

**Elizabeth Sousa Abrantes
Carlos Alberto Ximendes
Júlia Constança Pereira Camelo
Sandra Regina Rodrigues dos Santos
Orgs.**

História.10
Pesquisa e Ensino
vol. 2



São Luís, 2024

© copyright 2024 by UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.
Todos os direitos desta edição reservados à EDITORA UEMA.

HISTÓRIA.10: Pesquisa e Ensino vol. 2

EDITOR RESPONSÁVEL

Jeanne Ferreira Sousa da Silva

CONSELHO EDITORIAL

Alan Kardec Gomes Pachêco Filho • Ana Lucia Abreu Silva
Ana Lúcia Cunha Duarte • Cynthia Carvalho Martins
Eduardo Aurélio Barros Aguiar • Emanuel Cesar Pires de Assis
Emanuel Gomes de Moura • Fabíola Hesketh de Oliveira
Helciane de Fátima Abreu Araújo • Helidacy Maria Muniz Corrêa
Jackson Ronie Sá da Silva • José Roberto Pereira de Sousa
José Sampaio de Mattos Jr • Luiz Carlos Araújo dos Santos
Marcelo Cheche Galves • Marcos Aurélio Saquet
Maria Medianeira de Souza • Maria Claudene Barros
Rosa Elizabeth Acevedo Marin • Wilma Peres Costa

Diagramação: Paul Philippe

A158h Abrantes, Elizabeth Sousa (Org.).

História.10: pesquisa e ensino volume 1. [recurso eletrônico] / Elizabeth Sousa Abrantes; Carlos Alberto Ximendes; Júlia Constança Pereira Camelo; Sandra Regina Rodrigues dos Santos (Orgs.).- São Luís, MA: EDUEMA, 2024.
196p.

Livro eletrônico.
Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-8227-435-4

1.História. 2.Pesquisa. 3. Ensino. I. Ximendes, Carlos Alberto. II. Camelo, Júlia Constança Pereira. III. Santos, Sandra Regina Rodrigues dos. IV.Título.

CDU:94:001.891

EDITORA UEMA

Cidade Universitária Paulo VI - CP 09 Tirirical - CEP - 65055-970
São Luís - MA www.editorauma.uma.br - editora@uma.br



APRESENTAÇÃO

É com alegria que apresentamos o *e-book* intitulado *História.10: pesquisa e ensino - Vol.2*, que faz parte da coleção Licenciatura.10, um projeto Editorial da Eduema. O objetivo dessa coleção é incentivar os alunos dos cursos de licenciatura para a produção e publicação científica, como estratégia imprescindível para o ingresso dos alunos nos programas de pós-graduação e melhor qualificação para o mercado de trabalho.

A iniciativa surgiu a partir da percepção de que a maioria dos trabalhos de conclusão de curso tem como destino os arquivos da biblioteca. Percebemos a necessidade de maior circulação como produção científico-acadêmica dentro e fora da UEMA.

Os artigos do curso de História aprovados para comporem este *e-book* foram distribuídos em 2 (dois) volumes. Todos eles contêm artigos de variados temas, ou seja, incluem resultados de pesquisa que abordam desde o mito arturiano na literatura da Idade Média até questões sobre a experiência negra feminina na contemporaneidade, apresentando ao leitor amplas possibilidades de leituras que revelam olhares sobre a história e a sociedade.

Todos os volumes dos *e-books* foram organizados por professores do Departamento de História, do Centro de Educação, Ciências Exatas e Naturais (CECEN), Campus São Luís. Expressamos os nossos agradecimentos aos professores: Carlos Alberto Ximendes, Elizabeth Sousa Abrantes, Júlia Constança Pereira Camelo, Sandra Regina Rodrigues dos Santos e todos os autores (discentes e docentes) do curso de História.

Boa leitura!

Jeanne Ferreira de Sousa da Silva
Chefe da Editora UEMA



SUMÁRIO

UM OLHAR DOS CORDELISTAS SOBRE INJUSTIÇAS E PERSONAGENS DA HISTÓRIA REPUBLICANA NA LITERATURA DE CORDEL

Antônio Augusto Lopes Ferro

Júlia Constança Pereira Camêlo 07

CARIDADE PARA AS ÓRFÃS E DESVALIDAS: a assistência da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão e do Asilo de Santa Tereza às meninas e moças pobres no século XIX (1830-1880)

Carlos Augusto Lima Barros

Elizabeth Sousa Abrantes 39

IRMANDADE DO GLORIOSO SÃO BENEDITO: um estudo sobre as irmandades negras e sua atuação em São Luís no século XIX

Carlos Henrique Botelho Albuquerque Uchôa

Elizabeth Sousa Abrantes 60

DESCONSTRUINDO CABO VERDE COMO UM BRASIL EMBRIONÁRIO: uma crítica ao discurso colonial da miscigenação

Igor Santos Carneiro

Tatiana Raquel Reis Silva 78

AS MULHERES NO PROJETO DA FRELIMO: um olhar pelas lentes de *A última prostituta* (1999) e *Virgem Margarida* (2012)

Itamiris Cantanhede e Cantanhede

Viviane de Oliveira Barbosa 89

SOUSÂNDRADE N' O NOVO MUNDO: DA REPULSA MONÁRQUICA À REPÚBLICA DO GUESA

Lucas Moraes Santos 110

**MUTUALISMO E SOCIEDADES BENEFICENTES NO
MARANHÃO DURANTE A REPÚBLICA VELHA: dinâmicas
sociais, trabalhistas e culturais**

Luís Carlos Cantanhede Santos Junior

Elizabeth Sousa Abrantes..... 137

**SOB A TUTELA DE NEGRO COSME: uma Proposta
Pedagógica de Elaboração de Guia Histórico sobre os Lugares
de Memória da Balaiada em Itapecuru - Mirim/MA**

Renato Cruz Reis

Elizabeth Sousa Abrantes..... 154

**VACINASEFAKE NEWS NOS PRIMÓRDIOS DA REPÚBLICA
NO BRASIL: o impacto das notícias falsas na resistência à
imunização no contexto da Revolta da Vacina (1904)**

Kennard Emerson Gaspar Serra

Elizabeth Sousa Abrantes..... 177

UM OLHAR DOS CORDELISTAS SOBRE INJUSTIÇAS E PERSONAGENS DA HISTÓRIA REPUBLICANA NA LITERATURA DE CORDEL

*Antônio Augusto Lopes Ferro¹
Júlia Constança Pereira Camêlo²*

Resumo: O texto traz a análise dos cordéis selecionados sobre o período da chamada Terceira República Brasileira, a partir das “tradições inventadas” pelos poetas cordelistas Rodolfo Cavalcante, Manuel D’Almeida Filho e João Martins Athayde, que nos revelaram o imaginário sociocultural dos pobres, operários e sertanejos nordestinos. Assim sendo, ao identificarmos essas “tradições inventadas” nos poemas de cordel, notamos que os cordelistas se identificam veementemente com as angústias das camadas populares. Ao fazerem isso, eles criam também a tradição de serem “porta-vozes” dos menos favorecidos, pois utilizam-se dos seus cordéis para darem voz ao sofrimento dos oprimidos socialmente. Eles tratam da desigualdade e injustiça social, denunciam fome, miséria e elevam figuras políticas como Getúlio Vargas um político que favoreceu o pobre trabalhador.

Palavras chave: Imaginário; tradição; cordelista; inventada; Literatura de Cordel

Resumo: The text brings to an analysis the cordels selected from the period of the so-called Third Brazilian Republic, based on the “invented traditions” by the cordel poets Rodolfo Cavalcante, Manuel D’Almeida Filho and João Martins Athayde, who revealed to us the socio-cultural imaginary of the poor people, workers and northeastern country people. Therefore, when we identify these “invented traditions” in cordel poems, we notice that cordelists identify vehemently with the anxieties of the popular classes. In doing so, they also create the tradition of being “spokespeople” for the less favored, as they use their influence to give voice to the suffering of the socially oppressed. They deal with inequality

1 Graduação em História Licenciatura (UEMA) E-mail: pr.augustoferro@gmail.com ID Lattes: [0475476392498211](https://lattes.cnpq.br/0475476392498211)

2 Professora Associada do Departamento de História (UEMA) E-mail: juliapcamelo2016@gmail.com ID Lattes: [8274892391684117](https://lattes.cnpq.br/8274892391684117).

and social injustice, denounce hunger, poverty and elevate political figures such as Getúlio Vargas, a politician who favored the working poor.

Key words: Imaginary; Tradition; Cordelista; Invented; Cordel Literature

1. INTRODUÇÃO

A literatura de cordel aparece significativamente na produção de trabalhos historiográficos e na produção de artigos científicos em pesquisas recentes na historiografia brasileira. Principalmente, pela influência da chamada “História cultural” que a partir da década de 1970, aproximou a literatura do “fazer histórico”, levando em conta os gêneros literários como crônicas, poesias, contos e romances como produção artística que refletem o imaginário sociocultural de um determinado período histórico.

A Literatura de Cordel é utilizada nos estudos das questões de injustiça social, desde o início da República, também, é identificada como de caráter popular e nordestina. E a partir dos anos 1960 e 1970 tem figurado como fonte histórica na produção historiográfica, devido a esta conter elementos do imaginário sociocultural do poeta cordelista, refletidos no contexto histórico que a literatura e os poetas estão inseridos e em diálogo com o seu público.

Sendo assim, este artigo é pautado em produções acadêmicas que se utilizaram dos cordéis como fonte histórica. Por isso, apresentamos alguns trabalhos historiográficos e a análise da própria Literatura de Cordel.

No artigo também trabalharemos com a ideia de “tradição inventada”, elaborada pelo historiador britânico Eric Hobsbawm na obra “*As invenções das tradições*” (1997), efetivadas no conjunto de práticas que se institucionalizam por meio da repetição que tem como objetivo firmar valores e comportamentos.

2. CORDEL NA TERCEIRA REPÚBLICA BRASILEIRA, AS TRADIÇÕES DE INJUSTIÇA E DESIGUALDADE SOCIAL

A produção da Literatura de Cordel traz o imaginário do cordelista que do seu modo criticava, denunciava e resistia as opressões sociais. Eles se manifestam ativamente contra a injustiça social presente na realidade por eles vivenciada.

Nos poemas “*Quem acaba com a Carestia?*” (1945), “*ABC da Carestia*” (1947) de Rodolfo Cavalcante e “*Sufrimento do povo no facão da carestia*” (1952) de Manoel D’Almeida Filho, notamos a angústia do cordelistas pela inflação que estava comendo o salário do trabalhador diariamente, levando-o a não ter poder de compra para a sua própria subsistência. Assim, os poetas denunciam que os produtos básicos para a alimentação dos mais pobres, como açúcar, carne bovina, farinha, arroz, feijão, leite e pão se tornaram inacessíveis ao povo. Podemos ver isso, na primeira estrofe do cordel “*Quem acaba com a carestia?* (1945):

Válha-me Deus

O' que dor amargurada

Da pobreza encacerada

Neste vale de agonia

Não tem açúcar

E a tal carne de gado

O seu preço no mercado

Vai subindo dia á dia

No poema “*Sufrimento do povo no facão da carestia*” (1952) vemos que essa mesma tradição de opressão social se repete, porquanto, o cordelista Manoel D’Almeida Filho também atrela a altíssima inflação como a causa primária da fome que os nordestinos estavam experimentando nesse tempo, trazendo injustiça social ao sertanejo. Portanto, notamos que no imaginário cordelista, a situação do povo estava tão caótica que

nem mesmo o governo Vargas com a sua política econômica foi capaz de minimizar o sofrimento que a inflação causara aos pobres, aos operários e aos pequenos agricultores sertanejos. Daí por que o cordelista, em sua bela estrutura rímica, repete sempre no final das trinta e uma estrofes do seu cordel, a expressão “*no facão da carestia*”. Notemos um exemplo desse tema na vigésima primeira estrofe desse cordel:

Chora quem compra farinha

Chora quem compra galinha

Chora até que compra linha

E quem compra melancia

Chora quem compra carneiro

Chora quem compra tempero

Porque passa o seu dinheiro

No facão da carestia

Percebe-se, então, que na tradição do imaginário do cordelista, a pobreza extrema estava diretamente relacionada à carestia dos produtos alimentícios básicos, fazendo-o questionar aquilo que o poeta chama de “sistema” e o próprio governo, que para tradição do cordelista, seriam os responsáveis direto pela opressão social que o povo vivenciara com a altíssima inflação. Nota-se isso na quinta e sexta estrofes, respectivamente, do poema “*Quem acaba com a carestia?*” (1945):

Não é o Governo

O culpado disto tudo?

É preciso um grande estudo

Por parte da maioria

O Governo dá ao povo
Proteção e liberdade
Porém não perversidade
Por exemplo: A CARESTIA
(...)
Desta maneira
Hoje a coisa está mudada
Dinheiro não vale nada
Valor tem mercadoria
É um mistério
Neste profundo sistema
A razão deste problema
Quem acaba A CARESTIA!

Percebemos também nesse cordel de Rodolfo Cavalcante, que em suas oito estrofes, o poeta faz questão de afirmar que o povo estava sofrendo a injustiça causada por uma política inflacionária, que nesse período da Terceira República havia se tornado incontrolável pelo governo federal, levando ao que o cordelista chama de “pobreza encacerada”. Portanto, é exatamente por isso que o poeta deseja ao povo “paz e harmonia”, apesar da espoliação do seu trabalho por parte daqueles que se apropriaram do “sistema” e do governo, levando o próprio cordelista também, junto com o povo, a não terem poder aquisitivo para adquirir os suprimentos básicos.

Assim, os termos “ricos”, “burguesia”, “capitalistas”, “exploradores” e “donos da terra”, na tradição do imaginário cordelista, referem-se às **elites brasileiras que nesse período despojavam os pobres por meio da política de exploração inflacionária, sendo responsáveis direto pela fome e pela falta de moradia e educação.**

Portanto, o que restava ao poeta cordelista era denunciar a opressão social que o povo vivenciara. Nota-se isso, na décima estrofe do cordel “*ABC da Carestia*” (1947):

Jamais vimos meus leitores

Aqui dentro da Bahia

Como em todo interior

Tão horrível carestia

Os pobres vivem coitados

“Oprimidos e cansados”

Tudo sobe hoje em dia

Portanto, na tradição dos cordéis “*Quem acaba com a carestia*” (1945) e “*ABC da Carestia*” (1947), o poeta Rodolfo Cavalcante não vê solução naquilo que denomina de “sistema” e no próprio governo, pois oprimem o povo com a política inflacionária, ou seja, o poeta não enxerga que “de cima para baixo” virá o bem-estar social ao povo, pois as estruturas de poder foram apropriadas pelos ricos, burgueses e os “donos da terra”, que não se interessam pelas demandas dos menos favorecidos. Assim, isso leva o cordelista a se deleitar em sua fé na religião cristã como único alento às injustiças sociais que o povo sofre

Portanto, vemos que no imaginário desse cordelista, nem mesmo a política econômica do popular Vargas foi capaz de resolver a opressão social que o povo experimentara com a carestia, restando ao poeta, então, apelar a “Nossa Senhora” e a “Jesus” a fim de que resolvam os problemas sociais do povo. Assim, vemos que figuras da tradição religiosa cristã são apropriadas e ressignificadas pelo imaginário cordelista para criar a sua tradição.

