos monocultivos da agricultura capitalista como vem ocorrendo nas últimas décadas.

Outro indicativo da constituição do legítimo território camponês, ou aquilo que Silva (2007) classifica como território *habitat* ou Cerrado *habitat*, destaca que 90% dos entrevistados do assentamento Andalucia declararam utilizar espécies nativas e/ou exóticas como plantas medicinais. No mesmo patamar percentual, 94% dos entrevistados do assentamento Areia afirmaram valer-se dos mesmos artifícios para sanar problemas de saúde.

Nos assentamentos Boa Esperança e Palmeira, 92% e 94%, respectivamente, declararam realizar a utilização das plantas medicinais. Dentre as plantas utilizadas com o objetivo curativo, pode-se mencionar como mais comum a espécie *Stryphnodendron adstringens* (*Barbatimão*), a qual foi apontada pelos entrevistados como indicada para cura de processos inflamatórios, bem como para cicatrização de ferimentos. No mesmo sentido, um número expressivo de camponeses declarou utilizar a didaleira/didal (*Lafoensia pacari* St. HIL), sobretudo por suas propriedades anti-inflamatórias e analgésicas.

Outra variedade comum utilizada pelos camponeses é a casca do cumbaru (*Dipteryx alata*), a qual, segundo os entrevistados, possui propriedade medicinal para a cura de problemas estomacais, além do fato da amêndoa possuir grande valor nutricional. É com esse olhar, a partir dessas especificidades na apropriação social da natureza, que Silva (2007) elucida para o fato de que a abordagem do campesinato

sob esse prisma tem ganhado destaque, sobretudo pelo questionamento acerca da agricultura capitalista por meio dos debates fomentados pela *via campesina*, bem como os malefícios ambientais causados por esse modelo de agricultura, com alto emprego de insumos sintéticos industriais.

No intento de conferir as diferentes idiosincrasias dos modelos de agriculturas e suas multiplicidades de aportes, Toledo (1995) constrói um importante quadro demonstrativo do desafio ambiental contemporâneo e o papel das agriculturas.

**Quadro 1** – Características das agriculturas camponesas e modernas

ATRIBUTOS	CAMPONESA	MODERNA
<b>Energia: tipo usada na produção</b>	Interna: uso exclusivo de energia solar, natural (lenha).	Externa: predomina o uso de energia fóssil
<b>Escala da atividade produtiva</b>	Pequenas parcelas aéreas de produção	Medianas e grandes áreas de produção
<b>Objetivo: grau da unidade produtiva rural</b>	Alta autossuficiência; cumpre necessidades coletivas. Pouco uso de insumos externos.	Cumprer interesses individuais, sob-baixa ou nula autossuficiência. Alto uso de insumos externos.
<b>Força de trabalho: nível organizado</b>	Familiar, comunal	Assalariada, peão
<b>Diversidade: ecogeográfica, produtiva, biológica, genética</b>	Policultivo, com alta diversidade ecogeográfica, genética e produtiva.	Monocultivo com pouca diversidade por especialização e produção.

<b>Produtividade: ecológica ou energética</b>	Regular no tempo. Alta produtividade ecológica energética; baixa produtividade no trabalho.	Irregular no tempo, com alta produtividade laboral; baixa produtividade ecológica e energética.
<b>Desechos: alta ou baixa produção</b>	Produção sob uso de insumos orgânicos próprios.	Alta produção com insumos externos: agroquímicos
<b>Conhecimento: tipo empregado durante</b>	Local, tradicional, ágrafo, holístico, baseado em fatos e crenças de transmissão limitada e muito flexíveis.	Especializado a partir da ciência convencional baseada em objetivos, transmitidos por meio da escrita, de ampla difusão discursiva
<b>Cosmovisão: visão de mundo (natural e social) que prevalece como causa invisível ou ocultada racionalidade</b>	Ecocêntrica: a natureza é uma entidade viva e sacral. O natural se encarna em deidade com deve dialogar durante a apropriação	Caráter mercadológico: A natureza é um sistema separado da sociedade, cujas riquezas devem ser exploradas através da ciência e técnica.

Fonte: Autoral.

## Considerações finais

Para além da relação conflitiva/antagônica das formas de manejo da terra, o debate proposto buscou colocar em evidência dois modelos, os quais se inserem dentro da luta classes no interior do modo de produção capitalista. Nesse sentido, o território, em sua multinacionalidade, traz diferentes facetas desse processo conflitivo do campesinato; ou seja, do cotidiano dos povos cerradeiros e da agricultura capitalista com a sua lógica altamente destrutiva no bioma cerrado. Vale destacar que, no município de Nioaque, o quantitativo de assentados representa 70% do total populacional desse município, o que denota a importância da luta camponesa na região, constituindo legítimos espaços de esperança e/ou o *Cerrado-Habitat*.

O descrito debate também se coloca como fundamental no campo das representações/saberes, haja vista que essas populações cerradeiras detêm saberes e matrizes de racionalidade, os quais, gradativamente, vêm sendo descolocados e subalternizados.

Torna-se necessário o amplo reconhecimento dessas matrizes por parte dos núcleos de produção de conhecimento formal, pois esse processo pode contribuir para apreender os diferentes “Cerrados”, não só a acepção ecológica do bioma, mas como representação do vivido espacial pelas diferentes populações cerradeiras, as quais a agricultura capitalista do agronegócio no Centro-Oeste e o nefasto projeto do MATOPIBA teimam em calar.

## Referências

- ALIER. Joan Martínez. *O ecologismo dos pobres*. Tradução de Maurício Waldeman. São Paulo: Contexto, 2011.
- ALTIERI, Miguel. *A dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. Porto Alegre: UFRGS, 2005.
- HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006.
- MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e política no Brasil*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1981.
- MAZZETO SILVA, Carlos Eduardo. *Os cerrados e a sustentabilidade: territorialidades em tensão*. 2006. Tese (Doutorado em Ordenamento Territorial e Ambiental) – Programa de Pós-Graduação em Geografia – Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006.
- PLOEG. Jan Douwe Van Der Ploeg. *Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização*. Trad. de Rita Pereira. Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- PORTO-GONÇALVES. Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- PRADO JÚNIOR. *A questão agrária no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França; Revisão de Rosemarie Zenith de Oliveira. São Paulo: Ática, 1993.

SEVILLA-GUZMÁN, Eduardo. Redescubriendo a Chayanov: Hacia um neopopulismo ecológico. *Revista agricultura e sociedade*, n. 55. Madrid: 1990, 201-237.

SHANIN, Teodor. *La clase Incomoda: Sociologia política del campesinato en una sociedad en desarrollo (Rússia 1920-1925)*. Vértion Española de Fernando Andrada Tápia. Madri: Alianza Editorial, 1983.

TOLEDO, Victor. La Racionalidad ecológica de la producción campesina. In: SEVILLA GUZMÁN, Eduardo; GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel. (ed.). *Ecología, campesinado e historia*. Madrid: La Piqueta, 1995. p. 197-218.

WELCH, Clifford Andrew Cliff *et al.* (org.). Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história. São Paulo: UNESP, 2008.

WOLF. Eric. *Sociedades Camponesas*. Tradução de Oswaldo Cadeira da Silva; Revisão de Gilberto Velho. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1970.

WOORTMANN. Ellen. F. O saber camponês: práticas ecológicas tradicionais e inovações. In: GODOI, Emilia Pietrafesa de; MARIN, Rosa Acevedo (org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. São Paulo: UNESP, 2009, p. 119-130.

17.

## **Análise da rede urbana formada pelas cidades de Goiânia-Anápolis-Brasília com foco na colaboração da cidade de Anápolis**

Fernanda Antônia Fontes Mendonça

Évelyn Cristiane Moreira Soares

Simone Borges Camargo de Oliveira

Segundo Luz (2005), a ocupação mais representativa do território do Estado de Goiás se deu em meados do século XVIII, motivada pela existência de minas de ouro. Assim surgiram os primeiros núcleos urbanos. Entretanto, a descoberta destas minas gerou a apropriação das minas dos índios Goiazes. Em razão disto, Bartolomeu Bueno da Silva, mais conhecido como o Anhanguera, fundou em 1727 o Arraial de Sant'Anna, onde se situava a nação Goiá.

Quase uma década mais tarde, 1736, o arraial pertencente ainda à capitania de São Paulo foi elevado à condição de vila, recebendo o nome de Vila Boa de Goyaz. Em 1748 foi criada a capitania de Goiás. Desta forma deu-se a formação do Estado de Goiás. Porém, com o esgotamento das minas de ouro, a população de Vila Boa reduziu bastante e, suas atividades econômicas foram então dedicadas à agropecuária.

A história também mostra registros de que a cidade de Anápolis começou a se formar às margens do córrego das Antas, no século XIX. O primeiro registro de que se tem notícia trata-se, segundo Alves (2005), de apontamentos do naturalista francês Auguste Saint-Hilaire, que passou pela região em 1819 e pernitoiu na Fazenda das Antas, “que era

um engenho de açúcar do qual dependia um rancho muito limpo, no qual nos alojamos”.

A importância da Vila de Santana das Antas se confunde com a importância de Vila Boa na constituição do Estado de Goiás. A Vila de Santana das Antas surgiu como entreposto de tropeiros que iam em direção às lavras de ouro de Meia Ponte, hoje a cidade de Pirenópolis. Era uma região repleta de córregos, o que facilitava a movimentação dos tropeiros.

O povoado de Santana das Antas passou a ser em 1872 uma freguesia e, em 1887 passou à condição de vila. O “crescimento populacional, econômico e a incipiente urbanização, somadas a maior representatividade política da Vila de Santana das Antas, fez com que esta fosse elevada à condição de cidade pela lei nº 320, assinada em 31 de Julho de 1907” (CUNHA, 2012, p. 36-37), recebendo o nome de Anápolis.

De um pequeno arraial ao povoado, freguesia, vila e à cidade de Anápolis passaram-se mais de 80 anos. Anápolis estava posicionada no centro, em torno de núcleos urbanos: Meia Ponte (Pirenópolis), Corumbá, Jaraguá, Curralinho (Itaberaí), Vila Boa (Cidade de Goiás) – então capital da província de Goiás, Campinas (hoje, bairro de Goiânia) e Bonfim (Silvânia).

Em 1935 a chegada da ferrovia, “ícone da modernidade [...] trouxe profundas transformações à paisagem urbana” (MENDONÇA, 2014), e o intenso desenvolvimento vinculado a ela fizeram Anápolis se despontar como entreposto comercial, alavancando assim o crescimento populacional ainda mais, pois a cidade funcionava como “ponto de conexão comercial do estado”, formando um “novo centro econômico” em Goiás (CUNHA, 2012, p. 32).

Anápolis então passou a ter com uma população de 33.375 habitantes (CUNHA, 2012), além de, segundo Polonial (1995), a cidade apresentava a maior plantação de café do estado. “A chegada dos trilhos ensejava a possibilidade concreta de dinamizar ainda mais a economia local, notadamente a agricultura, o comércio e os serviços” (POLONIAL, 1995, p. 51).

A mudança da capital do Estado de Goiás já estava sendo cogitada há muito. Nos anos 30 e 40, esta mudança foi então orquestrada pelo interventor do Estado, Pedro Ludovico Teixeira, e nesta década foi construída a nova capital do Estado, a cidade de Goiânia. Porém, a criação de uma nova capital para o Estado de Goiás vem anular sobremaneira a importância e o crescimento populacional e econômico da cidade de Anápolis.

A cidade de Anápolis, local para onde toda a produção das mais diversas regiões de Goiás se convergia, a fim de serem encaminhadas pela rodovia até a estação de Roncador, tinha o papel também de receptora de diversas mercadorias vindas do sudeste para serem distribuídas para todo o estado.

Não obstante a criação de Goiânia, o então Presidente da República, Juscelino Kubitschek, em 1956, dá início à construção de Brasília, a capital federal. A transferência da capital brasileira para o centro-oeste alteraria ainda mais o papel da cidade Anápolis, em relação ao Estado de Goiás, já que Anápolis localiza-se a 157 km de Brasília, e apenas a 54 km de Goiânia, capital do Estado de Goiás.