No cordel “*A vida do sertanejo*” (1946), do poeta Rodolfo Cavalcante, notamos as tradições de opressão social, a espoliação dos pequenos agricultores nordestinos pelas elites agrárias e as condições precárias de vida deles. O cordelista, do começo ao fim do seu poema,

exalta o trabalho árduo das famílias sertanejas na agricultura, a ponto de afirmar que a economia do Brasil depende delas. Assim, o poeta cria essa tradição na vigésima sexta estrofe:

Que injustiça meu Deus
Que falta de sentimento
Aquele que não protege
E não faz acatamento
Os humildes agricultores
Pois são eles lavradores
Que ao Brasil da rendimento

Por outro lado, o cordelista também denuncia o sofrimento dos pequenos agricultores sertanejos que não têm as suas demandas satisfeitas por nenhuma política pública que proteja as suas plantações das catástrofes naturais que devastam as pequenas lavouras, como as enchentes e as infestações de lagartas.

Quanto ao sofrimento do pobre nordestino diante das catástrofes naturais que o expõem a uma vida de vulnerabilidade social, em decorrência de não ter suas demandas atendidas pelo governo federal, o cordel “*Inundação do Rio São Francisco*” (1946), também de Rodolfo Cavalcante, mostra-nos a narrativa da experiência do cordelista diante dum quadro de enchente do Rio São Francisco, na cidade de Juazeiro na Bahia, que ocorrera em 1946. Nele, o poeta expõe todo sofrimento do pobre nordestino, causado pela inundação dessa cidade nordestina, expondo o pobre juazeirense às condições mais desumanas de vida e ao descaso do governo federal.

Vejamos, então, na tradição do imaginário cordelista, a vulnerabilidade social duma pobre família nordestina diante das inundações, e o apelo do poeta ao governo federal para que se sensibilize com o seu sofrimento, nas estrofes a seguir:

Volto de novo leitores
Sobre a cheta comentar
O pobre pai de família
Sem ter casa para morar
Quando desaba o casebre
Sai correndo que só lebre
Com receio de se afogar

(...)

A mulhersinha coitada
Sai triste acompanhando
O marido com um filhinho
Ainda dando de mamando
O esposo leva seis
Fora leitores mais três
Que vão na frente chorando

(...)

Se o governo federal
Não tomar uma providência
Auxiliando leitores
Esta terra com urgência
Vivendo sempre inundado
O Joazeiro coitado
Termina na indigência

Percebemos também, no cordel “*A vida do sertanejo*” (1946) que o pobre sertanejo é denominado como “matuto” e “ignorante” pelas elites agrárias, pelo fato de não ter acesso à educação. Os pequenos agricultores desconhecem os seus direitos e acabam não tendo outra fonte de renda que possa suprir as perdas dos seus produtos agrícolas em decorrência das catástrofes naturais, como as próprias inundações. Assim, vemos essa tradição de desigualdade social no sertão, exposta na falta de acesso à educação por parte das famílias sertanejas, como fator de vulnerabilidade social. Notamos isso na trigésima estrofe:

Escola? Quem foi que disse

Existe sim na cidade

Mais ou menos quatro léguas

Por isso com realidade

O pobre lavrador

Sofre tão grande maldade

Essa mesma tradição de inacessibilidade dos pobres sertanejos à educação se repete também no cordel “*A vida do pobre hoje em dia*” (1946), de Rodolfo Cavalcante, percebe-se isso na décima quarta estrofe:

Os sertanejos não podem

Dar aos filhos educação

Primeiro não existe lei

Que eles tenham obrigação

De sua prole educarem

Faz com isto ignorarem

Toda civilização

Portanto, diante de tal tradição de desigualdade social no sertão, notada nos cordéis “*A vida do sertanejo*” (1946) e “*A vida do pobre hoje em dia*” (1946), como resultado da inacessibilidade das famílias sertanejas à educação por falta de escolas nas zonas rurais, mostramos que no imaginário social do cordelista Rodolfo Cavalcante, a vida das famílias sertanejas está em extrema vulnerabilidade, não apenas diante dos que os ricos lhes espoliam, mas também diante das condições precárias de moradia.

No cordel “*Jesus Cristo e São Pedro na casa dos pobres*” (1957) do poeta Manuel D’Almeida Filho, notamos as tradições de opressão social, espoliação dos pobres agricultores pelos ricos fazendeiros e desigualdade social, mostrando-nos que no imaginário desse cordelista há, também, um abismo intransponível entre as classes sociais no campo. Nesse cordel, portanto, vemos a imagem do rico fazendeiro agropecuarista que vive uma vida abastada num palacete, tendo à sua disposição vários trabalhadores camponeses. Vejamos, portanto, essa imagem nas estrofes abaixo:

São Pedro disse: qual nada

Lá, vamos ao palacete

E seremos recebidos

Com um bonito banquete

Jesus disse: só se for

De palmatória e cacete

(...)

Assim, conversando, foram

Aproximando-se mais

Viram grandes armazéns

Repletos de cereais

E muitas vacas leiteiras

Em quatro ou cinco currais

Por outro lado, notamos também a imagem dos pobres agricultores sertanejos, que na tradição cordelista, vivem num estado social degradante, sem quase ter o que comer e residindo em moradias com condições precárias, mostrando-nos a plena desigualdade social no sertão. Nota-se tal tradição de pobreza, fome e precariedade nas seguintes estrofes:

*Assim, numa travessia
Morava Antônio Simão
Em uma choupana pobre
Mas, por ter bom coração
Sempre hospedava Jesus
Com dormida e refeição
(...)
A comida sempre era
Algum resto de feijão
Com que Jesus e São Pedro
Faziam a comparação
Com muito gosto, por ser
Dada de bom coração*

Portanto, percebemos a partir dessas estrofes, que para o cordelista, o único alento dos pobres sertanejos, que vivem em condições precárias no campo, é a sua fé na religião cristã. Notamos que para o poeta Manuel D’Almeida Filho, se os sertanejos são desprovidos de bem-estar social, não tendo uma alimentação saudável e moradia digna, o que lhes restam, então, é se contentarem em ter a presença daquilo que lhes permite consolo ao seu sofrimento, as figuras sacras da religião cristã, como Jesus e São Pedro, para criar a tradição que os identificam com o sofrimento dos pobres sertanejos.

Outra tradição presente no imaginário do cordel “*Jesus Cristo e São Pedro na casa dos pobres*” (1957) é a espoliação dos trabalhadores do sertão pelos ricos agropecuaristas, por meio da exploração da mão de obra dos sertanejos. Assim, o poeta denuncia que o aumento da riqueza da elite agropecuarista provém diretamente da exploração do trabalho do sertanejo. Percebe-se, então, essa tradição de opressão social no imaginário cordelista nas estrofes abaixo:

Jesus respondeu: estamos

A sua ordem patrão

Ele disse: vocês vejam

E prestem bem atenção

A estes armazéns cheios

De milho, arroz e feijão

(...)

Vocês pagando a dormida

Terão que ajudar a mim

Do contrário apanharão

Uma surra tão ruim

Que verão bem o principio

Porém não verão o fim

(...)

Vinte litros de feijão

Terão que bater os dois

E vinte litros de milhos

Para debulhar depois

E terão que descascar

Trinta quilos de arroz

Essa mesma tradição presente no imaginário cordelista de espoliação do trabalho do sertanejo pelas elites agrárias, que se enriquecem às custas da exploração da mão de obra do sertanejo e sua prole, aparece também no cordel “O retirante” (1946), do poeta João Martins Athayde. Nesse poema, então, o cordelista narra a experiência duma grande família sertaneja que migra para a região sul em busca de trabalho e melhores condições de vida. No entanto, ao chegar à região Sul do Brasil, logo percebe o estado de vulnerabilidade em que se encontra diante das elites agrárias, sujeitando-se, dessa forma, a qualquer tipo de exploração do seu trabalho. Vejamos, então, a tradição de espoliação do trabalho das famílias sertanejas pelas elites agrárias nas estrofes a seguir:

Diz o velho: minhas filhas

Não era meu desejo

Eu ir degredar vocês

Na terra dos caranguejos

O Sul presta para tudo

Menos para o sertanejo

(...)

E lá vai aquela prole

Sujeitar-se ao cativoiro

Limpar cana o dia inteiro

Por diminuto dinheiro

Fazendo dez mil promessas

Ao padre de Joazeiro

No cordel “*A morte do maior presidente do Brasil, Dr. Getúlio Dorneles Vargas*” (1954) do cordelista Manoel D’Almeida Filho, a tradição de espoliação do trabalho operário pelas elites se repete. Nesse poema, o cordelista denuncia que as elites tramaram contra o governo Vargas, a fim de derrubá-lo por ter aumentado os salários mínimos dos trabalhadores e por ter lutado em favor da classe trabalhista.

Mesmo o governo democrático de Vargas, que no imaginário cordelista lutava pela classe trabalhista, o poeta denuncia a exploração da mão de obra operária pelas elites, mostrando-nos que no cotidiano os direitos trabalhistas dos operários estavam sendo usurpados pela “alta burguesia”. Vejamos, assim, a presença da luta de classes no imaginário cordelista e a criação das tradições em que Getúlio Vargas é o defensor da classe operária e a exploração da mão de obra dos trabalhadores pelas elites, nas estrofes abaixo:

Que vendo os trabalhadores

Nos estados mais precários

Passando fome e nudez

Precisava com urgência

Melhoria de salários

(...)

Foi a primeiro de maio

Que o Presidente assinou

Novos salários mínimos

Como prometeu, provou

Mas a alta burguesia

Desse ato não gostou

(...)

Assim a grande maioria

De burgueses por vingança
Pra não pagarem o salário
Fizeram uma aliança
Impetrando ao Tribunal
Mandato de segurança
(...)
E foi por isto que muitos
Burgueses capitalistas
Inimigos de Getúlio
E das classes trabalhistas
Tramaram sua renúncia
Para arrancar-lhe as conquistas

No cordel “*O que Jânio Quadros está fazendo pelo Brasil*” (1962), de Rodolfo Cavalcante, o poeta exalta a política anticorrupção de Jânio Quadros, utilizando-se do seu “slogan” de campanha eleitoral, “Varre, varre, vassourinha”, no qual o cordelista repete seis vezes nas trinta e duas estrofes do seu poema para afirmar que a solução para a corrupção desenfreada que se instalou em todas as estruturas de poder, inclusive na relação “patrão/empregado”, está nas mãos do presidente Jânio.

Assim, o poeta deposita toda sua confiança no governo Jânio para acabar com a corrupção no Brasil, com a altíssima inflação que corroía os salários dos trabalhadores. Além disso, também denuncia a corrupção por parte das elites que burlavam os direitos trabalhistas do sertanejo, espoliando seu trabalho. Portanto, nas últimas estrofes do seu cordel, Rodolfo Cavalcante mostra-nos a presença da tradição de exploração da mão de obra do pobre sertanejo pelas elites brasileiras no imaginário cordelista. Vejamos isso nas estrofes abaixo:

Existe em nosso Nordeste
A maior calamidade
Donos de usinas que pagam
Apenas pela metade
Secenta mil reis por dia
E ainda por tirania
Faz tudo que tem vontade
(...)
Isto não é só nas usinas
É nas fazendas também
É na loja, é na farmácia
É aqui e mais além
Por isso que o nordestino
Só vive no desatino
Pra séculos, séculos, amém.

No cordel “*O nordeste está morrendo*” (1959), de Rodolfo Cavalcante, o poeta “viaja” em sua narrativa poética pelas regiões Norte-Nordeste, expondo as tradições de desigualdade social entre essas regiões e o Sul-Sudeste. Assim, no imaginário cordelista, o povo nordestino sofre com a falta de saúde, comida e água potável, demonstrando mais uma vez que na tradição cordelista, existe a presença de condições precárias de vida do pobre nordestino. Vejamos assim, tais tradições de desigualdade social e condições precárias de vida do pobre nordestino nas estrofes a seguir:

*O pobre não tem direito
De comer nem mais feijão
Peixe nem se fala mais
Grita o povo com razão
Da forma que o pobre vive
É a pior escravidão
(...)
E assim o nordestino
É um povo abandonado
É muito raro o nortista
Progredir no seu Estado
Se dana...vai para o Sul
Que é lugar adiantado*

Verificamos nessas estrofes, que na tradição do imaginário cordelista o povo nordestino era “abandonado” pelo governo federal, em detrimento das regiões Sul-Sudeste, que o poeta chama de “adiantado”. E por causa disso, diante das condições precárias de vida na sua terra natal, que o faz pessimista quanto ao seu progresso no próprio Nordeste, só resta ao pobre nordestino migrar para a região Sul em busca de melhores condições de vida.

Essa mesma tradição de desigualdade social entre as regiões Norte-Nordeste e Sul-Sudeste e a recém construída Brasília, também se repete no poema “*As belezas de Brasília e as misérias do Nordeste*” (1960), de Rodolfo Cavalcante. Nesse poema, durante o governo JK, o cordelista expõe um radical paradoxo, ao observar a mega construção de Brasília e toda sua pomposidade, mostrando-nos um radical contraste entre o desenvolvimento socioeconômico dos Estados do Sul-Sudeste, como São Paulo, Rio de Janeiro, Minas, Rio Grande Sul, Paraná e os Estados

Nordestinos citados no poema, que cada vez mais sucumbem em suas misérias sociais como a seca, a fome e o analfabestimo, em detrimento do progresso socioeconômico dos Estados do Sul-Sudeste.

Assim, na tradição do cordelista, o Nordeste é atrasado em todos os índices de desenvolvimento humano em decorrência do pleno descaso do governo federal às precariedades dos nordestinos. Nota-se isso, na seguintes estrofes abaixo:

A grandeza de Brasília
Nos alegra o coração
Uma obra admirável
Para orgulho da Nação
Enquanto o Norte e o Nordeste
Seca, inverno, fome e peste
Têm o maior galhardão
(...)
Em São Paulo as estatísticas
Fizeram um levantamento
Que apenas de analfabetos
Existem cinco por cento
No Nordeste se apresenta
De sessenta pra setenta
Afirmamos sem aumento

O autor está nos mostrando que a política econômica nacional-desenvolvimentista de JK, materializada na mega construção de Brasília, não foi capaz de resolver as misérias do povo nordestino que continuava

no “atraso” da fome, da seca e do analfabetismo, totalmente “esquecido” pelo governo federal.

3. CORDEL E AS TRADIÇÕES DE RESISTÊNCIA SOCIAL

Nos cordéis “*A vida de Carlos Prestes*” (1948), “*O que Getúlio fez pelo Brasil*” (1955), de Rodolfo Cavalcante e “*A vitória getulista nas eleições*” (1954) e “*A morte do maior presidente do Brasil, Dr. Getúlio Dorneles Vargas*” (1954), de Manuel D’Almeida Filho, vemos que atores políticos, como Carlos Prestes e Getúlio Vargas estão presentes no imaginário cordelista como símbolos “messiânicos” do povo brasileiro na conjuntura da Terceira República. Nesses cordéis, os poetas criam tradições de “mitos messiânicos” fazendo analogia entre atores políticos com a figura histórica de Jesus como o “messias” que morre para redimir os fiéis da cristandade.

Assim, os cordelistas apropriam-se da tradição religiosa cristã, no qual eles e os seus leitores abraçavam, a fim de criarem a tradição de atores políticos como os “salvadores” da pátria brasileira, uma forma de resistência social às injustiças e desigualdades sociais que eles experimetam juntamente com os seus leitores. Acerca da criação de mitos messiânicos tão propícios na conjuntura da Terceira República, Prestes postula que:

A miséria em que vegetava grande parte da população, o analfabetismo e o atraso cultural presentes no Brasil e, principalmente, a tradicional marginalização de numerosos setores populares de uma participação política efetiva na definição dos destinos da nação – aspecto para o qual a repressão policial desempenhou sempre papel importante – condicionariam, em grande medida, o aparecimento de lideranças messiânicas e/ou de “salvadores da pátria”. (PRESTES, 2007, p.90)

No cordel “*A vida de Carlos Prestes*” (1948), o cordelista Rodolfo Cavalcante exalta brevemente a biografia e os feitos de Carlos Prestes, desde a revolução tenentista contra o governo Arthur Bernades em 1924, passando pela vitória da “Coluna Prestes” em 1927, que desemborcou no desmoranamento da República Velha. O cordelista exalta a liderança militar de Prestes nessas revoluções, criando a tradição de “guerreiro libertador” do povo brasileiro do regime opressor da República Oligárquica. Notemos isso nas estrofes abaixo:

Em fim por certo regime
Que oprimia o povo inteiro
Prestes entra na luta
Salva o povo brasileiro
Lhe tirando do abismo
Nas armas do guerreiro
(...)
Prestes era o soldado
Capitão de toda tropa
Até o final da luta
Depois viaja a Europa
Anda quase mundo inteiro
Finalmente brasileiro
É o homem que tudo topa

O poeta cordelista Rodolfo Cavalcante, apropriando-se da vida de luta de Carlos Prestes durante a República Velha, por meio das revoluções “Tenentista” e “Coluna Prestes” entre os anos de 1924 a 1927, perpassando pela sua liderança política frente à Aliança Nacional Libertadora, por meio do qual tentara resisitir e derrubar a ditadura do Estado Novo. O cordelista exalta a luta política de Carlos Prestes na liderança do PCB contra a opressão social do povo brasileiro imposta pelas elites.

Notemos, então, nas estrofes abaixo, a tradição de luta política de Carlos Prestes, presente no imaginário cordelista, como forma de resistência político-social diante das condições indignas do trabalhadores brasileiros durante o governo Dutra:

*Prestes a glória
Da tua história
Tens a vitória
Como memória
Do teu ideal
É onipotente
Nesta tangente
Que tens na frente
O oriente
Fundamental*

Assim sendo, o cordelista faz com que a ideologia política de Prestes e do seu partido político, o PCB - partido que o elegeu ao senado em 1945 e que futuramente o tornaria secretário-geral e líder proeminente até a sua cassação em 1947 - fossem pelo povo e para o povo. Carlos Prestes, então, junto com o PCB, na tradição do imaginário cordelista são vistos como aqueles que darão proteção e liberdade ao povo brasileiro, ainda que o cordelista não se posicione declaradamente como comunista e nem faz questão disso, devido à conjuntura de perseguição política ao PCB e aos seus correligionários durante o governo Dutra. Notemos isso nas estrofes abaixo:

*Caso o partido de Prestes
Não seja mesmo estrangeiro
Quero dizer se ele vive
Neste lema verdadeiro
Vivendo do próprio povo*

Se é do povo para o povo

Realmente é brasileiro

(...)

Se a ideia é de Lenine

De Max outro qualquer

Isto não quer dizer nada

O povo somente quer

O amparo, a proteção

Lhe livrando da opressão

Enquanto vida tiver

Como vimos nas estrofes do cordel acima, se o povo brasileiro está vivendo na opressão social durante o governo Dutra sob a sua política inflacionária que deteriorava o salário do trabalhador, levando-lhe a fome e condições desumanas de vida, o cordelista vê a figura de Carlos Prestes e o PCB como forças políticas de resistência social, levando-o a criar a tradição “messiânica” de Carlos Prestes como o “cristo” terreno do povo brasileiro. Para isso, o cordelista apropria-se da tradição cristã, na figura sacralizada de Jesus, para de forma análoga comparar o seu “messianismo” religioso com o “messianismo” político de Carlos Prestes. Nota-se, a tradição “messiânica” de Carlos Prestes como o “salvador” do povo brasileiro da opressão social nas seguintes estrofes:

Carlos Prestes já disseram

Tem história do Messias

Tem Pedros tem os Paulos

Tem os Judas as Marias

Também tem os seus Pilatos
Têm também os seus maltratos
Tem as suas profecias
(...)
Não é Cristo porque Cristo
Foi aquele Nazareno
Que morreu para salvar
Numa cruz calmo e sereno
Mas Prestes nos nossos dias
Também ele é um Messias
Não divino mas terreno

Essa mesma tradição de “mitos messiânicos” presente no imaginário cordelista também é vista nos cordéis “*O que Getúlio fez pelo Brasil*” (1948), de Rodolfo Cavalcante, “*A vitória getulista nas eleições*” (1954) e “*A morte do maior presidente do Brasil, Dr. Getúlio Dorneles Vargas*” (1955), de Manuel D’Almeida Filho. Nesses cordéis, os poetas criam a tradição de “Getúlio, o messias”, que derramou o seu sangue para redimir os trabalhadores da “escravidão” que lhes foi imposta pelas elites e “Getúlio, o mártir”, que morre para garantir os direitos trabalhistas dos operários.

No cordel “*O que Getúlio fez pelo Brasil*” (1948), vemos que no imaginário cordelista, Getúlio Vargas é símbolo de garantia dos direitos dos trabalhadores e dos oprimidos socialmente. Por outro lado, vimos também que as elites cada vez mais se enriqueciam às custas da espoliação da mão de obra operária, que tinha os seus salários deteriorados pela política inflacionária. Portanto, é nessa conjuntura de espoliação do trabalho operário e opressão social, vistos na fome, pobreza e condições precárias de vida, que o cordelista resgata a história política de Vargas, desde a implatação do Estado Novo.

No imaginário desse cordel, Getúlio Vargas é visto como aquele

que lutou contra os elites oligargas da República Velha que oprimia o povo brasileiro. Assim, na tradição do cordelista, Vargas derruba a República Oligárquica e implanta o Estado Novo para proteger os oprimidos socialmente como os orfãos, as viúvas e as famílias desamparadas, beneficiando também o nordestino diante da seca. Vejamos isso na estrofe abaixo:

Protegeu orfãos, viúvas
Famílias desamparadas
Melhorou as classes armadas
Beneficou o nordeste
Combateu a seca e a peste
E todas as suas camadas

O cordelista também exalta a política trabalhista de Vargas durante o Estado Novo, como a aposentadoria e a criação do Ministério do Trabalho, que levou os trabalhadores a alcançar os seus direitos trabalhistas. Assim, como forma de resitência social diante dum quadro onde os trabalhos estavam tendo a sua mão de obra espoliada pelas elites liberais conservadoras, distantes de usufruirm de melhoria salarial, devido à política inflacionária de Dutra. O poeta resgata os feitos de Vargas em benefício do trabalhador, a fim de o levar a apoiá-lo politicamente. Portanto, vemos que no imaginário cordelista, a política trabalhista varguista é a única forma de trazer benfeitorias sociais aos menos favorecidos, num tempo de opressão social e exploração do trabalho operário por parte das elites. Vejamos isso nessas estrofes:

Qual foi o chefe leitores
Que deu aposentadoria
Ministério do Trabalho
Para a nossa garantia?

*Por isso estamos cientes
Foi só ele o presidente
Dentro da democracia
(...)
Por isto caro leitores
Getúlio Vargas merece
O apoio deste povo
Que francamente conhece
Seu prestígio universal
Os brasileiros em geral
Quem é nobre obedece*

Nota-se nesse trecho do cordel que o poeta chama o povo para apoiar politicamente Vargas diante dos seus feitos em favor do trabalhador. Portanto, para o imaginário cordelista, alguém que se posiciona politicamente contra Vargas é visto como ingrato e traidor diante de tantos benefícios sociais que recebeu pela política trabalhista varguista. Observemos isso nas estrofes abaixo:

*Vêjo algumas criaturas
Por vaidade e ambição
Tendo nos lábios sorrisos
Porém no peito traição
Críticando o ex-Presidente
Com o desejo somente
De provar sua ingratidão*

(...)

Porque não existe leitores

Do Brasil um só habitante

Que não recebeu favores

Do ex-chefe retumbante

Quem não afirma está mentindo

Pois até mesmo dormindo

Recebeu favor bastante

(...)

Assim, diante da política trabalhista de Vargas e dos seus feitos em favor da classe operária e dos oprimidos socialmente, notamos no imaginário cordelista a presença da sua tradição “messiânica”, sendo ele uma espécie de emissário divino, que veio para proteger a nação brasileira e o pobre trabalhador contra as elites liberais conservadoras. A estrofe a seguir nos mostra isso:

Getulio Vargas é um astro

Bastantissimo luminoso

Que desceu do firmamento

Por ordem do Poderoso

Para que na grande guerra

Protegesse a nossa nação

Como um chefe glorioso

Conforme analisamos, o governo democrático de Vargas (1951-1954) foi marcado pela ampliação dos direitos trabalhistas e isto está bem presente no imaginário cordelista, conforme observamos nas estrofes acima. Desde as disputas eleitorais em 1950, Vargas retomou o discurso trabalhista construído desde os últimos anos do Estado Novo, causando uma crise política com as elites liberais conservadoras.

O cordelista, ao afirmar nos seus versos a expressão “*novos níveis de salários como prometeu provou*”, alude ao aumento em 100% do salário mínimo proposto pelo ministro do trabalho, João Goulart, em primeiro de maio de 1954. Assim, notamos que na tradição do imaginário cordelista está presente também na implementação do trabalhismo varguista durante o seu governo democrático. Por outro lado, vemos presente também no imaginário do poeta a luta das elites liberais conservadoras - a quem o poeta denomina de “burgueses capitalistas e alta burguesia” - que se opõem radicalmente à política trabalhista de Vargas.

Portanto, notamos claramente a existência da luta entre classes sociais, presente na tradição cordelista. Assim, o poeta cria a imagem de Getúlio Vargas como o verdadeiro amigo do povo brasileiro e da classe operária, que luta a tal ponto de entregar a sua própria vida em favor dos benefícios trabalhistas. Ele faz isto ao comparar a morte de Tiradentes - que no discurso poético é visto como um mártir que morre para libertar o Brasil do domínio português - com o suicídio de Vargas, que também morre como um mártir para garantir os direitos trabalhistas da classe operária.

No imaginário cordelista, o evento fatídico, a morte do major Rubem Vaz, e posteriormente, as acusações contra Vargas pelos seus adversários políticos, é visto como uma trama política das elites por estarem insatisfeitas com a ampliação dos direitos trabalhistas durante o governo democrático getulista. Portanto, no cordel “*A vitória getulista nas eleições de 1950*” (1954), o poeta cria a tradição de inocência de Vargas diante da morte do major, repetindo em três estrofes seguidas a expressão “*Getúlio estava inocente*”. Vejamos isso na estrofe seguinte:

O senhor Getúlio Vargas

Morreu instantaneamente

E do brutal suicídio

*Todo brasileiro sente
Digo a todo pessoal
Do crime do oficial
Getúlio estava inocente*

Assim, como forma de resistência social, diante da articulação das elites que atrelaram o crime a Getúlio Vargas para depô-lo do cargo presidencial, o cordelista afirma impetuosamente que a morte de Vargas trará sofrimento à classe operária. Nota-se nas estrofes abaixo do cordel “A morte do maior presidente do Brasil, Dr. Getúlio Dorneles Vargas” (1955):

*E foi por isto que muitos
Burgueses capitalistas
Inimigos de Getulio
E das classes trabalhistas
Tramaram a sua renúncia
Para arracar-lhe as conquistas
(...)
Fizeram todos os meios
Sem resultado afinal
Porém sendo assassinado
Um herói nacional
Foi o caso atribuído
A ato presidencial*

Portanto, com o suicídio de Vargas e diante de um quadro de intensas disputas pelo poder por parte das elites, o cordelista só enxerga sofrimento ao operário após a morte de Vargas.

Assim sendo, diante da tradição cordelista, que cria as imagens de Getúlio Vargas como o protetor da classe operária na sua luta contra as elites e o mártir que tira sua própria vida para garantir os direitos trabalhistas da classe operária, surge na tradição desses cordéis o imaginário messiânico getulista como forma também de resistência social dos operários. O cordelista apropria-se da tradição da religião cristã, que vê a morte do Jesus histórico como “redentora” para os “pecadores” e a compara com a morte de Getúlio, que derrama o seu sangue ao suicidar-se, para remir os trabalhadores, garantindo-lhes os direitos trabalhistas. Nota-se essa tradição messiânica getulista na estrofe do cordel “*A morte do maior presidente do Brasil, Dr. Getúlio Dorneles Vargas*” (1955):

O sangue de Jesus Cristo
Remiu aos pecadores
Getúlio Vargas também
Passou pelas mesmas dores
Remiu com o seu próprio sangue
(...)
Os pobres trabalhadores
Operários brasileiros
Precisamos de lutar
Para que os inimigos
Não nos possam mais tomar
Os direitos que Getúlio
Morreu para nos legar

Notamos assim, que a criação dessa tradição messiânica getulista tão presente nesses cordéis, não necessariamente está relacionada com a intensa propaganda getulista propagada pelas rádios desde o período do Estado Novo. Portanto, o cordelista apropria-se dessa tradição messiânica de Vargas, não como repetição retórica inconsciente, mas com o intuito de levar o povo a lutar politicamente, por meio do voto ideologicamente consciente, que fosse ao encontro dos interesses trabalhistas como forma de resistência às injustiças e desigualdades sociais.

Contudo, são atores políticos que se indentificam com ideologias políticas, que vão ao encontro dos interesses sociais dos menos favorecidos, criando, assim, tradições de resistência social, como a presença do imaginário “messiânico” em analogia com a religião cristã, com o intuito de convocar os oprimidos socialmente ao ativismo político, como forma de resistência social.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, notamos que os anos que marcam as intensas disputas político-institucionais na Terceira República se dão pela forte radicalização político-ideológica em torno do getulismo, que fomentou em vários momentos desse período republicano.