Partindo do princípio de que a rede urbana engloba de “um conjunto funcionalmente articulado de centros urbanos e suas hinterlândias”, conforme preceitua Corrêa (2006, p. 7), este trabalho terá como objetivo principal a análise da formação da rede urbana do Estado de Goiás, entre os anos de 1930 até os dias de hoje, valendo-se das alterações do papel da cidade de Anápolis como a principal colaboradora das capitais situadas no centro-oeste goiano.

## **Rede urbana e a teoria das localidades centrais**

Segundo Corrêa (2006, p. 7), rede urbana é um “conjunto funcionalmente articulado de centros urbanos e suas hinterlândias [...]”. Esta rede é configurada por diversos elementos, funções, dimensões e hierarquização das cidades e suas relações de articulação entre si e entre regiões. A rede urbana é:

um reflexo, na realidade dos efeitos acumulados de diferentes agentes sociais, sobretudo as grandes corporações multinacionais e multilocalizadas que efetivamente, introduzem, tanto na cidade como no campo atividades que geram diferenciações entre os centros urbanos (CORRÊA, 2006, p. 27).

As complexas transformações nas interações espaciais das redes urbanas são resultantes das inovações tecnológicas geradas no âmbito da teia de intercasualidades que foi a Revolução Industrial. Intensificaram-se e ampliaram-se as interações espaciais que, adicionalmente, tornaram-se mais rápidas e mais complexas. Romperam-se as amarras de horizontes espaciais limitados e fortemente fechados, submetidos a uma economia preponderantemente autárquica. Estabeleceu-se uma crescente divisão territorial do trabalho que levou a uma necessária articulação entre áreas e cidades através de uma rede urbana cada vez mais importante e fortemente articulada (CORRÊA, 1997).

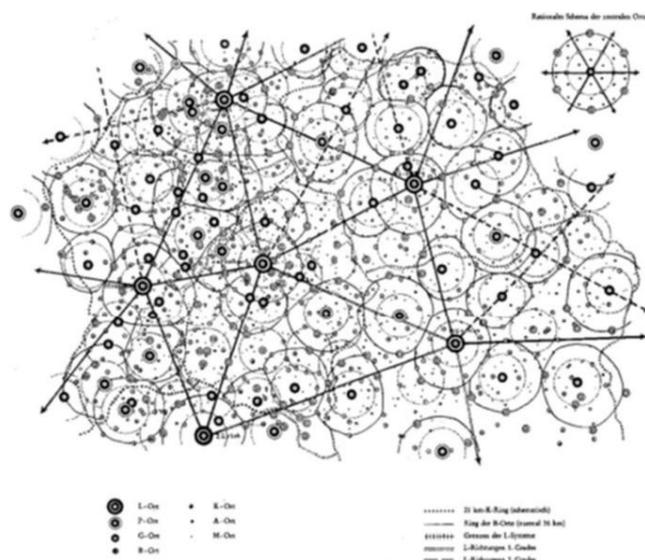
São os estudos de Christaller que marcam, a partir das décadas de 1920 e 1930, o surgimento do interesse dos geógrafos pelo problema da hierarquia urbana. É a partir do modelo clássico de Walter Christaller e sua “teoria de lugares centrais”, publicado em 1933, de natureza essencialmente econômica, que se obteve uma orientação importante para o estudo de redes urbanas.

Essa teoria propõe uma hierarquia entre cidades, abordando espacialmente a relação capital-interior. As localizações são geradas e otimizadas através da racionalidade dos agentes sociais envolvidos no processo de produção, deslocamento e consumo no sentido de se minimizar os custos e o tempo de um bem ou serviço. “[...] a rede christalleriana pode desempenhar a função de viabilizar a distribuição de bens e serviços, atendendo a demandas sociais” (CORRÊA, 1997, p. 311). Para estruturar variações das redes urbanas, um referencial significativo foi o padrão encontrado por Christaller (1933), que pode ser identificado na figura 1.

O modelo de rede christalleriana é referencial de uma situação ideal, pois oferece as condições para estruturação, articulação, interação e hierarquização da rede urbana. Na contemporaneidade, quando as distâncias são encurtadas pelos transportes, telecomunicações e no

ciberespaço em redes, o espaço geográfico passa também a ser virtual e as relações decorrentes dessa mudança de tempo e espaço, consequentemente de fluxo de capital, submetem as redes urbanas e suas centralidades a novos desafios que demandam reestruturações constantes em suas hierarquias e função.

**Figura 1** – Esquema proposto por Christaller em 1933



Fonte: Christaller (1996).

## Rede urbana e sua formação no Brasil

O espaço urbano e suas redes têm sua complexidade fundada no conjunto da formação histórica, econômica, política, social, cultural e geográfica. A formação da rede urbana brasileira remonta à divisão geográfica dos primeiros aglomerados urbanos do século XVI ao primeiro quartel do século XIX. As feitorias do litoral brasileiro no século XVI são os núcleos originários das cidades, de caráter militar e posse da terra. Foi a partir do regime de Capitânicas Hereditárias no século XVI que teve início o processo de urbanização do país com a

fundação de cidades marítimas, distribuídas pela costa, cujo objetivo era a defesa do território.

O século XIX marca o fim do processo colonial de urbanização e o surgimento de significativas mudanças da rede urbana do Brasil. Um novo modelo de ocupação espacial tem início neste período ao mesmo tempo em que se intensifica o fenômeno urbano.

Depois, o século XX, herdeiro da diversidade histórica espacial e das interações espaciais, passa a uma nova etapa influenciada pelo crescimento industrial, intensificação do comércio internacional, diferentes fluxos de mercadoria, capital e consumo. A pequena complexidade funcional dos centros urbanos é substituída até o final do século XX por relações hierárquicas mais diversificadas e globalizadas.

A rede urbana amplia sua dimensão espacial à medida que o país se coloca no processo de globalização e efetiva a integração nacional. Criam-se novos núcleos urbanos em áreas de fronteira e incrementam-se a complexidade funcional dos centros urbanos e a progressiva articulação entre estes centros. As diferenças regionais e locais, assim como as diferenças dos grandes centros metropolitanos e das pequenas e médias cidades, constituem-se o entendimento das interações da rede urbana brasileira que impactam as relações sociais e territoriais urbanas (CORRÊA, 2001).

## **A gênese da rede goiana**

Os primeiros arraiais e núcleos urbanos no território goiano formaram-se pelo caminho do ouro. Foi da atividade de mineração que ocorreu o fluxo migratório dando início à ocupação espacial definitiva do território. O marco foi a bandeira de Bartolomeu Bueno, em 1726, estabelecida às margens do Rio Vermelho (COELHO, 1997, p. 72).

O garimpo do ouro não perdurou muito tempo, não só pelas duras formas de arrecadação portuguesa, mas também pelas precárias técnicas de mineração e as dificuldades de acesso ao território habitado por indígenas que resistiam à colonização. Segundo Palacín (1994), a partir

da segunda metade do século XVIII assiste-se à decadência da mineração como base econômica do território goiano.

No final do século XIX, a Proclamação da República colocou em debate a mudança da transferência da capital. No século XX, com as mudanças econômicas e sociais mundiais, o Brasil passou na década de trinta, por um conjunto de grandes transformações. É neste contexto que nasce o projeto de transferência da antiga capital do Estado de Goiás, cidade de Goiás para Goiânia, o que concretizava os ideais políticos de Getúlio Vargas de modernização, interiorização e nacionalização do país com uma conotação desenvolvimentista.

A chegada da modernidade, expressa na construção de Goiânia para ser a nova capital do Estado e na expansão da ferrovia até Anápolis. A ferrovia dinamizou o comércio local e possibilitou a entrada de imigrantes que ajudaram povoar o interior do Estado (LUZ, 2005).

A modificação da organização espacial das redes urbanas em Goiás ocorre, sobretudo, pela construção da Estrada de Ferro de Goiás. No período de sua construção, entre 1910 e início dos anos 50, surgem novos assentamentos e a economia se desenvolve. À medida que as ferrovias se estendem pelo interior do país, novas áreas são integradas à economia de mercado, a modificação da organização espacial se intensifica e novas relações urbanas e novas centralidades se estabelecem.

## **A rede urbana goiana e sua região de influência**

Goiânia, até a década de 70, segundo dados do IBGE (2010), apresentava uma economia baseada no setor primário, devido principalmente, à influência agropecuária de seu estado. Não apenas o setor agropecuário, mas a capital goiana destaca-se, hoje, também, pela produção no setor secundário que se concentra na indústria de alimentos, laticínios e frigoríficos. Neste contexto, é importante ressaltar as indústrias farmacêuticas presentes na cidade de Anápolis, que contribuem diretamente com o setor econômico no estado.

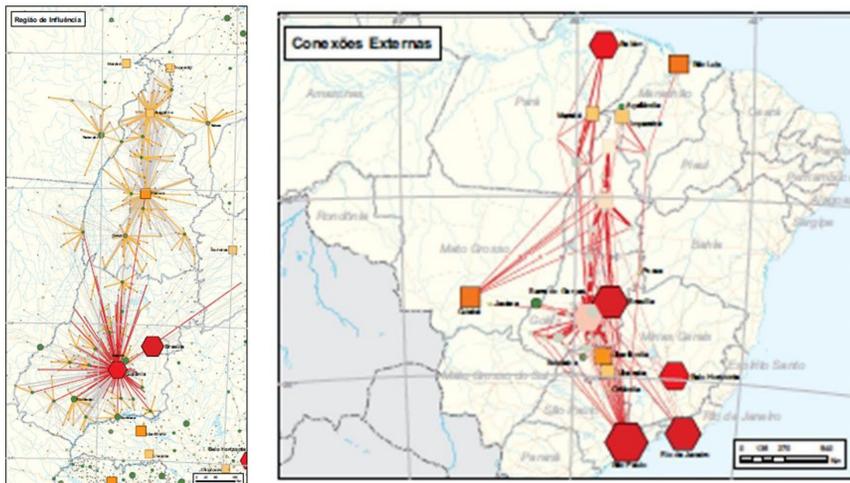
Nos últimos 40 anos, a hierarquia dos centros brasileiros se alterou. Em Goiás, palco de várias mudanças como a construção da capital

federal – Brasília, a divisão do Estado de Goiás e consequente criação do Estado do Tocantins não foi diferente, ocasionando a reestruturação da rede de Goiânia.

Palmas, além de assumir a função de capital desse novo Estado, ainda demonstra forte centralidade, embora se mantenha na região de influência de Goiânia. Brasília, após a consagração, ascende como Centro Regional B, depois Centro Nacional, posteriormente como Metrópole Nacional.

Mesmo com as grandes transformações ocorridas na Região Centro-Oeste, tanto no fracionamento quanto na alteração das articulações das redes, Goiânia é considerada como um dos maiores centros financeiros do Brasil e atualmente possui, segundo o IBGE, uma economia predominante do setor terciário (saúde, atividades imobiliárias, atacadistas, varejistas). Atualmente, em sua rede urbana concentram-se 3,5% da população e 2,8% do PIB nacional; Goiânia reúne 30,2% da população, e 29,7% do PIB da rede; abrange os Estados de Goiás e Tocantins, tendo ainda alguma penetração no Pará, Maranhão, Piauí e Mato Grosso (ver figura 2).

**Figura 2** – Goiânia, Metrópole 1C – Rede de Influência



Fonte: Regic 2007– IBGE (p. 97).

## **A mudança do papel da cidade de Anápolis**

Anápolis, localizada no centro do estado de Goiás e do Brasil, é notoriamente uma cidade média, tanto pelo ritmo de crescimento demográfico, quanto o econômico, que chamam atenção no estado. É reconhecida pelo seu papel significativo e pelas vantagens apresentadas no que tange à sua localização estratégica, infraestrutura industrial e competitividade na atração de investimentos e geração de riquezas, redesenhando o seu papel enquanto colaboradora e articuladora entre as capitais que se instalaram em suas proximidades.

Estudos e dados do IBGE demonstram que a cidade tem se destacado nos últimos anos, enquanto polo de atração de imigrantes, por conta da oferta crescente de oportunidades de empregos em certos segmentos de comércio e indústria, interferindo consequentemente nas condições demandadas de qualidade de vida no município.