Portanto, após a nossa hermenêutica dos cordéis que selecionamos para a nossa reflexão historiográfica, percebemos que nesse tempo de acirradas disputas políticas em torno do projeto trabalhista varguista, os cordelistas também movimentaram a política nesse período, nos mostrando que não são sujeitos passivos diante das disputas pelo poder. Pelo contrário, mesmo sendo de origem socialmente humilde, optam claramente pelas forças políticas que ideologicamente aplicam políticas que beneficiam os trabalhadores e os pobres sertanejos.

Outro aspecto notável extraído da interpretação dos cordéis que escolhemos para esta pesquisa são os elementos de desigualdade e injustiça social que os cordelistas denunciam em seus poemas, em tempo de forte injeção de capital nacional, estrangeiro e privado, que pretendiam trazer o progresso à nação brasileira em todos os índices socioeconômicos, mostrando o paradoxo sociológico que foi a Terceira República, pois, se de um lado alguns se beneficiaram com o progresso da política nacional-desenvolvimentista, apropriando-se das riquezas da nação, em outros, a maioria, os oprimidos socialmente são excluídos desse progresso.

REFERÊNCIAS

ATHAYDE, João Martins de “**O retirante**” 1946.

CAMÊLO, Julia Constança Pereira. **Os poetas populares de cordel e seu público**: na trajetória da poesia do Nordeste ao Rio de Janeiro (1960 – 1990). Assis, 2000. (Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”).

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho “**A vida do sertanejo**”, 1946.

_____. “**Inundação do Rio São Francisco**”, 1946.

_____. “**A vida de Carlos Prestes**” 1948.

_____. “**As belezas de Brasília e as misérias do Nordeste. 1960.**

_____. “**O nordeste está morrendo**”. 1959.

_____. **O que Getúlio fez pelo Brasil** (1955).

_____. **Quem acaba com a Carestia?** (1945).

_____. **O que Jânio Quadros está fazendo pelo Brasil** (1962).

_____. **ABC da Carestia** (1947).

_____. **A vida do pobre hoje em dia** (1946).

D’ALMEIDA FILHO, Manuel. **A morte do maior presidente do Brasil, Dr. Getúlio Dorneles Vargas** (1954)

_____. “**A vitória getulista nas eleições**”, 1954.

_____. **Jesus Cristo e São Pedro na casa dos pobres.** 1957.

_____. **A morte do maior presidente do Brasil, Dr. Getúlio Dorneles Vargas** 1954.

_____. **Sufrimento do povo no facão da carestia**, 1952. Disponível em: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo143artigo4.pdf. Acesso em: 20 mai. 2022.

HOBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER Terence (org). **A invenção das tradições**. 6. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2008.

PRESTES, Anita Leocádia. Algumas considerações preliminares sobre o papel de Luiz Carlos Prestes à frente do PCB no período 1945 a 1956/58. **Crítica Marxista**, São Paulo, v. 1, n. 25, p.74-94, 2007.

CARIDADE PARA AS ÓRFÃS E DESVALIDAS: A ASSISTÊNCIA DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA DO MARANHÃO E DO ASILO DE SANTA TEREZA ÀS MENINAS E MOÇAS POBRES NO SÉCULO XIX (1830-1880)

Carlos Augusto Lima Barros¹

Elizabeth Sousa Abrantes²

RESUMO: Centrado na discussão sobre os estudos de gênero que ganham um maior espaço no século XX e representam um forte questionamento de diversas ideias e conceitos atribuídos à figura feminina, o estudo sobre as ajudas femininas às órfãs desvalidas pela Santa Casa de Misericórdia e Asilo de Santa Tereza apresenta-se como uma grande contribuição para esse tema. Foi estudado tanto a assistência ofertada como também a forma como as mulheres eram vistas, a sua relação com o casamento e a sua posição na sociedade. Esse estudo enfatiza a assistência que a Santa Casa de Misericórdia do Maranhão e o Asilo de Santa Tereza ofertaram às jovens órfãs e desvalidas no século XIX. Tal ênfase se mostra inexistente no Maranhão, com exceção da monografia de Denilson Costa Pinheiro (2021), em que este analisou as formas de caridade dispensadas às expostas desvalidas da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, utilizando os periódicos maranhenses como principal fonte. Durante o século XIX, época em que se centraliza o objeto desta pesquisa, a Santa Casa de Misericórdia do Maranhão enfrentou crises financeiras que afetaram seu trabalho caritativo, mais especificamente na segunda metade deste século. Portanto, neste estudo são abordados os motivos da crise e como a Misericórdia continuou com seu trabalho assistencial, em especial às jovens órfãs e desvalidas, assim como o papel do Asilo de Santa Tereza no atendimento das meninas pobres.

Palavras-Chave: Órfãs; Santa Casa de Misericórdia do Maranhão; Asilo de Santa Tereza.

1 Graduado em História Licenciatura (UEMA) Email: carlos.barros1300@gmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4244926396259092>.

2 Doutora em História Social. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST/UEMA) E-mail: bethabrantes@yahoo.com.br ID Lattes [7559467621216584](https://lattes.cnpq.br/7559467621216584)

ABSTRACT: Centered on the discussion on gender studies that gained greater space in the 20th century and represent a strong questioning of various ideas and concepts attributed to the female figure, the study on female help to helpless orphans by the Santa Casa de Misericórdia and Asilo de Santa Tereza presents itself as a great contribution to this topic. Both the assistance offered and the way women were seen, their relationship with marriage and their position in society were studied. The present study emphasizes the assistance that the Santa Casa de Misericórdia do Maranhão and the Asilo de Santa Tereza offered to orphaned and underprivileged young women in the 19th century. Such emphasis does not exist in Maranhão, with the exception of the monograph by Denilson Costa Pinheiro (2021), in which he analyzed the forms of charity given to the underprivileged at the Santa Casa de Misericórdia in Maranhão, using Maranhão periodicals as the main source. During the 19th century, when the object of this research is centered, the Santa Casa de Misericórdia do Maranhão faced financial crises that affected its charitable work, more specifically in the second half of this century. Therefore, this study addresses the reasons for the crisis and how Misericórdia continued with its assistance work, especially for orphaned and underprivileged young women, as well as the role of Asilo de Santa Tereza in caring for poor girls.

Keywords: Orphans; Santa Casa de Misericórdia do Maranhão; Santa Teresa Asylum.

INTRODUÇÃO

Em uma sociedade patriarcal que exigia certos comportamentos femininos, como o recato sexual, o casamento, a maternidade, dentre outros, as mulheres mais pobres eram bastante prejudicadas por não terem os recursos necessários para serem bem vistas na sociedade. Nesse quesito, as instituições de caridade se mostravam como essenciais para o cuidado com essas mulheres. “A ajuda a mulheres fazia-se em diversas etapas do ciclo de vida e estava associada à necessidade de preservar a sua honra. Guardavam-se as mulheres em recolhimentos e atribuíam-se-lhes dotes para casar ou para professar em ordens religiosas” (ARAÚJO, 2008, p. 3).

Dentro do grupo de mulheres a serem protegidas na sociedade estava as meninas pobres órfãs, estas eram vistas como desfavorecidas e propensas a se perderem, principalmente pela falta de um pai para proteção e também por terem menos possibilidade de arranjar um bom pretendente devido a sua situação de pobreza e orfandade. A criação de espaços reservados exclusivamente para as meninas, conhecidos, principalmente, como recolhimentos, foram de suma importância para o auxílio destas que, sem condições muitas vezes de serem sustentadas, recebiam auxílio material, ao mesmo tempo em que eram educadas moralmente para se encaixarem nos padrões da sociedade da época. Marcílio (2006, p. 96) afirma que a educação e proteção dessas jovens foi uma constante preocupação, pois havia o risco de que estas se tornassem prostitutas ou tomassem atitudes mal vistas, a rua era vista como um símbolo de perdição para essas meninas. Um exemplo desses espaços no Maranhão foi o Asilo de Santa Tereza.

Além disso, o casamento se mostrava como outra preocupação dessas instituições, pois através dele as mulheres conquistaram um espaço de respeito na sociedade, no caso das jovens órfãs pela sua condição de orfandade (principalmente de pai) e pobreza eram consideradas mais suscetíveis a serem desonradas. As Santas Casas e os recolhimentos se apresentavam como uma forma de que estas pudessem arranjar um bom pretendente, pois era oferecido auxílio financeiro para a vida da jovem e também para o matrimônio na forma do dote, um dos meios de importante assistência às desvalidas. Segundo Algranti (1993, p.46), “o dote, além de representar uma segurança futura e um auxílio imediato para as beneficiárias, era imprescindível para ajudar a conquistar um noivo”, sua importância era tamanha que instituições caritativas se preocupavam em oferecê-la para as desvalidas que amparam.

Durante o século XIX, época em que se centraliza essa pesquisa, a Santa Casa de Misericórdia do Maranhão irá enfrentar crises financeiras que irão afetar seu trabalho caritativo, mais especificamente na segunda metade deste século, se constituindo o recorte temporal desta pesquisa entre os anos de 1830-1880 como forma de se atentar aos motivos da crise e como a Misericórdia continuou com seu trabalho assistencial, em especial às jovens órfãs e desvalidas. Já em relação ao Asilo, nesse recorte está inserido sua fundação, em 1855, com valiosas informações sobre sua atuação.

Com o estudo da assistência prestada às jovens órfãs e desvalidas pela Santa Casa de Misericórdia do Maranhão e pelo Asilo de Santa Tereza

poderá ser entendido tanto o funcionamento e importância dessas duas instituições, quanto dar destaque ao aspecto da História das Mulheres, a partir de uma perspectiva dos estudos de gênero, como forma de entender sobre o imaginário feminino no século XIX e sobre a assistência prestada àquelas consideradas mais vulneráveis dada a sua condição financeira e familiar.

O Trabalho Caritativo da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão

O declínio gradual do feudalismo e, conseqüentemente, o desenvolvimento de atividades mais profissionais em oposição às artes caseiras e a alta competitividade entre a mão-de-obra nos séculos XII e XIII contribuíram para o problema da pobreza urbana na Europa. Como solução para tentar contornar essa situação, e prestar auxílio aos necessitados, foram sendo formadas na Europa as corporações e confrarias. Essas associações se espalharam por toda a Europa, se destacando como um importante meio de auxílio caritativo, em alguns locais agindo em nível restrito e em outros de forma bem abrangente.

Em Portugal, uma das mais importantes instituições caritativas foi a Irmandade da Misericórdia, “instituída em 15 de agosto de 1498, na Capela de Nossa Senhora da Piedade da Terra Solta, no Claustro da Sé de Lisboa, pela Rainha D. Leonor de Lencastre (viúva de D. João II), então regente [...]. Além da Misericórdia, havia em Lisboa, outra grande instituição que atendia os pequenos enjeitados: o Hospital de Todos os Santos, criado, em 1492, por D. João II” (MARCÍLIO, 2006, p. 92).

O surgimento desta instituição coincide com a chegada de Vasco da Gama à Índia e também com o reinado de D. Manuel I, momento em que a Coroa estava em um bom momento financeiro. Sua fundação apresenta certa discordância na historiografia portuguesa em relação ao seu fundador, que ora é destacado como sendo frei Miguel de Contreiras, ora a Rainha D. Leonor de Lencastre, ou mesmo uma ação conjunta dos dois.

As Misericórdias assumiram diversas funções ao longo de seu funcionamento, representando um sentimento, em grande parte, de obediência aos preceitos divinos com a prática caritativa.

[...] Embora a importância textual da enunciação das obras de misericórdia se tenha diluído a partir do século XVII, estas não deixaram de ter uma função estruturante no primeiro século das Misericórdias. Alguma das actividades que propunham continuaram a ser fundamentais na vida dessas confrarias, como os enterros ou o tratamento de doenças; justificaram outras actividades que foram aparecendo mais tarde como a administração de recolhimentos femininos [...] Estas garantiram assim um vasto elenco de serviços assistenciais às Misericórdias que detinham competências que podemos considerar universais para a época a que se reportam: desde limpar as prisões até a gestão hospitalar, passando por dar guarida a peregrinos ou enterrar os cadáveres dos pobres (SÁ, 1997, p. 51).

Em 1516, a Misericórdia de Lisboa publica seu Compromisso com a intenção de divulgar seu regulamento, o que era incomum entre as confrarias, essa atitude é um exemplo de importância que ia sendo adquirida pela Irmandade no cenário português.

Pouco tempo depois surgia o compromisso. Para a nova confraria, era um texto fundacional, uma vez que funcionava como instrumento de difusão e de normalização da confraria por todo o reino e novos espaços da expansão portuguesa [...]. Começava justamente pela enunciação das obras espirituais de misericórdia, estendendo-se em seguida às corporais. Já aí se criava uma diferença fundamental relativamente a outras confrarias do mesmo nome que existiam na Itália, nomeadamente em Florença e no resto da Toscana. As misericórdias portuguesas tinham preocupações totalizantes, procurando abarcar todas as obras de misericórdia, enquanto que as suas congéneres se concentravam apenas numa ou duas dessas obras, mas nunca em todas ao mesmo tempo (LOPES; SÁ, 2008, p. 25-26).

Além do território português, as Misericórdias se espalharam numa escala global. Portugal foi responsável em muito por essas expansões entre seus domínios. A primeira Misericórdia a se estabelecer na então América Portuguesa ainda suscita dúvidas, alguns estudiosos acreditam ter sido a de São Vicente ou de Pernambuco, contudo a maioria

dos historiadores atribui o título à Irmandade de Santos, na capitania de São Vicente, fundada no ano de 1543. A partir daí foram surgindo outras Misericórdias pelas capitanias americanas que possuíam por intuito, assim como as portuguesas, promover a assistência aos mais pobres.

A Santa Casa de Misericórdia do Maranhão em seu funcionamento esteve atrelado inicialmente ao disposto no Compromisso da Misericórdia de Lisboa. No início da década de 1840 têm-se o primeiro Compromisso próprio da Misericórdia do Maranhão, em que estão registrados os deveres dos sujeitos responsáveis pela administração da irmandade e também algumas orientações. “Sobre os irmãos ligados à Santa Casa o número total era de trezentos e vinte combinado com quinze que seriam chamados de irmãos supranumerários dispostos a suprir qualquer vaga que por ocasião de falecimento ou ausência” (Compromisso da Santa Casa da Misericórdia, de 20 de setembro de 1840, p. 24).

O Compromisso elenca ao longo de cinco parágrafos, no 2º artigo do 1º capítulo, as qualidades que os irmãos filiados à Misericórdia do Maranhão deveriam ter, sendo essas ser temente a Deus, ter 21 anos ou mais, ser modesto, caritativo, sabedor da leitura, escrita e contagem, não servir apenas pelo salário e ser abastado em fazenda (Compromisso da Santa Casa da Misericórdia, de 20 de setembro de 1840, p. 24-25).