A cidade foi palco de grandes transições ocorridas na rede de influência de Goiânia e, posteriormente, também de Brasília. Para que se possa entender esse processo, faz-se necessário ressaltar os marcos do desenvolvimento econômico e urbano na história desta cidade. Moraes (2011) e Cunha (2012) destacam dentre eles:

- a) Inauguração da Estrada de Ferro Goiás na primeira metade do século XX;
- b) Em 1933, construção da cidade de Goiânia;
- c) Nas décadas de 50 e 60, construção da Capital Federal Brasília;
- d) Serviço bancário – em 1949, cinco agências de bancos funcionavam na cidade, dos quais dois foram formados com capital anapolino – o Banco Comercial do Estado de Goiás S /A e o Banco Imobiliário do Oeste Brasileiro S /A;
- e) Em meados da década de 1970, implantação do Distrito Agroindustrial (DAIA) e implantação do Polo Farmoquímico. Hoje, este polo representa uma das maiores concentrações de

laboratórios para a produção de medicamentos genéricos do País, cujas empresas são dotadas de tecnologia de ponta.

- f) Existência de um ramal da ferrovia Centro – Atlântica, que segundo o Ministério dos Transportes do Governo Federal (2007) possui 685 km de malha em Goiás e permite conexões com os principais portos do país;
- g) Marco zero da ferrovia Norte-Sul, que demandará ligações com o porto de Itaqui, no Maranhão, bem como a pontos estratégicos das regiões Norte e Nordeste do Brasil;
- h) Servida por duas das principais rodovias do país: BR 153 – Belém-Brasília, que passa pela cidade, principal ligação do Norte com o Sul/Sudeste do Brasil e a BR 060, que liga Brasília ao Centro-Sul. Anápolis também é servida por rodovias estaduais, que, aliadas, tornam a cidade um verdadeiro entroncamento com saída para qualquer parte do país.
- i) Estação Aduaneira de Interior (Eadi) e o Porto Seco Centro-Oeste;
- j) Ainda na década de 1970, transformou-se em sede de uma das principais bases aéreas do Brasil, e a partir do ano 2000, também passou a abrigar o Esquadrão Guardião da Amazônia, tornando-se responsável direta pelo Sistema de Vigilância da Amazônia;
- k) Conta com um polo universitário, com destaque para a sede da Universidade Estadual de Goiás (UEG), entre outros centros de educação superior, tais como a Unievangélica, o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI), o Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial (SENAC) e o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), cujo objetivo é formar mão de obra qualificada para atender à demanda do município e de outras regiões.

Todos esses fatores colocaram Anápolis em uma posição importante junto ao Estado, sendo desde a construção de Goiânia, segundo Cunha (2012), um centro de abastecimento (de mão de obra, de matérias-primas

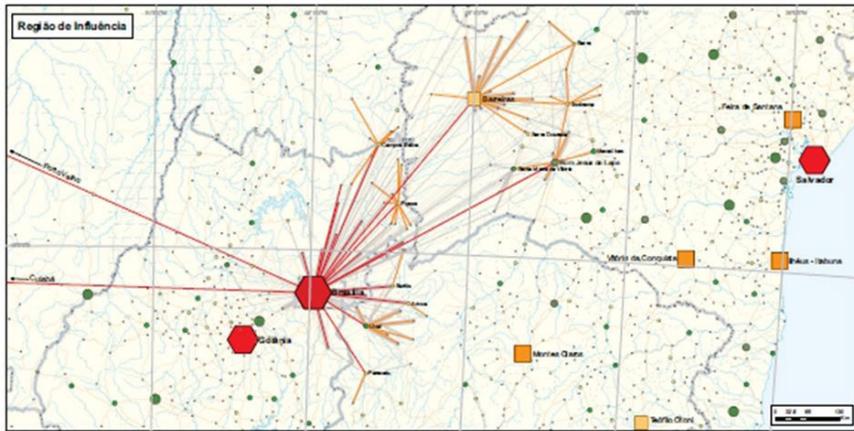
e de gêneros agrícolas) para atender ao consumo da população, além de intermediar e armazenar os produtos da referida região. Com a chegada dos trilhos, assumiu função de centro exportador do Estado.

De acordo com Moraes, (2011), “ao redor de Anápolis, num raio de pouco mais de 1.200 quilômetros, encontra-se quase 75% do mercado consumidor brasileiro, com acessos privilegiados a cidades importantes, tais como: Goiânia (capital do Estado de Goiás, a 54 km), Brasília (capital Federal, a 157 km), São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte, Salvador, Curitiba, Campo Grande, Cuiabá e Palmas”.

Esse crescimento econômico, urbano e populacional impulsionou o setor terciário, que, segundo Corrêa (1995), agrega as atividades ligadas ao consumo de bens e serviços, dinamizando a estrutura intraurbana, contribuindo para o desenvolvimento dos processos de centralização e descentralização, bem como as formas espaciais que suscita.

## **A Capital Federal e sua influência urbana**

A história da formação da rede da recém-criada Brasília, segundo dados do IBGE, em 1978, ascende para Capital Regional, apesar de se manter ainda subordinada à rede de Goiânia. Já em 1993, foi denominada cabeça-de-rede, em 1976 passa pela etapa de classificação com Centro Regional B, e em 2007 se torna uma das duas Metrôpoles Nacionais do País (ver figura 3).

**Figura 3** – Brasília, Metrópole Nacional 1B – Rede de Influência

Fonte: Regic 2007– IBGE (p. 88).

Brasília, por sua crescente influência urbana, é consolidada como “principal centro polarizador do desenvolvimento territorial no interior do país (...) A região na qual Brasília se insere é a que mais rápido se desenvolve no país, mas ainda é marcada por uma ocupação desigual e fortemente polarizada por três grandes centros apenas: Brasília, Goiânia e Uberlândia” (JATOBÁ, 2009).

Atualmente, “sua economia local se fortalece com o crescimento do setor empresarial, basicamente terciário. No entanto, é inegável que são os recursos do setor público que turbinam o dinamismo econômico da capital” (JATOBÁ, 2009).

## A evolução da rede goiana segundo o Regic 2007

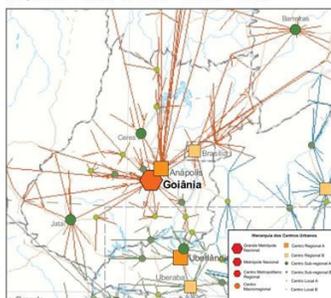
O REGIC – Região de Influência das Cidades – é um documento produzido pelo IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Este documento tem a prerrogativa de analisar a malha de cidades brasileiras mais conhecidas como Rede Urbana do país. Começou a ser produzido em 1966 e de 10 em 10 anos o IBGE atualiza este estudo. Neste documento, o IBGE classifica as cidades em diferentes escalas hierárquicas e analisa suas regiões de influência em relação às outras cidades do Brasil, pautado no relacionamento entre elas e o fluxo de bens e serviços.

Em 1966, através de imagens do REGIC (2007), figura 4, mapa 01 pode-se perceber que a cidade de Goiânia aparece como um dos componentes dos Centros Macrorregionais, assim como especificado no REGIC (1966) estão Belém, Curitiba e Fortaleza. Nesta época, Goiânia contava com 33 anos e uma população de aproximadamente de 50 mil habitantes.

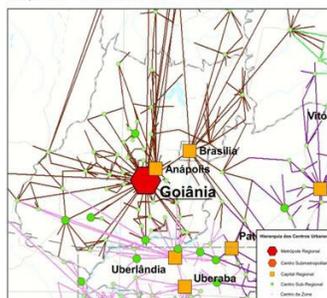
Percebe-se também que a cidade de Anápolis aparece como centro regional A. A cidade de Anápolis estava com 59 anos, já que foi elevada à condição de cidade em 1907, e com uma população de aproximadamente 68 mil habitantes, segundo o Plano Diretor (2006). Brasília foi classificada como centro regional B e estava com apenas 6 (seis) anos de sua construção.

#### Figura 4 – Mapas da Rede Urbana Brasileira

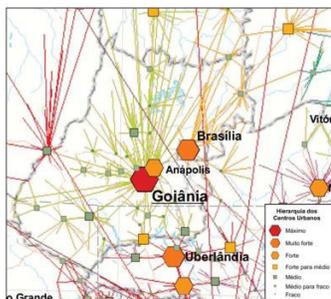
Mapa 01 - Rede urbana - Brasil - 1966



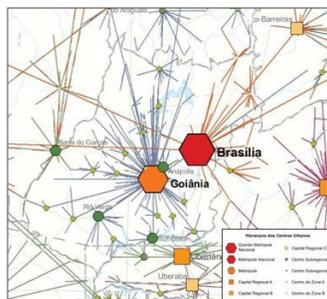
Mapa 02 - Rede urbana - Brasil - 1978



Mapa 03 - Rede urbana - Brasil - 1993



Mapa 04 - Rede urbana - Brasil - 2007



Fonte: Regic – IBGE (2007).

Em 1978, Goiânia já está classificada como Metrópole Regional, juntamente com Belém, Belo Horizonte, Curitiba, Fortaleza, Manaus, Porto Alegre, Recife, Rio de Janeiro Salvador e São Paulo. Anápolis aparece classificada como Capital Regional ao lado de Brasília. Pode se perceber em 1993, portanto, que à medida que as capitais vão se estabelecendo, as cidades que não exercem um papel de “centro de gestão do território”, ou seja, cidades onde não estão localizados os diversos órgãos de gestão do Estado, estas vão perdendo espaço em sua classificação. Neste, estabelecem-se oito níveis de centralidades: máximo, muito forte, forte, forte para médio, médio, médio para fraco, fraco e muito fraco. Goiânia classifica-se como centralidade de nível máximo juntamente com Belo Horizonte, Curitiba, Fortaleza, Porto Alegre, Recife, Rio de Janeiro, Salvador e São Paulo. Brasília classifica-se como centralidade muito forte e Anápolis como centralidade de nível forte.

No último REGIC (2007), é possível verificar que a classificação é novamente alterada, voltando às classificações mais semelhantes às iniciais, pois há uma retomada da concepção dos primeiros estudos: Metrópoles, Capitais Regionais, Centros Sub-regionais, Centros de Zona e Centros Locais. As metrópoles vão agregar os 12 principais centros urbanos do país, todos de grande porte e apresentando forte relacionamento entre si e ainda uma grande área de influência. As metrópoles estarão divididas em Grande Metrópole Nacional, representada exclusivamente pela cidade de São Paulo; Metrópole Nacional, representada por Rio de Janeiro e Brasília; e Metrópole, onde estarão as cidades de: Goiânia, Belém, Belo Horizonte, Curitiba, Fortaleza, Manaus, Porto Alegre, Recife e Salvador. A cidade de Anápolis que, em outras ocasiões, ocupou uma classificação de Capital Regional, juntamente com Brasília vai ocupar, no entanto, uma classificação de Centro Sub-regional A.

## **O papel de Anápolis na rede urbana – de capital regional a centro sub-regional A**

Polonial (1995, p. 50) afirma que: “A construção de rodovias intensificou-se nas décadas de 20, 30 e 40, período em que Anápolis passa a exercer hegemonia econômica e de prestação de serviços sobre várias cidades goianas”. Isto é, Anápolis, usufruindo de sua posição geográfica estratégica, torna-se ponto de convergência de várias regiões.

Em 1933, frente ao desenvolvimento, Anápolis passa a grande colaboradora na instalação da nova capital do estado de Goiás, Goiânia, como “centro de abastecimento de matérias-primas para atender as obras de gêneros agrícolas e para o consumo da população” (CUNHA, 2012, p. 49). Outro fator que contribuiu para ampliar a área de influência de Anápolis foi em 1949, a existência de cinco agências bancárias na cidade. Todos esses serviços serviram para que, em 1966, no primeiro estudo das regiões de influência, feito pelo IBGE, a cidade de Anápolis figurasse como Centro Regional A. Entretanto, 20 anos depois, em consequência da consolidação de Goiânia, capital do estado, criada em 1935, e posteriormente a criação da capital federal em 1960, com uma grande área de influência, reduziu significativamente a área de influência de Anápolis (LUZ, 2010), passando esta a centro sub-regional A no segundo estudo das regiões de influência das cidades.

Anápolis, principal entreposto atacadista do estado até os anos cinquenta, foi o núcleo goiano que, pela proximidade com a nova capital, capitalizou o surto de desenvolvimento por ela suscitado, passando a exercer algumas funções estratégicas de apoio. Goiânia, por sua vez, carregando o trunfo de ser a sede administrativa do estado, consolidou-se como o mais importante núcleo regional do Centro-Oeste, reduzindo as vantagens da vizinha Anápolis (IBGE, IPEA e UNICAMP, 1999, p. 29).

A área de influência se restringiu a uma área de influência direta. Entretanto, segundo Sposito (2007, p. 148), ainda que haja “relações e fluxos interurbanos de natureza hierárquica”, a presença de relações complementares ou do tipo competitivas sempre haverá entre cidades de mesmo nível ou entre cidades de níveis diferentes.

## A colaboração futura de Anápolis para as capitais e suas redes

Pautado nas afirmações acima de Sposito (2007) acima, tem-se por certo que, independente da natureza hierárquica, as relações continuam a existir, e dependendo das alterações que ocorram ao longo dos anos, estas relações podem se fortalecer ou se fragilizarem. É inegável que, ao longo dos anos, Anápolis se prestou a um papel de extrema relevância para o estado já que, independente das capitais que se instalaram no Estado de Goiás, a cidade já figurava como entreposto comercial e de serviços de extrema relevância, papel este reforçado com a chegada da ferrovia de 1935.

Hoje o REGIC concede a Anápolis uma denominação de *centro de gestão do território*, com a hierarquia de Centro Sub-regional A, ou seja, como “aquela cidade onde se localizam, de um lado, os diversos órgãos do Estado e, de outro, as sedes de empresas cujas decisões afetam direta ou indiretamente um dado espaço que passa a ficar sob o controle da cidade através das empresas sediadas” (CORRÊA, 1995, p. 83).

Segundo projetos já concluídos e projetos em andamento no estado de Goiás, tem-se no momento a seguinte situação relativa à cidade de Anápolis: o Distrito Agroindustrial-DAIA, foi instalado na década de setenta e hoje neste distrito já se encontra um *pool* de empresas, não apenas de produtos agroindustriais, mas também indústrias automobilísticas e o maior polo farmoquímico da América Latina entre outras (RELATÓRIO DE DIAGNÓSTICO, 2012). Neste distrito também foi instalado o Porto Seco Centro-Oeste S/A que funciona como região integradora dos demais centros consumidores do país. O complexo atua como terminal alfandegário público destinado à armazenagem e movimentação de mercadorias importadas ou a serem exportadas.

Ainda engloba a Plataforma Logística Multimodal. Esta plataforma melhora a concorrência entre as empresas e propicia o desenvolvimento econômico regional. Por sua localização estratégica entre as capitais, contribuirá para consolidar este polo de desenvolvimento econômico e aumentará a competitividade da região.

O aeroporto de cargas está em fase de construção, e foi finalizada a construção da Ferrovia Norte/Sul. A plataforma já recebe a Ferrovia Centro Atlântica. Quando da conclusão dos modais ferroviário e aeroviário e mais o modal rodoviário, a plataforma se constituirá na mais avançada central de inteligência logística, segundo o Relatório de Diagnóstico (2012), promovendo acesso eficiente aos eixos de transporte rodoviário, ferroviário e aeroportuário, com integração entre as principais rotas logísticas do país.

### **Considerações finais**

Anápolis é hoje uma das mais importantes cidades de Goiás, assumindo significativa função no desenvolvimento da região em que se insere, por se tratar da mais valorosa cidade média do estado e por sua posição estratégica e privilegiada como meio de interligação entre o eixo Goiânia-Anápolis-Brasília. A cidade primeiramente se tornou referência enquanto entroncamento dos viajantes que passavam pela região, posteriormente destacou-se pela riqueza de suas terras, as quais lhe conferiram importante produção agrícola que, por sua vez, contribuiu para atrair significativo fluxo migratório.

Mais tarde, a cidade assumiu o posto de centro coletor e distribuidor de mercadorias para Goiás, reafirmando sua importância econômica. Ainda por ter Anápolis a terceira maior população e o segundo maior PIB de Goiás, caracterizando-se assim por ser a cidade média mais importante desse estado, apresenta-se como a região mais desenvolvida do centro-oeste brasileiro em razão de compor o eixo “Goiânia-Anápolis-Brasília”.

Anápolis também é caracterizada por ser uma cidade industrial, tanto pela presença da diversificada indústria farmacêutica, quanto de empresas logísticas e atacadistas de secos e molhados. Acredita-se que a consolidação da Plataforma Logística Multimodal possa colocar a cidade de Anápolis, novamente, em um lugar mais nobre entre os *centros de gestão do território*. Embora ladeada por duas capitais, tão expressivas quanto a capital do estado de Goiás, Goiânia, e a capital federal, Brasília, Anápolis se mantém intensificando as relações de colaboração com

as mesmas, elevando a região de influência das capitais e permitindo, assim, uma das classificações mais significativas da cidade dentro do REGIC – Região de Influência das Cidades (2007).

## Referências

ALVES, Lara Moreira. A construção de Brasília: uma contradição entre utopia e realidade. *Revista de História da Arte e Arquitetura*. Campinas: UNICAMP, 2005. Disponível em: <http://www.unicamp.br/chaa/rhaa/atas/atas-IEHA-v2-123-132-lara%20moreira%20alves.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

CHRISTALLER, Walter. *Central places in southern Germany*. New York: Prentice Hall, 1966.

COELHO, Gustavo Neiva. *Formação do espaço urbano nas vilas do ouro: o caso de Vila Boa*. 1997. Dissertação (Mestrado em História das Sociedades Agrárias) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 1997. Disponível em: [https://portais.ufg.br/br/up/113/o/COELHO\\_\\_Gustavo\\_Neiva.\\_1997.pdf](https://portais.ufg.br/br/up/113/o/COELHO__Gustavo_Neiva._1997.pdf). Acesso em: 20 jun. 2016.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Estudos sobre a rede urbana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CORRÊA, Roberto Lobato. Interações espaciais. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 279-318.

CORRÊA, Roberto Lobato. *Explorações Geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1997.

CUNHA, Wânia Chagas Faria. Anápolis: desenvolvimento econômico e ambiente intraurbano entre 1870 e 1950. In: II SIMPÓSIO NACIONAL ESPAÇO, ECONOMIA E POLÍTICAS PÚBLICAS. Anápolis, p. 32-52, 2012. *Anais* [...]. Disponível em: <http://www.anais.ueg.br/index.php/sineep/article/view/1876>. Acesso em: 20 jun. 2016.

GOIÁS. *Relatório de Diagnóstico da Plataforma Multimodal de Goiás no Município de Anápolis*. São Paulo: Deloitte, 2012. Disponível em: [http://www.sgc.goias.gov.br/upload/arquivos/2013-11/dtt--relatorio-de-diagnostico\\_vfinal.pdf](http://www.sgc.goias.gov.br/upload/arquivos/2013-11/dtt--relatorio-de-diagnostico_vfinal.pdf). Acesso em: 20 jun. 2016.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. Censo Demográfico, 2000. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA (coord.). *Caracterização da atual configuração, evolução e tendências da rede urbana do Brasil: determinantes do processo de urbanização e implicações para a proposição de políticas públicas*. Mimeografado, Brasília, 1999. Disponível em: <http://www.ipea>.

gov.br/agencia/images/stories/PDFs/livros/livros/livro\_caracterizacao\_tendencias\_v03.pdf. Acesso em: jul. 2019.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Região de Influência das Cidades (REGIC)*. Brasília, 2007. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias-novoportal/cartas-e-mapas/redes-geograficas/15798-regioes-de-influencia-das-cidades.html?=&t=publicacoes>. Acesso em: jul. 2019.

JATOBÁ, Sérgio Ulisses. *Brasília e sua crescente influência*. 2009. Disponível em: [http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1013:catid=28&Itemid=23](http://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=1013:catid=28&Itemid=23). Acesso em: jul. 2019.

LUZ, Janes Socorro da. A inserção de Anápolis/GO no contexto da dinâmica regional. *Revista Anápolis Digital*: Anápolis, v. 1, n. 1, s/p, 2010. Disponível em: <http://portaleducacao.anapolis.go.gov.br/revistaanapolisdigital/wp-content/uploads/2011/04/a-insercao-de-anapolis-go-no-contexto-da-dinamica-regional.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

LUZ, Janes Socorro da. O eixo Goiânia-Anápolis-Brasília e as novas dinâmicas territoriais. In: X ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA. São Paulo: Universidade de São Paulo, p. 8252-8264, 2005. *Anais [...]*. Disponível em: <http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Ordenamientoterritorial/26.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

MENDONÇA, Fernanda, OLIVEIRA, Adriana Maria Vaz de. Paisagem e Patrimônio: A estação ferroviária de Anápolis. In: III COLÓQUIO ÍBERO-AMERICANO DE PAISAGEM CULTURAL, PATRIMÔNIO E PROJETO. Belo Horizonte, s/p, 2014. *Anais [...]*. Disponível em: <http://www.forumpatrimonio.com.br/paisagem2014/artigos/pdf/21.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

MORAIS, Silvio Severo. *Implantação da Plataforma Logística Multimodal de Anápolis: Aspectos Conceituais e desafios sob a percepção Empresarial*. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Alves Faria. Goiânia, 2011.

PALACÍN, Luiz. *O século do ouro em Goiás*. Goiânia: UCG, 1994.

POLONIAL, Juscelino. *Breve ensaio sobre a história de Anápolis*. Anápolis: Associação Educativa UniEVANGÉLICA, 1995.

SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão (org). *Cidades Médias: espaços em transição*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.



18.

## **Mobilidade e acessibilidade nas pequenas cidades: os desencontros do planejamento urbano em Uruaçu/GO**

Rossvelt José Santos

Eleusa Maria Leão

**A** vida nas cidades demanda cada vez mais planejar ações que contemplem as diferenças de diversas ordens. É necessário ultrapassar os limites da homogeneidade, ou seja, ao usarmos o planejamento para atender as carências explícitas do modo de vida urbano, temos que ir muito além das nossas necessidades básicas de alimentação, proteção e abrigo. Trata-se de incluir no planejamento a qualidade de vida no processo de reprodução social da vida humana. Nesse sentido, podemos projetar para o futuro aquilo que almejamos e que independentemente do prazo teremos como meta a realização de algumas conquistas. Nesse ato de planejar, alguns elementos se colocam como fundamentais: “o sujeito que planeja e age; o objeto planejado, que muda; e uma intenção, expectativa, ou fim” (BRASIL, 2006, p. 67). A ação de planejar não se faz isoladamente, mas no âmbito das relações sociais na medida em que se convive com outros sujeitos dotados de desejos, vontades, projetos de vida, podendo indicar/manifestar objetivos em comum, construindo na cidade dos nossos dias, o homem coletivo. Este ser coletivo, sem dúvida, vem se constituindo em uma força social e política cada vez mais capaz de apresentar e reivindicar direitos sobre a cidade, cobrando dos gestores públicos ações pontuais e efetivas,

não é, contudo, homogêneo em objetivos e intenções, encarnando em diversas forças sociais objetivos e desejos diferenciados sobre e em relação às coisas. Quando se fala em ator, considera-se o homem coletivo, como força social capaz de transformação real. Discernir entre atores e expectadores é necessário e determinante na construção de um plano política e pragmaticamente viável (BRASIL, 2006, p. 67).

Nessa perspectiva, o planejamento não envolve somente a relação do homem com as coisas, mas dos homens entre si, constituindo-se em práticas sociais densas, dinâmicas e mutáveis. No entanto, essas manifestações não se dão de forma harmônica, primando-se, majoritariamente pelo conflito face aos mais diversos enfoques e intencionalidades envolvidas neste processo. Nesse sentido, o planejamento precisa se constituir em um processo participativo e de mediadores capazes de dirimir os conflitos e organizar as contribuições que surgirem no decorrer do processo de promover qualidade de vida, inclusive das pessoas se sentirem participantes da vida que ocorre no lugar.