É interessante destacar que nesse último parágrafo citado se prefere sujeitos com bons recursos financeiros, mais especificamente possuintes de fazenda, mostrando esse lado mais elitista da instituição, preocupada em tirar as chances de que pessoas menos favorecidas adentrassem em sua composição³. Além disso, a vida pessoal dos congregados também era uma parte importante a ser observada, sua conduta e imagem pública deveriam ser bem cuidadas, como uma forma de honrar a possibilidade de participação na Irmandade e conservar sua imagem respeitosa frente à sociedade⁴.

Sobre as obrigações dos irmãos, o Compromisso é bastante sucinto, listando-as em somente dois artigos, o primeiro versa sobre o dever de estar sempre em prontidão para atender aos chamados da

3 “O critério ‘ser abastado em fazenda’ já demonstrava que a Misericórdia buscava selecionar seus participantes entre as categorias sociais mais privilegiadas, proibindo aos escravos, ex-escravos e indivíduos pobres a participação como irmão, reduzindo o ingresso aos portugueses, comerciantes e donos de fazendas, categorias que gradativamente iam se autoafirmando como detentores de grandes posses” (COE, 2003, p. 44).

4 O Compromisso de 1840 proibia que seus membros “Vivessem escandalosamente, entregues a vícios que o desonrrem, e envergonhem a irmandade” (Compromisso da Santa Casa da Misericórdia, de 20 de setembro de 1840, p 27).

Irmandade, e o segundo sobre a obrigação de comparecimento na festa do Senhor S. José e na Procissão dos Ossos, além de assistir os enterros de irmãos da Misericórdia que vierem a falecer (Compromisso da Santa Casa da Misericórdia, de 20 de setembro de 1840, p. 26-27).

Em relação ao funcionamento da Santa Casa, esta instituição realizava obras assistenciais para os mais necessitados com diferentes obras.

Tratava dos presos de justiça quando doentes, e em 1781 com medicamentos gastou 20\$440, além de mandar tratar os pobres á sua custa no hospital militar, e dava também mortalha aos presos, que morriam. [...]

N'esse ano de 1805 gastou ella com esmollas a pobres fora do hospital e sustento de presos na cadeia 881\$095 reis (MARQUES, 1870, p. 413).

Para além desse trabalho assistencial acima colocado, a Misericórdia do Maranhão também prestou auxílio às mulheres, mais especificamente a jovens órfãs e desvalidas.

Após um período de relativo crescimento econômico, na segunda metade do século XIX, a economia maranhense entra em decadência. A época dos altos preços do algodão vai dar lugar ao investimento no açúcar, derrubando assim os grandes lucros obtidos até então com o produto, além disso, a Guerra de Secessão, que havia freado a produção algodoeira estadunidense, terminou no ano de 1865 e, assim, o país irá retomar sua liderança, impactando na produção algodoeira maranhense, que torna a sofrer a forte concorrência do algodão do sul dos Estados Unidos.

Coe destaca que

A crise da lavoura na segunda metade do século XIX caiu como um fardo para as elites políticas e intelectuais que a tomaram como uma grande derrota, retirando da província a possibilidade de crescimento contínuo e de progresso aos moldes das grandes províncias brasileiras. Como elementos de início da crise da lavoura, estariam a súbita baixa de preços de algodão, a Setembrada (1831) e a Balaiaada (1838-1840), que teriam desestruturado a vida econômica da província em consequência da queda de preços, o que levou a decadência os pequenos proprietários rurais, além do estabelecimento do comércio europeu direto com Belém, contribuindo para a estagnação econômica da província (COE, 2013, p. 39).

Além dessas questões, o autor ainda aponta o acontecimento de várias epidemias como a febre amarela (1851), varíola (1854), gripe (1859) que afastaram possíveis imigrantes europeus. Essa nova realidade provoca também mudanças no cenário assistencial. No século XIX, a Misericórdia do Maranhão passou a enfrentar dificuldades com a queda no número de doações e, conseqüentemente dificuldades em manter suas funções. Além de enfrentar dificuldades financeiras em manter a sua prática caritativa, a Misericórdia do Maranhão também era atingida pelas constantes disputas e brigas por cargos em sua administração, o que a prejudicava internamente e externamente perante a sociedade.

Contudo, a Santa Casa continuou seu trabalho assistencial, como é possível verificar com a leitura das despesas da instituição. A assistência feminina prestada pela Santa Casa é encontrada com a leitura atenta da documentação, como foi o caso do custeio dos gastos com a educação da jovem Amália Augusta, que inclusive vai estar presente em outro balanço, constando gastos no valor de 90\$000 com sua alimentação⁵. Em outros balanços das despesas a doação de esmolas a D. Anna Francisca do Berredo nos valores de 2\$200 (mês de maio) e 2\$340 (mês de junho), uma pensão a uma educanda de um recolhimento feminino no valor de 90\$000⁶ (Ofícios do Secretário da Santa Casa da Misericórdia ao Presidente da Província, 1841).

Esses valores acima demonstram que a instituição utilizou de sua receita para ajudar diretamente mulheres em alguma situação de necessidade, demonstrando assim que existia uma preocupação em zelar pelas moças da sociedade, variando as questões desde educação até o próprio sustento físico.

Para além do simples ato de ajuda financeira, existia o caso de meninas pobres na idade de casar-se, mas que não possuíam condições para arcar com as despesas, sendo esse grupo constituído por meninas órfãs. A Misericórdia do Maranhão também atuou no amparo a estas jovens. Para além da permissão concedida, a instituição também ofertou ajuda financeira com os gastos para o enxoval dos futuros noivos, como é possível verificar nos dois seguintes documentos das Atas da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão de 1881 a 1889 em que especifica o valor doado:

5 Localizado nos Ofícios do Secretário da Santa Casa da Misericórdia ao Presidente da Província, 1842-1843, contudo está inserido no Balanço da receita e despesa dos cofres dos anos de 1841 a 1842.

6 Apesar da documentação localizar o documento enquanto referente aos anos de 1840-1841, está localizado nos Ofícios do Secretário da Santa Casa da Misericórdia ao Presidente da Província, 1842-1843.

Requerimento de [...] Augusto Guimarães, que foi exposto na Casa da Roda e actualmente é empregado no estabelecimento dos Educandos, pedindo permissão para casar com a exposta da mesma Roda [...] Jorgina Gomes de Santos.

A Mesa concedeu a permissão requerida, e resolveu ainda conceder o donativo de 200 000 Rs em dinheiro para a referida orphã digo, a referida exposta aplicar em seu enxoval (07/01/1887).

Requerimento, já informado favoravelmente pelo Mordomo dos Expostos, de Jose Maria dos Santos pedindo permissão á Mesa para casar com a exposta Maria [...] Sousa Carneiro. A Mesa resolveu conceder a permissao requerida ee que o [...] Thesoureiro [...] dos cofres a seu cargo a quantia de dusetos mil reis (200 000 rs) á mesma para os arranjos de seu enxoval (25/04/1887).

Nos dois requerimentos acima, se percebe que ocorreu uma solicitação anterior de casamento com expostas ligadas à Santa Casa, e juntamente com a permissão eram entregues de prontidão os valores de duzentos mil reis, sem que, aparentemente, ocorresse um pedido anterior, o que irá destoar de outras documentações.

Contudo, os casos mais comuns eram solicitações de ajuda com os gastos do casamento à Santa Casa, como consta em um requerimento apresentado em uma ata de uma jovem que fazia parte da Roda dos Expostos, que solicita ajuda em qualquer valor para as despesas de seu enxoval, mencionando ajudas anteriores a outras expostas.

Requerimento de Maria Ritta Barciella Martins, exposta da Roda, donde com permissão da Mesa sahio em Fevereiro de 1873 para Companhia de sua ama Ritta [...] Ramos pedindo que lhe seja concedida qualquer esmola para ajudala nas despesas do enxoval de seu casamento, a exemplo do que a Mesa resolveu em favor de suas expostas que estam para casar (Livro de ata das sessões da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia [1881-1889], 10/06/1887).

Essa solicitação mostra que para além da entrega de valores para despesas com enxoval por ocasião de casamento das expostas, também existiam as solicitações de jovens para que se ajudasse nesse mesmo quesito, sendo também interessante destacar que, no caso de Maria Ritta, esta havia saído da Roda dos Expostos em fevereiro e reapareceu

em junho com seu pedido, isso pode demonstrar a continuidade no amparo feminino pela Misericórdia mesmo após um afastamento das dependências da instituição.

Nos seguintes trechos de outras atas tem-se a solicitação de parte do legado deixado pelo coronel Cassio Antonio da Costa Pereira, percebendo-se assim que o tal valor foi provavelmente divulgado à sociedade ou entre as educandas como reservado ao casamento de órfãs. No primeiro trecho uma mãe deseja casar sua filha e requer o valor de dois contos de réis.

Um requerimento de Francisca Isabel Correa Ponçadilha no qual [...] casar-se sua filha menor Anna Ponçadilha Duarte, que é orphã, honesta e nascida em Alcantara, como prova com os documentos que junto vinha requerer á Mesa que fosse dado a referida sua filha, um dos legados de dous contos de reis deixados pelo finado D^o Cassio Antonio da Costa Ferreira. Posto em discussão esse requerimento teve o seguinte despacho, que foi assignado por todos os membros da Mesa: Attendida (Livro de atas das sessões da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia [1881-1889], 09/04/1884).

Uma característica muito presente em tais requerimentos é a presença da descrição de certas características da jovem a ser auxiliada, demonstrando certos valores que estas deveriam ter.

Aqui cabe refletir as razões de uma instituição que cuidava de pessoas enfermas, administrava um local de enterro dos mortos ou mesmo cuidava de presos reservava parte do seu dinheiro para ajudar meninas órfãs a se casarem, essa questão irá perpassar o próprio entendimento sobre o corpo feminino e seu papel na sociedade, pois como explica Araújo (2008, p. 2) “a sociedade não tolerava a independência das mulheres. Elas deviam manter-se submissas ao pai ou ao marido, que continuavam a contribuir para o seu sustento”, sendo assim sua posição era considerada subalterna a do homem, devendo ser protegida, ao contrário dos homens que eram os sujeitos dominantes e não necessitavam de tanto cuidado.

O casamento representaria uma forma de manter a submissão feminina e ao mesmo tempo protegê-la de um caminho que desagradasse a Igreja e a tornasse mal falada. No caso das jovens órfãs e desvalidas, estas não tinham recursos para arcar com um casamento ou mesmo para atrair bons pretendentes e assim corriam mais riscos. Araújo (2008) coloca que as órfãs eram vistas como desfavorecidas e propensas a se perderem, pela

falta do pai para proteção, uma mãe sem condições de saúde adequada para lhe vigiarem e conseqüentemente alguém que as dotasse para assegurar o casamento, o matrimônio seria a forma mais segura de preservá-las da devassidão do mundo. Sobre estas jovens se colocava também como opção ingressar na vida religiosa como freira e assim o destino para as mulheres se resumia no enclausuramento e tutela de alguém.

Segundo Abrantes (2014, p. 201), no Brasil do século XIX as imagens femininas eram permeadas pelas construções enquanto “seres amáveis, dóceis, frágeis, inferiores, submissas”, essas características seriam consideradas naturais ao sexo feminino, sendo assim se nota novamente a imposição de características que a mulher deveria ter e mais ainda são virtudes ligadas a um estado de inferioridade e docilidade. Nas documentações acima sobre a Santa Casa do Maranhão se nota algumas descrições de características relativas a solicitações de ajuda com o casamento, destacando-se as menções às órfãs serem honestas ou de boa conduta, não se especifica o que constituiria essa honestidade ou conduta positiva, contudo, mediante o que já foi exposto até então, acredita-se ter a ver com o cumprimento do que foi exposto por Abrantes, acrescentando-se a honra ligada a pureza sexual, característica bem importante para o sexo feminino, “o estado de pureza exigido da mulher fazia com que lhe fosse negado o prazer do sexo, ou seja, além de considerada frágil, submissa, inferior, irracional posto que sentimental, a mulher devia ser também assexuada” (ABRANTES, 2014, p. 107).

Quando se olha para a visão que se tinha sobre o ideal masculino, o homem deveria ser o “bom pai” significando que deveria prover financeiramente sua família, logo sua posição relacionava-se ao mundo do trabalho, devendo ser responsável e esforçado para ser bem visto na sociedade.

O homem também foi incitado a internalizar o papel social do “bom pai burguês”. No entanto, diferentemente da maternidade, a paternidade não se transformou num instrumento de privatização das relações sociais do homem. Ao contrário, a principal função do “bom pai” era alimentar e prover os membros da sua família, liberando sua esposa para os cuidados com os filhos e com o espaço doméstico. Logo, a disseminação de um modelo ideal de paternidade ratificava as relações entre o homem e o espaço público, principalmente com o mundo do trabalho. Assim, a construção discursiva do modelo de “bom pai” transformou-se num dos

instrumentos de produção do “homem de bem”, pois exigia sua inserção na ordem produtiva, no papel do bom trabalhador (SILVA, 2009, p.41 Apud PINHEIRO, 2020, p. 49).

Mesmo que associado a sua família, a visão masculina apresentava uma clara diferença, não estava restrito a atividades domésticas ou de cuidados, sua posição estava ligada a sustentar seus familiares com o fruto do seu trabalho e isso, partindo da lógica patriarcal, estaria associada a uma educação preparadora profissionalmente, enquanto à mulher, dado sua ligação direta com o cuidado do lar e dos filhos, não receberia o mesmo tipo de atenção, pois sua posição na sociedade deveria ser diferente.

Esse cenário de diferenças partindo da perspectiva de gênero, enquanto uma construção da identidade do sujeito, demonstra o que se desejava que fossem os comportamentos e mentalidades da época sobre ambos os corpos.

[...] Ao afirmar que o gênero institui a identidade do sujeito (assim como a etnia, a classe, ou a nacionalidade, por exemplo) pretende-se referir, portanto, a algo que transcende o mero desempenho de papéis, a idéia é perceber o gênero *fazendo parte* do sujeito, constituindo-o. O sujeito é brasileiro, negro, homem, etc. Nessa perspectiva admite-se que as diferentes instituições e práticas sociais são constituídas pelos gêneros e são, também, constituintes dos gêneros. Estas práticas e instituições “fabricam” os sujeitos (LOURO, 1997, p. 25)

As documentações ao apresentarem as solicitações de casamentos reforçam como a Misericórdia do Maranhão estava preocupada em manter essa “fabricação” dos sujeitos de acordo com os ideais da época, mesmo as órfãs desvalidas não estavam imunes dessa realidade, e em certos casos poderiam conseguir ajudas financeiras para contraírem matrimônio. A Santa Casa não estava apenas praticando uma assistência feminina, mas contribuindo para todo o sistema patriarcal envolvido.

Essa era a realidade feminina naquela época e a Misericórdia maranhense apenas demonstrava sua preocupação e atenção a essas ideias oferecendo ajudas com o casamento, mantendo assim a estrutura social que já era padrão para a época e reforçando os entendimentos sobre o gênero feminino.