Em decorrência do respeito à coletividade, os programas de governo e de estado necessitam pensar o lugar e sempre promover o acatamento das suas demandas. Assim, adotar como objetivo fundamental o atendimento das carências locais, implica na prática da participação efetiva e democrática dos sujeitos, principalmente, porque os anseios e aspirações estão em constante mudança.

Após as explanações iniciais, sobre o entendimento e condução do planejamento trataremos da importância do mesmo para ações coordenadas e eficazes na vida das pessoas que vivem na cidade e necessitam que o espaço lhes proporcione situações eficazes de mobilidade. Assim, para sermos fieis aos nossos propósitos passaremos a abordar o planejamento voltado para a mobilidade urbana nas pequenas cidades brasileiras, tomando como referência a cidade de Uruaçu, localizada no médio-norte goiano. Nosso objetivo é analisar, naquele lugar, como estão sendo tratadas pelo poder público local as questões relativas e relacionais à mobilidade e acessibilidade urbana.

Na pesquisa priorizamos os procedimentos de descrição, observação e análise. Nesse caminho metodológico, a partir do espaço urbano

da cidade, problematizamos se as recomendações previstas na lei nº 12.587/12 e documentos elaborados pelo Ministério das Cidades estão sendo cumpridos pelos gestores do município para atender as demandas locais relacionadas à mobilidade e acessibilidade urbana.

O município de Uruaçu conta com uma área territorial de 2.149,7 quilômetros quadrados e uma população estimada em 39.483 habitantes (IBGE), sendo que, 86% vivem na área urbana. A economia baseia-se em empresas comerciais e algumas manufaturas, representadas por supermercados, revendedoras de veículos, motos e produtos náuticos, montadora de bicicletas, produtos religiosos, inclusive fábricas de terços, artesanatos e hotelaria.

A Uruaçu contemporânea apresenta também um potencial turístico que começa a ser explorado após a formação do lago que abastece a usina hidroelétrica de Serra da Mesa.

## **Planejamento urbano: mobilidade e acessibilidade**

Para contextualizar o planejamento urbano é preciso, inicialmente, salientar o processo acelerado de urbanização do País. Em apenas cinquenta anos, o país passou por um processo acelerado de urbanização sem a devida construção e condução de políticas satisfatórias para o acolhimento digno dos milhões de brasileiros que, forçosamente, se deslocaram do campo para as cidades.

Podemos afirmar que uma tentativa clara de formulação de uma política urbana na história do país aconteceu durante o regime militar, momento em que o planejamento urbano obteve grande prestígio. No entanto, este não teve a eficácia necessária. Os planos diretores se multiplicavam sem proporcionar um adequado crescimento das cidades, visto que a maioria da população urbana ficou relegada à ocupação ilegal das encostas e baixadas, ou em menor escala, aos cortiços em áreas centrais abandonadas (BRASIL, 2006). Nos anos de 1970, a tecnocracia e autoritarismo também estiveram presentes nos organismos criados em 1964 para dirigir a política urbana no país.

Desse modo, esse aspecto histórico indica a condição que comprometeu a concepção e inclusão, no planejamento urbano, dos direitos sociais na cidade. Eles não eram pautados como problemática complexa do espaço urbano. Nossos dirigentes não garantiam o envolvimento do interesse social nos planos de usar a cidade. As limitações físicas das pessoas, por exemplo, não compareciam nos planos diretores.

Ignorava-se por completo o sujeito e também as possíveis reivindicações políticas que alguns setores da sociedade conseguiam encaminhar. Consequentemente, quase tudo que não era relacionado ao desenvolvimento econômico dos municípios permanecia oculto. Assim, a dinâmica política da ditadura militar, voltada para o espaço urbano, apregou e agiu a partir de modelos duros e incompatíveis com as necessidades sociais das pessoas que viviam nas cidades e daquelas que sem perspectiva de vida no campo, se urbanizavam.

Mesmo que marcada por alterações e mudanças que se processam tanto de maneira lenta quanto acelerada, as pequenas cidades brasileiras, na sua quase totalidade, foram demandando necessidades que na medida do possível, contribuíram para a formação de uma massa crítica que se fez, por diversos caminhos, força política capaz de pressionar o Estado. Desse modo é necessário prestarmos atenção ao movimento de conscientização sobre o espaço urbano e que vai se processando na sociedade como energia que movimenta as manifestações de cidadania.

Reconhecemos ainda que entre os anos 1960-1980, as políticas públicas decorrentes ou aplicadas aos planos diretores não cunharam grandes realizações que garantissem o uso democrático do espaço das cidades. A intensificação dos problemas de acessibilidade na contemporaneidade, por exemplo, indica que naquele período o espaço urbano sofreu graves absurdos relacionados aos procedimentos organizacionais que em geral trataram a cidade de forma parcial, ignorando as demandas de seus moradores, criando várias injustiças.

Pelo exposto, podemos inferir que nas décadas em que o governo militar determinou o direcionamento dos planos diretores, embora tenha havido toda uma produção da cidade, a geração de qualidade de vida para os moradores não sensibilizou os envolvidos e promotores da

política de planejamento urbano. Essa situação contribuiu para que se produzissem ponderações fechadas, alienando ou suprimindo percepções e entendimentos da importância de se apreciar os aspectos sociais e humanos nos/dos espaços urbanos. Isso tudo foi contribuindo para a produção de cidades destituídas de planos que incluíssem as necessidades sociais de seus habitantes.

Nesse contexto, não podemos estranhar que os planos diretores municipais e urbanos privilegiassem tão fortemente a elaboração de análises minudenciada das qualidades geográficas dos municípios e, sobretudo dos seus atributos econômicos, bem como das possibilidades de garantir remuneração aos capitais investidos.

Em síntese, a sociedade ao seu tempo vai tomando ciência do direito à cidade e estabelecendo suas pautas de prioridades. Assim, mesmo que a ditadura militar tenha estabelecido seus entraves específicos ao planejamento urbano, essa situação, principalmente nas pequenas cidades, não pode mais servir como argumento para não enfrentarmos os desafios do nosso tempo.

Nos anos de 1980 e 1990, o crescimento das forças democráticas, proporcionou a ocorrência de diversos movimentos pela reforma urbana, que contribuíram para a criação do Ministério das cidades.

Conforme previsto no Programa de Governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, o Ministério das Cidades foi criado em 1º de janeiro de 2003, cabendo-lhe definir e implementar as políticas de habitação, de saneamento, de meio ambiente, de trânsito e de transporte urbano, bem como os programas necessários ao desenvolvimento urbano. Compete ao Ministério das Cidades formular e implementar a política nacional de desenvolvimento urbano levando em consideração o desenvolvimento regional, a sustentabilidade ambiental e o combate à pobreza e à desigualdade social, racial e de gênero, de modo a romper com a visão tradicional setorial e favorecer uma abordagem integrada sobre o ambiente construído (BRASIL, 2006, p. 18).

Com a criação do Ministério das Cidades por intermédio de sua estrutura organizacional constituída pelos Conselhos (Conselho Curador do Fundo de Desenvolvimento Social, Conselho Nacional de Trâ-

sito – CONTRAN, Conselho das Cidades – ConCidades), Departamento (Departamento Nacional de Trânsito – DENATRAN), Secretarias (Secretaria Nacional de Habitação – SNH, Secretaria Nacional de Saneamento Ambiental – SNSA, Secretaria Nacional de Transporte e Mobilidade – SEMOB, Secretaria Nacional de Acessibilidade e Programas Urbanos – SNAPU, Secretaria Executiva e Órgãos Vinculados (Companhia Brasileira de Transporte Urbano – CBTU e Companhia de Trens Urbanos de Porto Alegre – Trensurb), foram estabelecidas as estratégias, diretrizes e prioridades na aplicação de recursos públicos voltados ao planejamento urbano, bem como a criação de normas, acompanhamento e avaliação dos programas federais.

Dentro desta política nacional para o desenvolvimento urbano se destaca como uma das prioridades, as questões de acessibilidade e mobilidade. Assim, compreendemos que é a partir de políticas públicas voltadas para a qualidade de vida urbana, que contemplem efetivamente os diferentes sujeitos sociais que teremos, nas cidades, o surgimento de espaços na política para a efetiva democratização dos usos do urbano. Nesse sentido, é importante e necessário que os sujeitos sociais pressionem os gestores públicos a oferecerem sistemas integrados e sustentáveis, onde os cidadãos tenham garantidas as condições para opinar sobre as políticas públicas, principalmente naquilo que lhes proporcione qualidade de vida e desenvolvimento humano que as pequenas cidades podem proporcionar.

A **Lei 12.587/12**, atendendo às determinações constitucionais previstas no artigo 21, estabelece a **Política Nacional de Mobilidade Urbana**, objetivando dentre outros casos, reduzir as desigualdades e promover a inclusão social, consolidação da gestão democrática como instrumento e garantia da construção contínua do aprimoramento da mobilidade e acessibilidade urbana. Desse modo, considerando a legislação existente, entendemos que é possível reivindicar direitos à cidade. A integração entre os diferentes modos de transporte, a melhoria da acessibilidade e mobilidade das pessoas e cargas no território dos Municípios apresenta inúmeras possibilidades deste direito ser estabelecido e exercido pelos diferentes grupos sociais.

Segundo esta legislação, **mobilidade urbana é a condição em que se realizam os deslocamentos de pessoas e cargas no espaço urbano**. Estabelece também que o Sistema Nacional de Mobilidade Urbana é o conjunto organizado e coordenado dos modos de transporte, de serviços e de infraestruturas que garante os deslocamentos de pessoas e cargas no território do Município. Além disso, prevê, em seu artigo segundo, que:

A Política Nacional de Mobilidade Urbana tem por objetivo contribuir para o acesso universal à cidade, o fomento e a concretização das condições que contribuam para a efetivação dos princípios, objetivos e diretrizes da política de desenvolvimento urbano, por meio do planejamento e da gestão democrática do Sistema Nacional de Mobilidade Urbana.

O artigo 5º da **Lei 12.587/12 estabelece que** a Política Nacional de Mobilidade Urbana esteja fundamentada nos seguintes princípios:

- I – acessibilidade universal;
- II – desenvolvimento sustentável das cidades, nas dimensões socioeconômicas e ambientais;
- III – equidade no acesso dos cidadãos ao transporte público coletivo;
- IV – eficiência, eficácia e efetividade na prestação dos serviços de transporte urbano;
- V – gestão democrática e controle social do planejamento e avaliação da Política Nacional de Mobilidade Urbana;
- VI – segurança nos deslocamentos das pessoas;
- VII – justa distribuição dos benefícios e ônus decorrentes do uso dos diferentes modos e serviços;
- VIII – equidade no uso do espaço público de circulação, vias e logradouros; e
- IX – eficiência, eficácia e efetividade na circulação urbana.

Além de determinar procedimentos para que os municípios programem políticas e planejamentos em consonância com a União, com os Estados Federados e Distrito Federal, esta lei exige a elaboração, até 2015, de Planos de Mobilidade Urbana (PMU) por todos os municípios com

mais de 20 mil habitantes, representando em termos quantitativo 1.663 municipalidades, segundo dados do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). Vejamos o que preconiza o artigo 24, parágrafos 1º ao 4º:

§ 1º Em Municípios acima de 20.000 (vinte mil) habitantes e em todos os demais obrigados, na forma da lei, à elaboração do plano diretor, deverá ser elaborado o Plano de Mobilidade Urbana, integrado e compatível com os respectivos planos diretores ou neles inserido.

§ 2º Nos Municípios sem sistema de transporte público coletivo ou individual, o Plano de Mobilidade Urbana deverá ter o foco no transporte não motorizado e no planejamento da infraestrutura urbana destinada aos deslocamentos a pé e por bicicleta, de acordo com a legislação vigente.

§ 3º O Plano de Mobilidade Urbana deverá ser integrado ao plano diretor municipal, existente ou em elaboração, no prazo máximo de três (três) anos da vigência desta Lei.