A Assistência Feminina pelo Asilo de Santa Tereza

Em relação à fundação do Asilo de Santa Tereza, foi criado em 1855 como uma casa de abrigo e educação.

O presidente dr. Eduardo Olympio Machado no relatório, que apresentou á assembléa provincial na sessão de 1854, lembrou a necessidade de crear-se uma casa de educandas, onde as meninas desvalidas encontrassem abrigo, proteção e educação, especialmente as orphans sem amparo e as expostas da Santa Casa da Misericórdia, evitando assim a província a morte prematura d'essas infelizes crianças, proveniente do abandono e da miséria, ou a sua desmoralização e prostituição, se chegam a criar-se.

[...] o dr. Olympio Machado tomou o accordo de prescindir da reforma auctorisada, e de fundar n'esta capital, ad instar da dos educandos artífices, uma casa de educação para as meninas desvalidas, e em 16 de janeiro do anno seguinte publicou o regulamento creando o Azylo de Santa Thereza, e collocando-o sob a augusta e valiosa proteção de Sua Magestade a Imperatriz, sendo no dia 14 de março do mesmo anno inaugurado pelas 5 horas da tarde, em presença de grande numero de cidadãos, em uma casa espaçosa, situada no largo dos Remedios e pertencente ao fallecido desembargador Barradas (MARQUES, 1870, p. 35).

A documentação acima demonstra o interesse do recolhimento em prover materialmente as órfãs e desvalidas, contudo, para além disso, existia um interesse em conservar nestas os costumes adequados daquela época que uma mulher deveria ter, não era somente a fome uma preocupação, mas também situações de desmoralização e prostituição. Sobre o funcionamento interno do Asilo de Santa Tereza.

O Asylo de Santa Thereza, instituição do doutor Eduardo Olimpio Machado, tem presentemente quarenta educandas, numero estabelecido pelo regulamento de 16 de janeiro do corrente anno.

Existem creadas neste estabelecimento as aulas de primeiras letras e de costuras, que são frequentadas regularmente por todas as educandas.

A consignação mensal paga ao Asylo pelos cofres provinciales é de 600\$000 reis... (Relatórios e Falas do Presidente da Província (1839-1886), 21/12/1855).

O Asilo, enquanto uma instituição preocupada em não somente sustentar as órfãs e desvalidas que abrigava, mas também em oferecer um ensino para estas, oferecia aulas, principalmente de primeiras letras e costuras, ofertadas por duas professoras que tinham seus nomes listados entre os empregados, além disso, a instituição recebia um valor mensal dos cofres da província para manter-se.

Apesar da documentação acima mencionar o número de 40 educandas, existiram diferentes aumentos durante seus anos de funcionamento, inclusive existindo uma divisão entre as órfãs e desvalidas que ali eram abrigadas e as pensionistas, que pagavam para permanecerem naquele local.

Além de auxiliar as educandas em suas despesas e oferecer-lhes abrigo, o Asilo de Santa Tereza também se responsabilizava pela educação das jovens.

A instrução primaria e o ensino dos trabalhos de agulha é dado com a precisa regularidade pela professora de primeira letras, D. Marcellina Rosa Corrêa Lobão, e por duas adjuntas. A professora de costura, D. Arsenia Augusta Carneiro Belfort, acha-se com licença por motivo de molestia.

Está, portanto, a instrução n'este estabelecimento limitada ao ensino primário, á moral religiosa aos trabalhos de agulha e serviços domésticos. (Relatório e falas do presidente da província, 28/10/1867).

A aprendizagem dos trabalhos domésticos, como lavar, gomar, etc. para as meninas que já tem a idade propria, é feita sob a immediata direção da regente, que preside igualmente aos exercícios religiosos. (Relatório e falas do presidente da província, 04/04/1869).

[...] Habilitar as meninas desvalidas, de cuja educação se encarrega a Provincia, á servir de Mestras particulares, é crear-lhes um meio de vida honesto e lucrativo todo em proveito da sociedade; por isso repito essencialmente produtiva toda a despeza que se fizer para conseguir este fim (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870), Abril de 1865, p.5).

A educação ofertada para as educandas se limitava então a uma educação básica das primeiras letras acompanhado do ensino religioso e de prendas domésticas, contribuindo assim para a realidade das meninas no século XIX no Maranhão, uma educação preocupada mais em capacitar para a vida doméstica e familiar do que para um futuro profissional. Segundo Abrantes (2014), a educação feminina não recebia a mesma

prioridade que a masculina (essencial na própria formação enquanto cidadão honesto), estas recebiam aulas, na medida do possível, em vilas ou lugares mais populosos.

A autora coloca que desde os tempos coloniais no Brasil, as mulheres eram educadas para aceitarem a sociedade paternalista e serem submissas aos homens, as prendas domésticas deveriam torna-las boas esposas e mães, e a educação religiosa moldava seus caracteres com virtudes cristãs.

Além desse aspecto, assim como na Santa Casa, o Asilo também auxiliava financeiramente oferecendo dote e enxovais. A leitura dos Ofícios do Asilo de Santa Tereza permite encontrar tanto menções a meninas que saíram casadas e dotadas do estabelecimento, quanto também estão presentes solicitações para entrega de dotes a jovens do recolhimento: “Forão satisfeitos os dotes devidos a duas educandas” (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870), 04/04/1867); “Destas sahiram 10 dotadas e casadas do mesmo estabelecimento” (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870), 18/05/1870).

Tendo V.Ex^a [...] respeitável despacho de 3 [...] assumido e autorizado o Casamento da Collegial desvalida do Asylo de S.^a Thereza Philomena Augusta Bandeira com Luis Pinto Ferreira de Almeida, e convindo quanto estes [...] a conclusão deste negocio, requisito a V.Ex^a.a expedição de suas ordens a fim de me ser entregue no Thesouro Publico Provincial, desde ja, a quantia de 300\$000 reis para as despesas de inxoval da Collegial; e a por o Casamento desta, os 500\$000 reis de dote que tem de ser entregues ao Noivo 8 dias depois de effectuado o Casamento... (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1855-1862), 04/03/1862).

Nesse ofício apresenta-se, diferentemente da Santa Casa de Misericórdia, a entrega de dois valores para os futuros noivos. Além da despesa com o enxoval, o dote também era entregue, inclusive se apresentando em um valor maior, sendo que o valor seria entregue ao noivo após o casamento.

Nos requerimentos de casamento têm-se os pedidos de esposos de ex-educandas do Asilo para que seja entregue o valor do dote a que estas têm direito.

Marcelino José de Abreu pelo documento nº I mostra que no dia dez do corrente mes casou-se com a Antonia da Conceição e Silva, filha natural de Maria da Conceição e Silva a qual foi educanda do Asylo de Santa Teresa do qual sahio depois do acto do casamento, como vê-se do documento nº2 e por que pela verba [...] do testamento com que falleceo o Comendador Antonio José Fernandes Guimeraes foi legado ao referido Asylo a quantia de Cincoenta contos de reis para dotar 50 meninas das que estão recolhidas no dito estabelecimento e que de novo forem admitidas, com a quantia de um conto de reis cada uma a proporção que forem casando [...] vem o [...] rogar [...] que lhe seja entregue o alludito dote a que tem direito sua referida mulher... (Requerimentos/Petições de Contraentes, 22/06/1876).

Já na Leis da Província (1883) são apresentadas aprovações de decretos e leis pela Assembleia Legislativa Provincial, sendo colocado no artigo 25 que o presidente da província fica autorizado a pagar o dote e enxoval a três maridos de ex-educandas do Asilo de Santa Tereza no valor de 800\$000 réis.

O Asilo de Santa Tereza deixa claro sua intenção de proteger o corpo feminino já no momento de sua fundação. Os Relatórios e Falas do presidente da província de 18/10/1877 definem a educação ali oferecida como própria para as meninas desvalidas, as protegendo “das seduções e traições do século habilitando-se pelo estudo e pelos hábitos do trabalho...”. Esse documento apresenta uma clara referência ao desejo de proteger as meninas de possíveis atitudes que fossem malvistas pela sociedade.

Já Marques (1870, p. 35) ao definir o verbete do Asilo em seu dicionário acrescenta que ali as órfãs seriam abrigadas, protegidas e educadas, além disso, como se pode perceber nos relatórios e ofícios, existia uma preocupação em amparar as desvalidas da sociedade, com a documentação demonstrando tanto crescimentos nas entradas quanto preocupação em atender o maior número possível de jovens necessitadas, como é o caso de atender as órfãs ilegítimas e não somente as legítimas

A educação era ofertada conforme o padrão para as meninas com um ensino de primeiras letras e prendas domésticas, além disso, no relatório de 13/04/1858 se encontra a informação da compra de um piano para instrução musical, demonstrando a atenção para o aspecto educacional dessas jovens.

Quando se analisa a educação partindo de uma discussão de gênero, se percebe as diferenças que irão marcar o tipo que cada um recebia, passando pela dicotomia entre educação e instrução. Abrantes (2014, p. 132) coloca que os homens eram instruídos para desenvolver a “inteligência” e as mulheres eram educadas “para desenvolver o caráter”, sendo assim a instrução era referente ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, como no ensino secundário do Liceu do Maranhão, em que se tinha cadeiras básicas como gramática, matemática, geografia, mas também preparatórias diretamente para o futuro profissional, como curso de comércio e curso de marinha, além disso existia preocupação em se preparar os alunos para os cursos superiores.

No século XIX, homens e mulheres possuíam um ensino bastante diferenciado, sendo um reflexo do entendimento que a sociedade da época tinha sobre como deveria ser construída a identidade dos sujeitos, partindo de uma perspectiva da diferença entre os sexos. Nessa perspectiva de gênero se cria um discurso de que ao homem é necessário um ensino científico e à mulher o ensino doméstico e maternal, sendo este o entendimento das construções de identidades, estando inclusive a educação feminina ligada ao bem-estar do homem. Ao analisar artigos do periódico *Farol Maranhense*, Abrantes (2014, p. 140) coloca que

Os argumentos encontrados nesses artigos sobre instrução feminina mostram que o objetivo de educar as mulheres era para melhor formar os homens, pois a mulher instruída melhorava a sociabilidade masculina, freava as grosserias naturais do “sexo varonil” e dava o tom de polidez característico das sociedades cultas. Por essa razão, não defendiam uma educação idêntica para homens e mulheres, mas uma educação apropriada para o papel que deviam desempenhar na sociedade.

Em suma, a educação ofertada pelo Asilo de Santa Tereza reforçava esse padrão de ensino diferenciado pelo gênero. “Está, portanto, a instrução n’este estabelecimento limitada ao ensino primário, á moral religiosa aos trabalhos de agulha e serviços domésticos”. (Relatório e Falas do Presidente da Província, 28/10/1867).

Outro ponto a ser destacado sobre o Asilo de Santa Tereza é em relação ao seu trabalho assistencial, com a dotação de suas educandas para que estas pudessem se casar. O dote funcionaria enquanto uma estrutura que provia não só a oportunidade de se casar, mas também o controle sobre o corpo feminino, a dotação acontecia enquanto uma forma de

ajuda, contudo, existiam outras questões além dessa. Algranti (1993, p. 46) coloca que a prática do dote revelava a forma como a sociedade da época via as mulheres e o casamento, era uma segurança futura, um auxílio imediato, um atrativo para os noivos, mas, para além do que é afirmado pela autora, permitia que mulheres como as órfãs desvalidas pudessem sobreviver e não entrar em caminhos considerados pecaminosos.

Com a mulher sendo considerada mais suscetível ao pecado, a situação das órfãs desvalidas era de uma preocupação maior ainda, o dote então era uma grande proteção do seu corpo, e como visto nas documentações, sua prática esteve presente no século XIX no Maranhão em grande quantidade. O dote e o casamento representavam a esperança para essas jovens terem uma vida de acordo com o que se esperava delas naquela sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em contraponto ao entendimento de poder enquanto centralizado em determinado sujeito ou instituição, Foucault (2018) o trata enquanto uma rede de variadas direções que se constitui por toda a sociedade. O exercício do poder irá ser realizado por ações variadas que provocam reações diferentes entre si, não existindo uma polaridade fixa, pois a atividade é constante e que não age meramente de forma coercitiva e negativa, mas também produz e incita.

As relações de poder possuem interação com o gênero em que através de ações coercitivas e disciplinares se formam sujeitos capazes de agir conforme as regras da sociedade. Dessa forma, para homens e mulheres são atribuídos determinados comportamentos e hábitos que visam manter o padrão estabelecido. O dote teria esse vínculo com esses poderes, agindo como uma forma de disciplinar o corpo feminino para a importância do casamento em sua vida, de que o marido seria seu responsável após o matrimônio em relação a todas as finanças e outros aspectos de seu cotidiano, e de que deveria cultivar sua docilidade, submissão e outras características que eram esperadas para a vida doméstica e familiar.

Ao utilizar o dote como uma forma de ajudar essas moças, a Santa Casa de Misericórdia e o Asilo de Santa Tereza contribuíram para esse disciplinamento dos corpos femininos que auxiliava. As jovens órfãs perpassavam por uma trajetória de educação para o serviço doméstico e aprendizagem de prendas domésticas, e no casamento estaria incluso a passagem da tutela dessas meninas para o seu esposo.

REFERÊNCIAS

6.1. Fontes Primárias

Balanco da receita e despeza dos cofres dos anos de 1840 a 1841. In. Ofícios do Secretário da Santa Casa da Misericórdia ao Presidente da Província, 1842-1843 (Localização APEM [Avulsos]).

Balanco da receita e despeza dos cofres dos anos de 1841 a 1842. In. Ofícios do Secretário da Santa Casa da Misericórdia ao Presidente da Província, 1842-1843. (Localização APEM [Avulsos]).

Compromisso da Santa Caza da Misericordia de 20 de setembro de 1840. In. Leis da Província (1835-1856) (Localização APEM [Biblioteca de Apoio]).

Leis da Província (1876-1880/1883).

Livro de atas das sessões da Irmandade da Santa Casa de Misericórdia [1881-1889]: 09/04/1884, 07/01/1887, 25/04/1887, 10/06/1887 (Localização APEM [Avulsos]).

Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870): 04/03/1862, 04/04/1867, 18/05/1870 (Localização APEM [Avulsos]).

Relatórios e falas dos Presidentes da Província do MA (1836-1889) (Localização APEM [Biblioteca de Apoio]):

- Relatório com que o Vice-Presidente, José Joaquim Teixeira Vieira Belfort, entregou à Presidência da Província do Maranhão, ao Ilmo e Exmo Sr. Comendador, Antônio Cândido da Cruz Machado, em 21/12/1855.

Relatório com que o Exmo Sr. Dr. Franklin Américo de Meneses Dória passou a administração ao Exmo Sr. Dr. Antônio Epaminondas de Melo, em 28/10/1867.

- Relatório com que o Exmo. Sr. Desembargador Ambrósio Leitão de Cunha passou a administração desta Província ao Exmo. Sr. 1º Vice-Presidente, Dr. José da Silva Maia em 04/04/1869.

- Relatório que o S. Ex^a. O Sr. Dr. Francisco Maria Corrêa de Sá e Benevides no dia 18/10/1877 apresentou à Assembléia Legislativa Provincial por ocasião da instalação da sua sessão ordinária.

Requerimentos/Petições de contraentes [1840-1876], 22/06/1876
(Localização APEM [Avulsos]).

6.2. Dicionário

MARQUES, César Augusto. **Diccionario Histórico-Geographico da Província do Maranhão.** – Maranhão: Typ, do Frias, 1870.

6.3 Bibliografia

ABRANTES, Elizabeth Sousa. **A educação do “Bello Sexo” em São Luís na segunda metade do século XIX.** São Luís: Editora UEMA, 2014.

ALGRANTI, Leila Mezan. A Irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro e a Concessão de Dotes (1808-1822). **Cadernos PAGU**, v. 1, 1993.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII). **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Coloquios, 2008.

BARROS, Carlos Augusto Lima. **Órfãs E Desvalidas: a assistência da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão e do Asilo de Santa Tereza às moças pobres no século XIX (1830-1880).** 2022. Graduação (Curso de História) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2022.

BURKE, Peter (org). **A Escrita da História: Novas Perspectivas.** São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

COE, Agostinho Júnior Holanda. **A assistência em crise: a Santa Casa de Misericórdia do Maranhão na segunda metade do século XIX (1850-1890).** Tese (História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder;** organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado, - 7ª ed. – Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós estruturalista.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **História Social da Criança Abandonada**. Editora Hucitec: São Paulo, 2ª edição, 2006.

PINHEIRO, Denilson Costa. **Assistência às expostas e mulheres desvalidas**: uma ação de caridade da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão (1850 - 1880). Monografia (Licenciatura em História) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2020.

SÁ, Isabel dos Guimarães. **Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500/1800**. Lisboa: Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antônia. **História Breve das Misericórdias Portuguesas: 1498-2000**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

SCOTT, Joan. Preface a Gender and politics of History. Tradução de Mariza Corrêa, IFCH/Unicamp, **Cadernos Pagu** (3), p. 11-27, 1994.

IRMANDADE DO GLORIOSO SÃO BENEDITO: um estudo sobre as irmandades negras e sua atuação em São Luís no século XIX

Carlos Henrique Botelho Albuquerque Uchôa¹

Elizabeth Sousa Abrantes²

RESUMO: Análise sobre as Irmandades Negras da cidade de São Luís, com foco na Irmandade do Glorioso São Benedito. Trata as irmandades desde seu conceito e o seu desenvolvimento, no território brasileiro, com foco em São Luís. Apresenta as principais devoções da população negra do Brasil, tais como: São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário; e a ajuda das ordens religiosas católicas nesse processo de difusão do catolicismo. Traça-se a relação entre a vivência religiosa e social dentro dos séculos XVIII e XIX. Realiza-se a análise histórica e estrutural da Irmandade do Glorioso São Benedito da cidade de São Luís, fundada no século XIX. Aborda-se a perseguição das confrarias por parte das autoridades eclesiais da província maranhense, na ação católica que ficou denominada como romanização. Apresentam-se os mecanismos de resistência das irmandades negras para a manutenção de suas tradições e a inserção de indivíduos na sociedade.

Palavras-chave: Irmandade. Devoção. Escravidão. Igreja Católica. São Luís. Século XIX.

ABSTRACT: It analyses Black Brotherhoods at São Luís city, mainly focusing on Glorious Saint Benedict Brotherhood. It analyses brotherhoods from their concept, advancing through the history in Europe until the arrival in Africa and later in Brazilian territory. The main religious devotions of the black population from Brazil were also presented, as: Saint Benedict, Santa Efigênia and Our Lady of the Rosary and how Catholic religious orders helped in this process. Nevertheless, this study presents how the relations between religious and social experiences

1 Graduado em História Licenciatura (UEMA) Email: carlos_uchoa_@outlook.com
Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4128344634953053>

2 Doutora em História Social. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História (PPGHIST/UEMA) E-mail: bethabrantes@yahoo.com.br
ID Lattes [7559467621216584](https://lattes.cnpq.br/7559467621216584)

took place within these periods. Thus, a historical and structural analysis of the Confraternity of Saint Benedict from São Luís was carried out through the Commitment of this same brotherhood, which was founded in the 19th century, during the period of romanisation, an action of the Catholic Church that ended up persecuting brotherhoods and popular Catholicism. In this context, the role of resistance and maintenance of their religiosity and culture fell to the black brotherhoods, as well as the integration of blacks and enslaved people into the ludovicense society of the period.

Key Words: Brotherhood. Devotion. Slavery. Saint Benedict. São Luís. 19th Century.

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa surgiu do interesse pessoal deste pesquisador acerca das irmandades, tendo em vista a participação em algumas festividades das seculares igrejas do centro histórico de São Luís. Soma-se a experiência acadêmica na disciplina “História do Maranhão Imperial”, ministrada pela Profa. Dra. Elizabeth Abrantes, a qual na última avaliação parcial instigou a pesquisa por diversos temas dentro do período referido, a partir daí buscou-se nos periódicos da Igreja Católica do Maranhão no século XIX notícias a respeito das irmandades negras na capital maranhense e no próprio Estado.

Percebendo a falta de tais fontes, surgiu o grande interesse de pesquisar sobre essas organizações na urbe ludovicense ao longo dos períodos colonial e imperial. No que se mostrou perceptivo que, em outros Estados, o assunto sobre as irmandades negras hoje já se apresenta como uma realidade em estudos pelas historiografias locais, fato este que não acontece no Maranhão. Logo, o tema ainda se constitui como algo novo na historiografia local, pois pouco é discutido ou produzido a respeito das irmandades em solo maranhense, sofrendo com o esquecimento, abrindo-se uma lacuna para construção dessa importante memória.

O presente estudo se divide em três etapas: a primeira introduzindo o assunto, as motivações e a sua importância. A segunda busca apresentar as irmandades negras da cidade de São Luís do Maranhão que surgiram desde o século XVII até o século XIX, sendo elas Nossa

Senhora do Rosário dos Homens Pretos, Santa Efigênia e Bom Jesus dos Martírios. Na terceira e última parte se apresenta a irmandade que é o foco da pesquisa: a Irmandade do Glorioso São Benedito, sendo apresentada sua atuação, organização e importância durante o século XIX.

Destarte, a presente pesquisa busca contribuir com o debate acadêmico que tem sido posto sobre a história dos negros em São Luís e, conseqüentemente, no Maranhão, sob o prisma da participação destes na vida religiosa e social por meio das irmandades ou confrarias, ampliando assim, as discussões no âmbito maranhense, no que se refere à temática das religiosidades negras no Estado.

Inicialmente é importante conceituar o que seriam as irmandades ou confrarias católicas. Na obra *Os Rosários dos Angolas*, Lucilene Reginaldo se utiliza das contribuições do Vocabulário de Raphael Bluteau (1712), para assim conceituá-las como: “uma sociedade de pessoas em virtude de um compromisso de debaixo da invocação de um santo se obrigam a fazer alguns exercícios espirituais” (BLUTEAU apud REGINALDO, 2011, p. 9).

Além da conceituação terminológica, é necessário tecer uma breve historicidade sobre as irmandades e confrarias, até se chegar ao período de análise da presente pesquisa. As suas origens remontam aos séculos XII e XV, durante a Baixa Idade Média, sendo os seus primeiros membros remanescentes das corporações de artes e ofícios da região europeia (RASCKE, 2016).

As Irmandades religiosas constituíram a maneira como os leigos da Igreja Católica se reuniam ao redor da devoção a um Santo em comum, estando reunidos também em torno de um livro de regras denominado Compromisso, procurando difundir a religião com práticas de caridade e ajuda mútua entre os irmãos.

No contexto colonial (séculos XVI-XIX), as irmandades chegam ao território brasileiro, sobretudo no século XVII. Neste período, as três primeiras irmandades negras são criadas no Brasil, sendo essas no Rio de Janeiro (1639), em Belém (1682) e na então capital da colônia Salvador (1685) (REGINALDO, 2011, p 124-125). Portanto, essas organizações se tornaram o principal veículo de difusão do catolicismo entre a população, constituindo também a principal forma de manutenção da fé católica no país.

Destaca-se o papel que essas agremiações tiveram para a população negra africana, que em sua maioria chegou a esse território na condição de escravizados e sem a possibilidade de mobilidade social. Foi

no ambiente das igrejas católicas que fora proporcionado a esse estrato populacional meios de protagonismo e ascensão social nesse período, uma vez que possuía diversas restrições para o convívio em sociedade.

Desta forma, as irmandades negras são concebidas como espaços de luta e resistência pela “população de cor” no território da América Portuguesa (posterior Brasil), onde se ressignificou as sociabilidades marcadas por relações de poder que antes eram praticas no continente africano. Isto pode ser visualizado a partir da devoção aos santos que geralmente eram santos pretos, como por exemplo, São Benedito, Santa Efigênia e Santo Elesbão.

Importante citar que além do Compromisso, documento que regulamentava as irmandades em seus aspectos centrais, também havia em sua estrutura a Mesa Administrativa, espécie de coordenação da irmandade de onde saíam todas as suas decisões; as Igrejas e Altares.

Irmandades Negras em São Luís: do século XVII ao XIX

Após se tratar a respeito do conceito e histórico das irmandades, é chegado o momento de se pontuar a respeito das organizações fundadas por negros na cidade de São Luís do Maranhão. Imprescindível, preliminarmente, situar o Maranhão dentro dos séculos abordados, tendo em vista a mudança de condição que o Brasil passou.

A região chamada de Meio-Norte possuía ligação direta com a metrópole portuguesa e não participava da dinâmica comercial do Atlântico Sul, tal qual acontecia com as capitanias, depois províncias, do centro-sul. O Maranhão se configurou até o final do século XVIII como um Estado Colonial, ligado diretamente a Portugal, encontrando-se fora do que era considerado o Estado do Brasil.

Nesse sentido, a pesquisadora Marinelma Meireles (2021, p. 32) aponta que “Portugal dividiu a América portuguesa em duas áreas: os estados do Brasil e do Maranhão”. E, ainda no século XVIII a mesma região seria dividida entre Grão-Pará e Maranhão, possuindo como capitais as cidades de Belém e São Luís, respectivamente.

Quanto a sua extensão, se dava dos atuais territórios do Maranhão, Piauí e algumas regiões do Ceará. Do outro lado, o Grão-Pará abrangia boa parte da extensão amazônica brasileira. Além de maior contato com a coroa lusitana, o Maranhão também possuía mais vínculos com a costa ocidental africana, como ressalta Reinaldo Barroso Junior em seu artigo *Africanos, “Nações” e Políticas Internacionais: o Estado do Maranhão e Piauí e*

as Matrizes Culturais Africanas através do Tráfico de Escravos (1770-1815): “O Estado do Maranhão e Piauí, aqui identificado como Meio-Norte da América Portuguesa, relacionava-se primordialmente mais com a costa africana que com o restante da colônia portuguesa” (BARROSO JUNIOR, 2013, p. 1).

Dessa maneira, percebe-se como o Maranhão até meados do século XVIII se encontrava menos conectado ao Estado colonial brasileiro e com maior conexão com a metrópole portuguesa. Durante muito tempo se colocou este período da história maranhense como de pobreza e penúria (MEIRELES, 2021), tendo em vista que a economia do Estado Colonial do Maranhão não estaria equiparada a do Brasil, o que atualmente se encontra em desconstrução, considerando que eram realidades econômicas distintas.

Percebe-se como a historiografia dividiu a história do Maranhão no século XVIII em dois momentos: o primeiro, relatando sobre a tal pobreza pela qual passava a região, e a segunda, relacionando à grande ascensão que passou a possuir a partir de 1755 com a implementação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão.

Em um cenário pouco favorável para o desenvolvimento, coube ao Marquês de Pombal a reorientação da economia maranhense. Em 1751, foram unidos os territórios do Grão-Pará e do Maranhão, com a capital sendo situada em Belém. O Marquês possuía intenção de reestruturar essas terras abandonadas pela coroa portuguesa que se encontravam em situação extremamente desfavorável.

Também foram fatores decisivos para a decisão de Pombal: “[...] os apelos constantes dos moradores, as ameaças de corsários e a ação dos jesuítas na região maranhense” (MEIRELES, 2021, p. 38). Sem contar que, neste período, o império português vivia grande instabilidade econômica, com a queda do ouro e do açúcar.

Nesse sentido, as reformas pombalinas tiveram medidas que visaram atender “[...] às demandas locais e, ao mesmo tempo, amenizasse a instabilidade econômica do reino [...]” (MEIRELES, 2021, p. 38). Assim, foram as medidas pombalinas: a expulsão dos jesuítas que monopolizavam a mão de obra indígena na região; a inserção da mão de obra africana em larga escala; o monopólio do tráfico transatlântico para essas regiões; e o barateamento da mão de obra africana para os moradores da região (MEIRELES, 2021).

Para além delas ocorreu a implantação de novas culturas agrícolas; se em um primeiro momento, a nível geral, houve a cultura

do açúcar, com o seu declínio, novos cultivos foram surgindo e se apresentando como de grande importância para a ascensão econômica do Estado do Grão-Pará e Maranhão; sendo elas: a cultura do arroz e do algodão, que foram deveras utilizadas no estado para além do período de funcionamento da Companhia de Comércio.

Em vista disso, a partir de meados do século XVIII se percebeu que o Grão-Pará e Maranhão vivenciavam uma situação inversa a do Brasil. Enquanto o Estado Colonial brasileiro se via em crise em relação às principais fontes de renda; o Meio Norte da América Portuguesa iniciava sua ascensão econômica, possuindo agora maior foco da coroa portuguesa e sendo um dos carros chefes da economia do Estado lusitano (MEIRELES, 2021).

Tratando-se do século XVIII, é nesse período que diversas irmandades surgiram na América Portuguesa como um todo. Em várias regiões esse foi o momento em que mais surgiram confrarias; várias foram as razões para tal: a crescente economia da região pautada no açúcar e no ouro, a chegada maciça de escravizados vindo da África e a necessidade de se construir templos, tendo em vista a alta religiosidade que aquela população possuía.

Pode-se dizer que o catolicismo no Brasil desde o século XVIII até a primeira metade do XIX teve a sua manutenção pautada nas confrarias, as quais exerceram de forma magistral o seu serviço evangelizador e social. Destaca-se que boa parte dos templos históricos que hoje existem em território brasileiro foram construídos a mando das irmandades que existiam, conforme defendido por Lidianie Gomes (2016).

A efervescência dessas organizações em solo ludovicense se deu durante o século XIX. Ainda que a maioria das irmandades na cidade de São Luís não tenha surgido no século XVIII, foi nele que nasceu a primeira irmandade de negros na urbe maranhense: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos.

Sua fundação, um tanto quanto incerta, é remetida ao ano de 1717, data a qual fora doado pelos frades carmelitas o terreno que viria a sediar a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (MARQUES, 1870).