§ 4º Os Municípios que não tenham elaborado o Plano de Mobilidade Urbana na data de promulgação desta Lei terão o prazo máximo de 3 (três) anos de sua vigência para elaborá-lo. Findo o prazo, ficam impedidos de receber recursos orçamentários federais destinados à mobilidade urbana até que atendam à exigência desta Lei (BRASIL, 2012).

A promulgação dessa lei representou um passo importante para o desenvolvimento urbano para além dos seus aspectos econômicos. Considera em certos contextos, por exemplo, os ritmos humanos, os deslocamentos a pé e por bicicleta. Contudo, precisamos prestar atenção nos desencontros relacionados ao que propõe a lei e a realidade na qual ela será aplicada. Nas pequenas cidades, a aplicabilidade da legislação pode vir a se constituir em um grande problema, uma vez que muitas delas não possuem a infraestrutura ou o acúmulo técnico exigido para elaboração dos planos. Tal fato impõe novos desafios ao planejamento. Em cidades como Uruaçu, o poder público e os seus gestores, terão que pensar o transporte de forma estratégica e integrada. Para auxiliar os municípios nesta empreitada, o Ministério das Cidades elaborou no ano de 2015 o **Caderno de referência para elaboração do plano de mobilidade urbana**.

Para a Secretaria Nacional de Transporte e da Mobilidade Urbana, a mobilidade corresponde à facilidade de deslocamento de pessoas e

bens na área urbana. Nesse sentido, ela deve atender a todos os cidadãos sejam eles, pedestres, ciclistas, usuários de transporte coletivo ou motoristas; podendo estes utilizar o deslocamento a pé ou recorrerem a meios de transporte não motorizados (bicicletas, carroças, cavalos) e motorizados – coletivos e individuais (BRASIL, 2006).

Compreendido desta forma, a mobilidade supera as condições de deslocamento e uso de meios de transporte, traduzindo relações dos sujeitos com o espaço – seu local de vida. É, portanto, “produto de processos históricos que refletem características culturais de uma sociedade” (BRASIL, 2006, p. 19).

Portanto, a mobilidade não pode ser pensada desconexa ao próprio projeto de cidade e vice-versa. Além disso, deve proporcionar o acesso amplo e democrático ao espaço urbano, diferentemente do que tem acontecido atualmente, visto que esta tem ocorrido de forma excludente e impactante sobre o espaço e recursos naturais.

## **Mobilidade urbana e acessibilidade em Uruaçu-GO**

Após a abordagem sobre a implementação de uma política de mobilidade urbana no Brasil, procuraremos descrever e analisar como estas questões têm ocorrido no município de Uruaçu.

Metodologicamente, procedemos na elaboração do presente artigo buscando dados qualitativos e quantitativos em fontes oficiais e diretas, propiciadas pelos trabalhos de campo realizados na área de estudo. No site da Prefeitura Municipal buscamos informações sobre a existência de documentos legais que abordassem a questão da mobilidade e acessibilidade na cidade. No campo, a partir da paisagem e do lugar vivido, procedemos fazendo os registros dos desencontros, carências e ausências de elementos preconizados na legislação e que poderiam garantir qualidade de vida as pessoas no espaço urbano.

O primeiro documento encontrado e analisado foi a Lei nº 1.050 de 28 de junho de 1999 que dispõe sobre a criação do Plano Diretor Integrado da Cidade de Uruaçu, e dá outras Providências. O docu-

mento, sem dúvida, expressa proposições visando avanços na melhoria de vida no espaço urbano.

Nele a sociedade local manifesta-se articulada e compromissada com a racionalização, objetivação e democratização do processo de urbanização de Uruaçu. Seus escopos expressam anseios, necessidades e interesses dos seus cidadãos e são transcritos no documento de forma a respeitá-los a partir de medidas, as quais podem ser constatadas nos seguintes objetivos:

**Art. 3º.** Os principais objetivos estabelecidos pelo PDIU são:

I. Racionalização do uso do solo, para a perfeita adequação entre a estrutura urbana e bem estar da população;

II. Hierarquia do sistema viário, de formas a permitir a circulação rápida, segura e eficiente de pessoas e veículos, facilitando a integração do solo no sentido mais adequado;

III. Estabelecimento de diretrizes para a expansão urbana e adensamento da população na área urbanizada de modo proporcionar os equipamentos básicos necessários a toda comunidade;

IV. Estimular o desenvolvimento econômico, de forma a consolidar a posição de mudança através do aproveitamento racional dos recursos humanos;

V. Canalização das potencialidades sociais para aceleração do processo de mudança através do aproveitamento racional dos recursos humanos;

VI. Aperfeiçoamento da administração municipal, de forma a permitir o aumento dos investimentos públicos e ampliação dos serviços urbanos;

VII. Ação integrada de todas as entidades agentes no desenvolvimento físicoterritorial, sócio-cultural, econômico e administrativo do município.

Fonte: Lei Municipal nº 1.050 de 28 de junho de 1999.

Observa-se que os objetivos propostos nos incisos II, principalmente, e no III relacionam-se com questão da mobilidade urbana, visto que versam sobre a hierarquia do sistema viário, objetivando a circulação rápida, segura e eficiente de pessoas e veículos.

O inciso III propõe a criação de diretrizes para a expansão urbana e adensamento da população a fim de proporcionar equipamentos básicos para a comunidade. Que equipamentos são esses? Procuramos ao longo do texto que compõe o documento analisado, mas não pudemos constatar qualquer medida que esclarecesse do que se trata e muito menos de como isto se daria no espaço da cidade.

No tocante às providências a serem tomadas pela prefeitura, o artigo Art. 5º estabelece que:

Entre outras medidas, a Prefeitura, através do seu órgão de planejamento, deverá tomar as seguintes providências:

VI. Estabelecer:

6. Pavimentação asfáltica e de reposição;
7. Transporte de Integração da cidade com hidrovias e ferrovias;
8. Modernização da sinalização urbana.

Fonte: Lei Municipal nº 1.050 de 28 de junho de 1999.

Em Uruaçu, ao final do ano de 2015, várias são as avenidas e ruas asfaltadas, no entanto, a qualidade do asfalto exige constantes reparos, comumente denominado de operações tapa-buracos. Praticamente em todas as ruas da cidade, a pavimentação asfáltica é incoerente com a legislação, sendo que a trafegabilidade fica prejudicada, principalmente pela presença de buracos, intensificando-se nos períodos chuvosos.

Naquele ano, quinze anos após a implantação do plano diretor, fizemos várias incursões ao espaço urbano. No itinerário que traçamos, pelas ruas da cidade, fomos percebendo inúmeras ausências que podem ser interpretadas como descumprimento ou cumprimento parcial da legislação.

Objetivando os estudos, constatamos no espaço urbano um processo de urbanização que avança no território, carregando consigo alguns problemas que compõem como carências urbanas. A falta de sinalização em algumas vias, os desníveis nas calçadas, a falta de rampas

em prédios públicos, são exemplos, que acabam dificultando às pessoas do lugar a obterem qualidade de vida.

No que se refere à mobilidade é preciso fazer mais pela cidade. Nos locais de maior fluxo, por vezes, após dois meses (ou menos) que os buracos foram tapados, estes voltam a existir e a mobilidade de carros, motos, bicicletas e pessoas fica fortemente afetada. Essa situação repercute na qualidade de vida e na segurança dos cidadãos. Nesta situação a vida na cidade torna-se dispendiosa, pois os prejuízos, principalmente materiais são significativos, tornando-se um ponto negativo no processo de obtenção de qualidade de vida.

Em termos de pavimentação asfáltica, especialmente em períodos chuvosos, as ações dos gestores públicos, devem ser constantes, evitando os desconfortos e perigos decorrentes de se trafegar em vias esburacadas. A modernização da sinalização urbana, previstas no artigo 5º também apresenta deficiência. Em alguns casos constatamos ausência de sinalização, comprometendo a segurança das pessoas e dos bens que circulam nestes espaços.

**Figura 1** – Mobilidade comprometida na Avenida Tocantins (principal avenida da cidade)



Fonte: Arquivo pessoal. Dez/2015.

**Figura 2** – Cruzamento da Avenida Santana com Rua Porto Nacional – Não há qualquer tipo de sinalização nas vias, impondo insegurança



Fonte: Arquivo pessoal. Dez. de 2015.

Também está previsto no artigo supracitado, a modernização da sinalização urbana. No entanto, principalmente nas áreas de maior fluxo, são raros os cruzamentos em que há sinalização indicando qual via é preferencial, (Conforme figura 2). Tal situação tem desdobramentos no cotidiano dos seus habitantes, além dos recorrentes acidentes que, em certos casos, acabam provocando óbitos. As figuras 3 e 4 ilustram alguns pontos do espaço urbano de Uruaçu em que a legislação não é cumprida.

Outro aspecto relacionado à sinalização e comprometimento da segurança nas vias que merece destaque, são as poucas faixas para pedestres. Quando elas existem, várias estão quase apagadas. Aliado a isso há o fato de que existe um absoluto desrespeito aos transeuntes. Os motoristas, raramente dão prioridade aos pedestres. Como eles, nas faixas existentes, não dão prioridade aos pedestres e nem reduzem a velocidade, esses locais tornam-se espaços de tensões, nutridas pelas próprias práticas locais de trânsito.

Além dos problemas apontados, a sociedade local precisa atentar para uma educação no trânsito, favorecendo acessibilidade das pessoas ao espaço público da cidade. Assim é importante, pois indispensável que se incorpore ao sistema educacional de trânsito as prerrogativas definidas no inciso III, artigo 4º da lei 12.587/2012.

Nele observa-se uma sociedade que se mobiliza criando leis que possam contribuir para a efetivação de qualidade de vida no espaço urbano. Ela compreende que “a facilidade disponibilizada às pessoas que possibilite a todos autonomia nos deslocamentos desejados, respeitando-se a legislação em vigor”.

Vejam os que está previsto nos parágrafos 11 e 12, artigo 4º, do Plano Diretor Integrado:

§ 11º – As avenidas e ruas, já existentes, deverão ser adaptadas para uso das pessoas portadoras de deficiência física;

§ 12º – Os prédios públicos, as instituições financeiras, os supermercados, os ambulatórios, as casas de saúde, as clínicas, os laboratórios de análise clínicas e os ambulatórios, já existentes, deverão, até 30 de junho do ano 2000, adaptarem suas instalações para livre locomoção das pessoas portadoras de deficiência física.

Em Uruaçu pode-se afirmar que a acessibilidade está fortemente comprometida tanto em vias, quanto em prédios públicos e privados. Um dos principais pontos que inviabilizam o deslocamento das pessoas são as condições das calçadas da cidade. Estas impedem “uma autonomia nos deslocamentos” conforme preconiza a referida lei. Para as pessoas sem nenhum tipo de necessidade especial já é difícil andar pela cidade. Para as que as possuem, impossível!

O Caderno de Referência para Elaboração do Plano de Mobilidade Urbana do Ministério das Cidades afirma que:

Também cabe ao Poder Público municipal a fiscalização quanto ao uso correto deste espaço, evitando a sua invasão por ambulantes, automóveis depósitos de entulhos ou qualquer outra atividade privada que impeça a livre circulação das pessoas, inclusive as que têm deficiências ou dificuldades de locomoção (BRASIL, 2015, p. 169).

Em Uruaçu, esta recomendação ainda não está sendo seguida. Portanto, há muito a ser feito para que haja a livre circulação de pessoas (com ou sem necessidades especiais). O que mais impressiona é que existem calçadas que não cumprem o seu papel social. Elas inviabilizam a circulação dos pedestres tanto na parte mais antiga da cidade quanto nos bairros recentes. Aparentemente há um conjunto de práticas antigas que nutrem uma concepção do espaço urbano que se repete, desrespeitando os moradores. Apesar disso, para combatê-la é necessário também viabilizar a presença efetiva da sociedade organizada no cumprimento das leis, criando e desenvolvendo ações que promovam e cobrem a presença de um Estado que defenda ativamente os cidadãos e recue dos seus procedimentos e envoltórios burocráticos.

O abarcamento político da sociedade é um caminho que poderá promover, na cidade, espaços que assegurem mobilidade e acessibilidade aos que nela vivem e se envolvem para exigir respeitabilidade à legislação urbana e seus desdobramentos. As mobilizações políticas, o diálogo aberto e franco com os representantes do povo é sem dúvida uma possibilidade de se criar formas de gestão mais eficientes e dinamizar o processo de conquistas e garantias de qualidade de vida.

As fotos a seguir exemplificam algumas carências fomentadas por vários desencontros, cuja centralidade decorre da ausência de efetividade do planejamento urbano.

**Figura 3** – Desníveis e fissuras em calçada na Av. Santana. De fato as calçadas, nestas condições, não cumprem com a função social para a qual foram criadas



Fonte: Arquivo pessoal – Dez de 2015.

Outro fator preocupante com relação à acessibilidade são as condições de acesso aos prédios públicos e privados. O próprio prédio da prefeitura municipal necessita de uma reforma geral uma vez que seus corredores, salas e banheiros não são capazes de receber uma pessoa com mobilidade reduzida. Em escolas públicas também encontramos problemas de acessibilidade, tais como a ausência de bebedouros para cadeirantes e melhoras nas condições dos banheiros e salas de aula. Nesses lugares não existem acomodações e equipamentos adequados para proporcionar conforto àquelas pessoas.

Os trabalhos de campo, cujo resultado encontra-se ilustrado nas fotos, permitiu registrar a ocorrência de vários desrespeitos.

**Figura 4** – Degraus limitam o acesso à Feira Coberta da Cidade



Fonte: Arquivo pessoal – Dez. de 2015.

Na feira de Uruaçu, assim como nas demais feiras livres, circulam deferentes pessoas. A grande diversidade social, cultural, etária, dentre outras vai resultando em uma diversidade de necessidades, as quais merecem atenção do poder público.

Assim, o conjunto de fotos que fazem parte do texto foi incluído como resultado de procedimentos de registro e leitura das paisagens do espaço urbano. Além deste objetivo elas contribuíram para explorarmos e evidenciarmos as problemáticas relacionadas à mobilidade e acessibilidade urbana. Esse recurso ajuda a revelar situações do cotidiano que comprometem não apenas o direito de ir e vir dos cidadãos, mas principalmente o desrespeito aos direitos dos outros.

## **Considerações finais**

O texto se caracteriza com um ensaio e de certa forma contribui para refletirmos sobre o quanto é importante mapear o presente e com o diagnóstico obtido atentar aos cenários futuros que se manifestam de

forma acelerada, cobrando a presença/ação do estado e da sociedade organizada nos destinos do lugar em que se vive.

Os espaços urbanos das cidades sofrem metamorfoses, sendo necessário fazer sempre novos projetos para atender às demandas das mesmas. Obviamente os cidadãos precisam ser envolvidos, e priorizados em suas necessidades. É necessário conceber o direito à vida urbana, transformada, renovada (LEFEBVRE, 2001). É importante considerar todas as mudanças que possam vir a acontecer, bem como observar os problemas existentes e que carecem de ser solucionados.

No lugar em que se vive, a mobilidade e acessibilidade devem ser pensadas como processo e como tal ajustados, atendendo aos princípios do Estado democrático. Essa ideia de respeitar os direitos das pessoas indica também a obrigação de se ter um planejamento dinâmico. Efetivá-lo nas pequenas cidades deve ser uma prioridade a ser incorporada com urgência pelos gestores municipais. Seus desdobramentos precisam ser efetivos no sentido de sempre propor e prover as cidades de infraestrutura socialmente necessária. É premente que o planejamento urbano considere na mobilidade e acessibilidade urbana a fluidez do espaço, mas, sobretudo as especificidades dos automóveis, transporte coletivo, pedestres ou ciclistas. Em todas as cidades, especialmente no caso de Uruaçu aqui apresentado, a construção do Plano Municipal de Mobilidade e acessibilidade Urbana é de fundamental importância para se conquistar qualidade de vida.

No momento em que realizamos a pesquisa (dez de 2015), o Brasil contava com um conjunto de leis que visavam garantir aos cidadãos a mobilidade e acessibilidade. Assim, no contexto das conquistas relacionadas à legislação, torna-se fundamental que os gestores de todas as cidades, não só dos grandes centros urbanos, coloquem como prioridade, nos planos de seus governos a consolidação das condições físicas e estruturais para as pessoas poderem se locomover e acessar os diversos ambientes de uma cidade.

Cabe à população, ter conhecimento daquelas leis e fiscalizar o que está sendo feito ou tratado como não prioritário. Trata-se de assegurar direitos fundamentais que devem ser garantidos em todos os lugares.

No processo de pesquisa que deu origem ao presente artigo contatamos servidores públicos do município e representantes, eleitos democraticamente pelo voto popular, cujo objetivo foi verificar se o plano municipal de mobilidade e acessibilidade já tinha sido elaborado. No entanto, nenhum deles soube nos informar ou detalhar a sua existência e aplicabilidade. Com base nestes contatos e manifestações, compete destacar a necessidade da sociedade participar e cobrar a aplicação do Plano Diretor no seu município, bem como a ampla publicização de documentos relacionados às medidas adotadas pelo poder público, objetivando a melhoria de vida na cidade, por exemplo, no site da prefeitura.

O nosso objetivo aqui não é criticarmos o gestor A ou B, mas evidenciarmos que as leis precisam ser cumpridas para o bem estar de toda a comunidade. Trata-se de uma questão de efetivação da cidadania.

## Referências

BRASIL. *Ministério das Cidades*. Mobilidade e desenvolvimento urbano / Ministério das Cidades, Secretaria de Transporte e da Mobilidade Urbana. – Brasília: MCidades, 2006. (Gestão integrada da mobilidade urbana). Disponível em: <http://www.capacidades.gov.br/>. Acesso em: jul. 2019.

BRASIL. Ministério das Cidades. *Caderno de referência para elaboração do plano de mobilidade urbana*. Brasília, 2015. Disponível em: <http://www.capacidades.gov.br/biblioteca/detalhar/id/270/titulo/planmob---caderno-de-referencia-para-elaboracao-de-plano-de-mobilidade-urbana#prettyPhoto/0/>.. Acesso em: jul. 2019.

BRASIL. *Lei nº 12.587, de 03 de Janeiro de 2012*. Institui as diretrizes da Política Nacional de Mobilidade Urbana; revoga dispositivos dos Decretos-Leis nºs 3.326, de 3 de junho de 1941, e 5.405, de 13 de abril de 1943, da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), aprovada pelo Decreto-Lei nº 5.452, de 1º de maio de 1943, e das Leis nºs 5.917, de 10 de setembro de 1973, e 6.261, de 14 de novembro de 1975; e dá outras providências. Brasília, 2012. Disponível em: [www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2011-2014/2012/lei/l12587.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12587.htm). Acesso em: jul. 2019.

CÂMARA MUNICIPAL DE URUAÇU. *Lei nº 1.050 de 28 de junho de 1999*. Disponível em: <http://ibeg.org.br/wp-content/uploads/2014/09/PLANO-DIRETOR-INTEGRADO-DA-CIDADE-DE-URUA%C3%87U.pdf>. Acesso em: jul. 2019.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2001.

MINISTÉRIO DAS CIDADES. *Estrutura organizacional*. Disponível em: <http://www.cidades.gov.br/index.php/institucional/estrutura-organizacional>. Acesso em: jul. 2019.

## SOBRE OS ORGANIZADORES

**JOÃO GUILHERME DA TRINDADE CURADO** – Doutor em Geografia. Professor da Secretaria de Estado da Educação de Goiás. Pesquisador dos Projetos Artes e saberes nas manifestações católicas populares – FAPEG05/2012 e Trajes festivos: vestimentas nas festas goianas – UEG/2015-2017.  
E-mail: joajgguilherme@gmail.com

**MARIA IDELMA VIEIRA D'ABADIA** – Doutora em Geografia, Professora do Programa de Pesquisa e Pós-graduação – Mestrado Territórios e Expressões Culturais no Cerrado – UEG. Coordenadora dos Projetos Artes e saberes nas manifestações católicas populares – FAPEG05/2012 e Trajes festivos: vestimentas nas festas goianas – UEG/2015-2017. E-mail: maria.dabadia@ueg.br

**MARY ANNE VIEIRA SILVA** – Professora Adjunta da Universidade Estadual de Goiás – CCSEH/Anápolis/Geografia e do Programa de Pós-graduação/TECCER/UEG. Coordenadora do Centro Interdisciplinar de Estudos África-Américas NeaB/CieAA/UEG.  
E-mail: marymel2006@hotmail.com



## SOBRE OS AUTORES

**ADEMIR LUIZ DA SILVA** – Professor do Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER), da Universidade Estadual de Goiás (UEG).

E-mail: [ademir.hist@bol.com.br](mailto:ademir.hist@bol.com.br)

**ALINE SANTANA LÔBO** – Mestra em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado, Professora da Seduce/GO.

E-mail: [alinesantanalobo@gmail.com](mailto:alinesantanalobo@gmail.com)

**ANA CLÁUDIA VIEIRA BRAGA** – Mestra em tradução pela UnB – Brasília – DF, Especialista em Gestão e Administração Escolar, Pedagoga, Licenciada em Letras/Latim, professora da Secretaria de Educação do Distrito Federal. Membro pesquisadora do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Educação, Gestão e Cultura Regional, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq. Tem experiência na área de Educação no ensino de língua portuguesa, língua estrangeira, formação de professores e revisão textual.

E-mail: [anaclaudiaunb2012@gmail.com](mailto:anaclaudiaunb2012@gmail.com)

**DARLEN PRISCILA SANTANA RODRIGUES** – Museóloga; Mestra do Programa de Pós- Graduação *Stricto Sensu* em Ciências Sociais e Humanidades: Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER/ UEG). E-mail: [darlen\\_rodrigues@hotmail.com](mailto:darlen_rodrigues@hotmail.com)

**DÉBORA CRISTINA SANTOS E SILVA** – Doutora em Teoria Literária (UNESP /2002) com Estágio Pós-doutoral em Literatura e Hiper-média pela Universidade Fernando Pessoa (UFP-Porto/2010/Bolsista CAPES). Pós-doutoranda em Arte e Cultura Visual pelo PPG em Arte e Cultura Visual da Universidade Federal de Goiás (PPG-ACV

-UFG/2016). Docente do PPG Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias (PPG-IELT/UEG). Professora do Curso de Letras do CCSEH. Coordenadora do Projeto de Pesquisa Ensino, Educação Estética e Processos de Letramento na Cibercultura. Líder do Grupo ARGUS/CNPq. Bolsista BIP/UEG.  
E-mail: deboraphd@gmail.com

**DILCELI TREVIZAN KÖHLER** – Mestre em Ciências Sociais e Humanidade no Programa Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG); Licenciatura e Especialização em Gestão do Turismo; Bacharel em Turismo. E-mail: dilltk@gmail.com

**DIVINA APARECIDA LEONEL LUNAS** – Doutora em Desenvolvimento Econômico/Unicamp – Professora do Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado – Universidade Estadual de Goiás – Bolsista do PROPIB (Programa de Incentivo à Pesquisa e Produção Científica). E-mail: divalunas@gmail.com

**ELEUSA MARIA LEÃO** – Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia e Instituto Federal de Goiás. Mestre em Sociologia. Professora do Instituto Federal de Goiás.  
E-mail: eleusa.leao@ifg.edu.br

**ELIANE BOROPONEPA MONZILAR** – Doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília; Mestre em Desenvolvimento Sustentável Juntos a Povos de Terras Indígenas pela Universidade de Brasília – UNB; Pós-graduada em Educação Escolar Indígena pela Faculdade Intercultural Indígena; graduada em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade do Estado de Mato Grosso Unemat. É professora da Secretaria de Estado de Educação e Cultura – Seduc/MT e professora da Escola de Educação Indígena Jula Paré.  
E-mail: elibmonzilar@gmail.com

**ELIÉZER CARDOSO DE OLIVEIRA** – Doutor em Sociologia pela UNB, professor no programa de pós-graduação Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, TECCER-UEG. E-mail: ezi@uol.com.br

**ELOANE APARECIDA RODRIGUES CARVALHO** – Mestre pela Universidade Estadual de Goiás no Programa de Pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado – TECCER. E-mail: eloane\_rodrigues@yahoo.com.br

**ÉVELYN CRISTINE MOREIRA SOARES** – Doutoranda em Projeto e Planejamento Urbano Regional na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de Brasília. Aluna especial do Doutorado em Transportes da UNB. Mestre em Projeto e Cidade pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora da Pontifícia Universidade Católica de Goiás – (PUC GO) na Escola de Artes e Arquitetura, no ramo de projeto, área de planejamento urbano. E-mail: arq.evelynsoares@gmail.com

**EWERTON DE FREITAS IGNÁCIO** – Doutor em Literaturas em Língua Portuguesa com estágio pós-doutoral em Literatura Brasileira. Mestre em Literaturas em Língua Portuguesa e atualmente é professor titular da Universidade Estadual de Goiás/Anápolis, onde atua junto ao PPGSS TECCER (Territórios e Expressões Culturais no Cerrado). Editor do periódico *Via Litterae* e da Revista *Nós*. Coordenador do projeto de pesquisa *A representação da cidade na literatura goiana*, financiado pelo CNPq. Líder do Grupo de Pesquisa ERUDIO. E-mail: ewertonfreitas@uol.com.br

**FERNANDA ANTÔNIA FONTES MENDONÇA** – Doutoranda em Projeto e Planejamento Urbano Regional na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de Brasília (UnB). Mestre em Projeto e Cidade pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Projeto e Cidade pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Aluna especial do Doutorado em Transportes (UnB). Especialista em Planejamento Urbano, Ambiental e Transporte Urbano. Docente na Faculdade Metropolitana de Anápolis (FAMA), Faculdade Araguaia – Goiã-

nia e no Instituto de Pós-Graduação e Graduação (IPOG–Goiânia). Conselheira do Conselho de Arquitetura e Urbanismo (CAU–GO). Autora do Projeto dos Corredores de Transporte da Cidade de Anápolis (PAC2 Médias Cidades). E– mail: fermendonca@terra.com.br

**FRANCISCO DARCI FEITOSA** – Graduado em Pedagogia pela UEG – Câmpus Luziânia – GO. Presidente da instituição filantrópico-religiosa C.E.U. (Centro Ecumênico Universalista) Nossa Senhora Aparecida, entidade de natureza assistencial e educacional atuante no Distrito do Jardim do Ingá, Luziânia – GO. Membro pesquisador do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Educação, Gestão e Cultura Regional, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq. Tem experiência na área de Educação nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental e no ensino de língua estrangeira. E-mail: caciquepenaazul@gmail.com

**GEISA DAISE GUMIERO CLEPS** – cursou pós Doutorado na Universidade Federal de Sergipe (UFS), no Programa Nacional de Pós Doutorado da CAPES. Possui mestrado e doutorado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Campus de Rio Claro (1997, 2005) e graduação em Geografia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM) (1990). Atualmente é Professora Associado III da Universidade Federal de Uberlândia, nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em Geografia (mestrado e doutorado). Membro do NDE desde 2015. Pesquisador Mineiro – Nível A (a partir de julho/2015). E-mail: gdgumiero@ufu.br

**HAMILTON MATOS CARDOSO JÚNIOR** – Mestre em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado – Universidade Estadual de Goiás e Graduado em Geografia/UEG. É Técnico em Assuntos Educacionais na Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: hjuniorgo@hotmail.com

**HAROLDO REIMER** – Pós-doutorado em História, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp – 2010 a 2013); Doutorado em Teolo-

gia, Alemanha (1986 a 1990); Bacharelado em Direito pela PUC Goiás (2006 a 2010); Licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica de Goiás (2002 a 2004); Bacharelado em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo, RS (1980 a 1984); Professor da Universidade Estadual de Goiás (UEG); Foi Reitor da UEG (fevereiro de 2012 a abril de 2019); Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq (2009-2012; 2012-2015; 2015-2018); Avaliador ad hoc do Inep/MEC Consultor da CAPES na Área de Filosofia/Teologia no período 2011 a 2013; Líder de grupo de pesquisa no CNPq; Pesquisador nos temas: Hermenêutica, Teologia, História cultural, Religião e Direito.

E-mail: haroldo.reimer@gmail.com

**IVAN DE SOUSA SOARES** – Professor Mestre do curso de Licenciatura em Geografia da Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT) – Campus Vale do Teles Pires. Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) e Mestrado na área de concentração em Planejamento Ambiental – Territorial (Geografia) da Universidade Federal Fluminense– UFF.

E-mail: ivangeo@unemat.br

**JESSICA RODRIGUES DE LIMA** – Especialista em Políticas Públicas e Dinâmicas Territoriais, pela Universidade Estadual de Goiás. Graduada em Geografia.

E-mail: jessicarodriguesdelima@hotmail.com

**JOANA D'ARC BARDELLA CASTRO** – Doutora e Pós-Doutora em Economia pela UNB e Docente de Economia da Universidade Estadual de Goiás – UEG. Programas de Pós Graduação *Stricto Sensu* – Recursos Naturais do Cerrado– RENAC e Territórios e Expressões Culturais do Cerrado– TECCER.

E-mail: joanabardella@brturbo.com.br

**JORGE MANOEL ADÃO** – Pós-Doutor em Tecnologias Contemporâneas e Desenvolvimento Cognitivo (UFRJ), Doutor em Educação (UFRGS). Professor da Universidade Estadual de Goiás (UEG) – Câmpus Luziânia – GO. Coordenador do Curso de Pós-Graduação

*Lato Sensu* Docência e Gestão da Educação Superior (desde 2015) da UEG. Líder do Grupo de Pesquisa Interdisciplinar em Educação, Gestão e Cultura Regional, cadastrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa no Brasil do CNPq. Tem experiência na área de Educação, com ênfase nas Questões Étnico-Raciais, Políticas Públicas e em Tecnologias Contemporâneas. E-mail: jorgeadao@yahoo.com.br

**KARINE MONTEIRO DA SILVA** – Professora da Universidade Estadual de Goiás/Silvânia; Graduada em Comunicação Social (UFG) e Licenciatura em Pedagogia (FALBE), Especialista em Políticas Públicas (UFG) e Mestra em Ciências da Religião: Movimentos Sociais (PUC) e Doutoranda em Performances Culturais (UFG). E-mail: monteirokarine@hotmail.com

**KARINNE MACHADO SILVA** – Doutoranda em Geografia, na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), sob orientação da Profa. Geisa Daise Gumiero Cleps; Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (2006). Possui graduação em História pela Universidade Federal de Goiás (2002). Especialização em História (UFG). Atualmente é professora do Instituto Federal de Goiás (IFG), campus Goiânia Oeste. Bolsista CAPES. E-mail: histka25@hotmail.com

**LÍGIA MARIA DE CARVALHO** – Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás e é doutoranda pela Faculdade de Artes Visuais (FAV) também da UFG. E-mail: ligiasun2@gmail.com

**LUSINAIDE CORDEIRO DE SALES LIMA MARQUES** – Mestra em Ciências Sociais e Humanidades, pela Universidade Estadual de Goiás no Programa de Pós-graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado – TECCER; Especialista em Educação para Diversidade e Cidadania e em Ensino da História Afro-brasileira e Africana ambas pela Universidade Federal de Goiás; Graduada em Licenciatura Plena em Pedagogia pela Universidade Estadual de Goiás; Docente efetiva da UEG Câmpus Minaçu e da SEDUCE / GO. E-mail: lusinaidecordeiro@gmail.com

**MARIA DE FÁTIMA OLIVEIRA** – Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Docente da Universidade Estadual de Goiás (UEG) no Programa de Mestrado Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) e no Curso de Licenciatura em História. Bolsista do Programa de Bolsa de Incentivo ao Pesquisador (BIP) /UEG. E-mail: proffatima@hotmail.com

**MARIANA DE SOUSA BERNARDES** – Mestre pelo programa de pós-graduação Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, TECCER-UEG. Especialista em História Cultural pela UFG. E-mail: bernardes.dg@gmail.com

**MÁRIO CESAR GOMES DE CASTRO** – Doutor em Políticas Públicas pela UFRJ e Professor de Economia da Universidade Estadual de Goiás. E-mail: mariocastro@brturbo.com.br

**PÂMELLA NUNES DE OTANÁSIO** – Professora de Artes da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal, licenciada em Artes Plásticas pela Universidade de Brasília (UnB). Orientanda de pós-graduação *Latu Sensu*, Especialização em Arte/Educação Intermediária Digital – Universidade Federal do Goiás (UFG). E-mail: pamellaotanasio@gmail.com

**POLIENE SOARES DOS SANTOS BICALHO** – Doutora em História Social pela Universidade de Brasília (UnB). Docente da Universidade Estadual de Goiás e do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER/UEG). E-mail: poliene.soares@gmail.com

**RAPHAEL MARTINS RIBEIRO** – Mestre da Universidade Estadual de Goiás, no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Território e Expressões Culturais do Cerrado (TECCER), na linha de pesquisa de Saberes e Expressões Culturais do Cerrado. Tem experiência na área de Letras, cinema e história com ênfase em Teoria Literária.

**RODRIGO GUIMARÃES PRUDENTE MARQUEZ COTRIM** – Doutor em Linguística pela Universidade de Brasília (UnB), professor do quadro efetivo da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Pirenópolis. E-mail: rodrigo.cotrim@ueg.br

**ROSSELVELT JOSÉ SANTOS** – Doutor em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo. Professor Titular da Universidade Federal de Uberlândia. E-mail: rosselvelt@ufu.br

**ÍLVIA ZEFERINA DE FARIA** – Mestre da Universidade Estadual de Goiás – TECCER – Anápolis. Integrante do Grupo de Estudos de História e Imagem (GEHIM). CNPq/UFG. E-mail: silviazefa@gmail.com

**SIMONE BORGES CAMARGO DE OLIVEIRA** – Doutoranda em História na Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre em Projeto e Cidade pela UFG. Especialista em Cultura Memória e Linguagem pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC). Graduada em Filosofia e em Arquitetura e Urbanismo pela PUC-GO. Professora de Pós-Graduação na PUC-GO e RTG. Ex professora substituta nos cursos de Arquitetura e Urbanismo, Design e Engenharias da UFG. Ex-professora da PUC-GO nos cursos de Arquitetura e Urbanismo; Design e Publicidade e Propaganda. Possui projetos na área de planejamento, edificação e design. É perita, associada ao IBAPE/GO. E-mail: simoneborges.arq@gmail.com

**TEREZA CAROLINE LÔBO** – Doutora em Geografia IESA/UFG, Professora da Seduce/GO. E-mail: terezacarolinelobo@gmail.com

**TEREZINHA MARIA LOSADA MOREIRA** – Doutora em Artes pela Universidade de São Paulo (2015) e Centre for Art Education and International Research – Roehampton University of Surrey (2004) é professora adjunta da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). E-mail: telosada@gmail.com

SOBRE O LIVRO

Formato: 16x22,5 cm  
Tipologia: Minion Pro  
Número de Páginas: 366  
Suporte do livro: E-book

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS  
BR-153 – Quadra Área, Km 99 – 75.132-903 – Anápolis-GO  
**www.ueg.br** / Fone: (62) 3328-1181

2019  
Impresso no Brasil / Printed in Brazil

O conjunto das temáticas apresentadas apontam para uma visão multidisciplinar acerca do Estado de Goiás e de parte da região do Centro-Oeste brasileiro, oferecendo múltiplas possibilidades de leituras do campo social, cultural e econômico que emergem de pesquisas acadêmicas, muitas delas desenvolvidas no âmbito do mestrado acadêmico interdisciplinar em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG). A compreensão desse conjunto de temas, problemas e abordagens também assinala a importância das aproximações teóricas e metodológicas que resultam da confluência de diferentes áreas engajadas nos estudos regionais e certamente traz relevante compreensão para as áreas envolvidas e pesquisas futuras.