É tido como fundador da irmandade o “cidadão Bernadino de Senna”. Seu objetivo com a criação da organização era de “[...] enterrar os pobres, dar-lhes habito, sepultura e acompanhamento, tudo gratuitamente” (MARQUES, 1870, p. 488). Portanto, o ideal de caridade e ajuda estava presente na confraria desde seu início, refletindo o objetivo comum entre essas Associações.

A área na qual se encontra a Igreja de N.S. do Rosário dos Pretos era de posse dos Carmelitas. Ali durante o século XVII, os frades tentaram fundar o seu convento, no entanto, não obtiveram sucesso, sendo o seu templo construído um pouco mais acima do local, em frente à atual Praça João Lisboa – a região na qual nos dias atuais é conhecida como Rua do Egito, era chamada até então de “O Carmo Velho” (MARQUES, 1870).

Portanto, nessa localidade foram iniciadas as obras em 1717 do templo que abrigaria a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, conforme Cezar Marques aponta:

Por escriptura publica de 17 de Maio de 1717, lavrada no convento do Carmo pelo tabelião Antonio da Silva Duarte, presentes o reverendo prior do convento o frei Thomaz Jordão, e maes padres conventuaes, em presença das testemunhas, o capitão Gregoria da Costa Gularte e Gabriel da Costa de Malta declararam os ditos religiosos, que tinham varios chãos na parte onde chamavam Carmo velho, e como os pretinhos irmãos da Virgem Nossa Senhora do Rosario estavam unidos e conformes para fundarem uma ermida, dedicada á mesma Santa, e por não terem sitio onde a fundassem, offerciam e de sua espontanea vontade Ihes faziam doação, de então para todo o sempre, pelo amor de Deus, d’um terreno tanto quanto fosse -necessario para fundarem a dita ermida, sacristia della, e seu adro (MARQUES, 1870, p. 488).

A pesquisadora Ingrid Janne Belfort Mendes (2014) em seu trabalho monográfico intitulado: *Nações, Identidades Étnicas e Espaços de Resistência Escrava em Documentos Históricos do Maranhão. Séculos XVIII e XIX* aponta que o templo levou 60 anos para ser concluído: “Em Maio de 1717 o local foi cedido para a construção da Igreja de Nossa Senhora que demorou exatamente sessenta anos para ser construída” (MENDES, 2014, p. 49).

Importa destacar que a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos existe até os dias atuais, situada na Rua do Egito, ao lado do Colégio Santa Teresa; possui em sua arquitetura interna e externa elementos do barroco e do neoclássico.³ Sua festa ocorria em janeiro, próximo as

3 No ano de 2022, foi feita a manutenção da pintura de sua fachada pela Prefeitura de São Luís em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para a realização de seu festejo.

festividades de Reis, o que mostra como o catolicismo popular não seguia a risca o que era praticado em Roma.

Essa é a única das irmandades negras que se possui registro do século XVIII, as outras aparecem em documentações já datadas do século XIX, por isso, há a ideia de que tal período foi crucial para o surgimento e atuação dessas organizações, tendo em vista a maior chegada de africanos às terras maranhenses tanto pelo tráfico externo quanto pelo interno que se mostrava intenso no período. Dos anos oitocentos, a primeira irmandade a ser abordada será a da Santa Cruz dos Martírios de Nosso Senhor Jesus Cristo.⁴

Constituiu-se de uma devoção aos martírios de Jesus Cristo, sendo alguns desses: a Morte na Cruz; as roupas jogadas a sorte; o bastão da Cana Verde, a subida ao Calvário representada pela escada, o cantar do galo representando a traição de Pedro, os pregos representando suas chagas; sua face ensanguentada representada pelo lenço que Veronica apresenta para a multidão, entre outros símbolos.

Tendo em vista que o Compromisso encontrado da irmandade é datado de 1850 (Compromisso da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, 1850), supõe-se que a organização fora fundada por volta da década de 1840 ou anteriormente. Localizava-se na Igreja de Sant'Ana, onde até a atualidade há o altar com a imagem do Bom Jesus. Tal irmandade foi inovadora dentro do panteão de irmandades negras de São Luís e alguns fatores explicam isso.

O primeiro fator é de que as irmandades dedicadas a essa devoção eram especialmente da população negra, como por exemplo as encontradas em Pernambuco e Bahia (BARBOSA, 2009). Corroborando com isso, o segundo fator é o de que, como já citado, em fins do século XVIII e durante o século XIX, houve grande tráfico de escravizados interno, ou seja, advindo de províncias do Brasil, e o maior contingente advinha justamente destas províncias.

Como terceiro fator se tem o Livro de Óbitos da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória (APEM, N^o 8, 1819-1826), que mostra o registro dos óbitos de pessoas que foram sepultadas dentro de Igrejas pertencentes a essa freguesia. Nesses registros, a população negra e

⁴ Havia duas irmandades negras que possuíam devoção ao Bom Jesus: Bom Jesus dos Martírios e Cana Verde. Por se constituir de inovação dentro do panorama das organizações católicas negras, no presente capítulo será abordada apenas a confraria dos Martírios. A Irmandade do Bom Jesus da Cana Verde por sua vez já fora abordada em outros trabalhos como o de Agostinho Coe (2013) e Ingrid Mendes (2014).

crioula se encontra sepultada em três igrejas específicas de São Luís: Nossa Senhora do Rosário, Santo Antônio e Sant'Ana.

Alguns registros, durante a pesquisa, foram encontrados como um de 1821, datado de 8 de Junho que relata o falecimento da “preta Domingas Maria da Conceição forra, que foi escrava do falecido Gregorio Lopes[...] sepultada na Igr.^a de S.^a Anna” (LIVRO DE ÓBITOS, 1821).

A presença de negros sepultados na Igreja de Sant'Ana evidencia que esses possuíam, de certa forma, uma ligação com aquele templo. Essa presença pode indicar as nascentes do que viria a ser a Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, que seria fundada por volta da década de 1850 (Compromisso da Irmandade do Bom Jesus dos Martírios, 1850).

Outro fator para tal assertiva se encontra na imagem do Bom Jesus dos Martírios que é de cor parda. Em um período onde a Igreja acabava por evitar os chamados “acidentes de cor”, a representação de Jesus Cristo sempre estava em conformidade com os padrões europeus, ou seja, sempre de imagens com tez branca.

Essa confraria admitia negros, como se encontra em seu Compromisso de 1851, décimo capítulo:

[...] Toda a pessoa de qualquer qualidade que seja, que quiser ser admitida nesta Santa Irmandade, fará petição á Mesa, a qual, achando ser o pretendente pessoa capaz, o acceitará, pagando ele de sua entrada mil reis, do que se fará assento no livro da Presidencia [...]
(COMPROMISSO, 1851, art. 25, p. 92-93).

Ou seja, negros livres ou escravizados eram aceitos no seio da confraria, o que acaba sendo comprovado no artigo seguinte que diz “Sendo porem o pretendente, quer homem, quer mulher, pessoa sujeita, não poderá ser admitido sem que junte á sua petição licença por escripta de seu senhor” (COMPROMISSO, 1851, art, 26, p. 93). Dessa forma, conforme o que fora apresentado, se pode incluir a Irmandade dos Martírios dentro do panteão das irmandades negras da cidade de São Luís.

Essa irmandade não possuía uma festa por se tratar de uma confraria de devoção quaresmal,⁵ e sim uma procissão que saía da Igreja de Sant'Ana e percorria algumas ruas da cidade de São Luís.

Outra irmandade negra surgida em São Luís durante os

5 O tempo da Quaresma é vivenciado pelos católicos da quarta-feira de cinzas até a quinta-feira da semana santa, é permeado de reflexões e penitências visando aprofundar a devoção a paixão de Cristo (nota do autor).

Oitocentos foi a de Santa Efigênia, por volta da década de 1840. Baseado no documento mais antigo encontrado da mesma, era localizada dentro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário. Por ter tal localização, essa confraria se encaixava no que Agostinho Coe chama de “associações de altares laterais” (COE, 2014, p. 52) e devia pagar taxa anual para a Irmandade do Rosário, que detinha o templo, a fim de obter permissão temporária para utilizar a parte lateral da Igreja, o que era previsto no Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário:

Todas as Irmandades que por permissão da irmandade mai Santissima do Rosario se achão erectas na Igreja da mesma Mai Santissima, pagarão d’ora em diante uma jóia anual de vinte mil reis para ajuda das despesas da sua Irmandade do Rosario obrigada a lhe mandar dar os signaes dos sinos, os do costume no falecimento dos irmãos, como também os repiques em as suas festividades, as quais se não fãrão sem que primeiro paguem a dita joia de vinte mil reis, e dous mil e quatrocentos reis ao Sachristão (COMPROMISSO, 1851, art. 37, p. 5).

A festa de Santa Efigênia ocorria a partir do segundo domingo de novembro, quando acontecia a ereção na Igreja e também a missa com maior solenidade possível, segundo o 16º artigo do Estatuto da confraria. Em seguida, os artigos 17 e 18 mostram que, caso houvesse uma procissão para a santa, a Mesa solicitaria ao Bispo da Diocese o acontecimento da mesma, a fim de obter liberação e também apresentar o percurso que a caminhada passaria (COMPROMISSO, 1855, p. 8).

É de notável importância perceber a atuação dessas organizações dentro da capital maranhense no contexto oitocentista, e principalmente da confraria negra mais longeva: a de São Benedito, que surge durante a década de 1840, sendo sua atuação de notável relevância durante o período.

A Irmandade do Glorioso São Benedito.

Traçando o panorama católico ludovicense durante o século XIX, destacam-se as manifestações culturais e artísticas de origem africana (suas festas e danças), as quais foram perseguidas, inclusive um dos principais locais de protagonismo para os negros da época também foi afetado: *as irmandades católicas*.

Foram nesses espaços que, desde o século XVIII, os escravizados encontraram uma forma de vivenciar suas raízes africanas e manter suas tradições, no entanto, a partir da década de 40 do século XIX uma ação da Igreja Católica Romana iria iniciar o ciclo de perseguição às confrarias do Brasil como um todo, afetando suas formas de culto e lhes tirando a autonomia da qual gozavam.

As ações da Igreja Católica que tiveram por objetivo estabelecer uma maior coalização com a região da América Latina foram conhecidas como “Romanização”, e para melhor compreender sobre a atitude eclesial é fundamental refletir sobre o conceito apresentado por Lyndon de Araújo Santos (2015), em seu artigo *Leituras do Catolicismo no Maranhão: um estudo biográfico do Padre Dorotheo Dias de Freitas*:

Em 1840, deu-se início à reorganização do catolicismo na sociedade brasileira, que ganhou novos rumos após a separação entre a Igreja e o Estado em 1889. O ultramontanismo⁶ europeu foi o modelo de romanização da Igreja, chamado *rearmamento* da Igreja por Sérgio Miceli (1988). O episcopado brasileiro estreitou o relacionamento com Roma. Essa inclinação encontrou obstáculos no regime do Padroado ainda vigente e da parte dos poucos bispos fiéis ao trono (SANTOS, 2015, p. 387)

O maior objetivo dessa empreitada foi o de unificar a Igreja em torno dos ideais pensados e impostos pelo Vaticano. Dessa forma, o catolicismo que era praticado nos tempos coloniais até meados do período Imperial, no Brasil, era considerado herege e profano, tendo em vista sua face sincrética em relação às religiosidades indígenas e, principalmente, africanas, como bem cita Lyndon Santos: “O cristianismo herdado da colônia era por demais permissivo ante o olhar da Igreja europeizada” (SANTOS, 2015, p. 390).

Destarte, algumas estratégias foram tomadas a fim de se consolidarem essas ações, as quais foram: a formação dos seminários e a luta contra as irmandades. A primeira viria com o objetivo de tornar os sacerdotes com maior capacidade intelectual e também pastoral (evangelizadora). Dessa maneira, são criados os seminários no Brasil como um todo. Em São Luís, o espaço que antes foi utilizado pelos

6 Doutrina católica que defende a superioridade da autoridade papal frente ao Estado, tendo em vista matérias de fé e de disciplina eclesiástica (SANTOS, 2015).

capuchinhos franceses para construção de um convento foi reconstruído e abriga até hoje a Igreja e Seminário de Santo Antônio.

Tendo sido realizado o panorama em que as irmandades negras de São Luís do século XIX estavam inseridas, é chegado o momento de analisar aquela que foi a mais longeva confraria de negros da capital da Província do Maranhão: Irmandade do Glorioso São Benedito. É de potencial relevância a análise de sua história e, também, de sua organização, a fim de compreender a atuação que a agremiação possuiu durante o século em que fora criada.

Tratar sobre a origem da Irmandade do Glorioso São Benedito acaba por ser um tanto quanto complexo, tendo em conta a dificuldade para se ter acesso aos documentos desta Confraria. A informação documental disponível remete que essa irmandade surgiu neste século⁷, no entanto, na pesquisa foram encontrados dois anos diferentes para o surgimento da mesma: o primeiro documento é o *Registro de Óbitos da Freguesia de Nossa Senhora da Vitória* (1821), onde já se encontram negros sendo enterrados na Igreja e Convento de Santo Antônio, o que acaba por indicar que tal irmandade já existia no período.

A segunda fonte documental é o livro de *Autuamento de Petições e Requerimentos dos Juizes da Irmandade do Glorioso São Benedito* (1831), sugerindo que a mesma surgiu por volta da década de 1830 em São Luís, formada por negros que tinham como objetivo o culto ao santo franciscano tão popular em seu meio.

Dessa maneira, por se tratar de um templo com origem franciscana e pela qual o santo padroeiro fazia parte da Ordem de São Francisco, a confraria adquiriu permissão para construir seu altar na Igreja e Convento de Santo Antônio.

O templo era de grande importância para a população em geral, tendo em vista que ali teria sido o local em que os capuchinhos franceses, em 1612, começaram a construir seu convento, conforme apontado por Cezar Marques: “[...] desembarcando os francezes na Ilha do Maranhão mandaram construir uma casa para alojamento provisório dos ditos frades” (MARQUES, 1870, p. 166). No entanto, esses frades teriam erigido seu “hospício”⁸ onde hoje se tem a Catedral de Nossa Senhora da Vitória, sendo o local da Igreja de Santo Antônio abandonado por eles.

7 Tendo em vista os documentos mais antigos encontrados da mesma, existe a possibilidade da Confraria do Glorioso São Benedito existir anteriormente ao período.

8 Sinônimo para convento à época (Nota do autor).

Compreende-se que o local possui um passado franciscano, ordem pela qual São Benedito fez parte, portanto, eis o provável motivo da confraria ter escolhido o templo para erigir seu altar.

Como já comentado, durante o século XIX a Igreja Católica pôs em prática o que se conhece como *romanização*, ação que visava a sua união e fortalecimento mediante o cenário crítico que passava em território latino-americano. No Maranhão, Lyndon Santos mostra que o grande nome dessa empreitada fora o bispo Dom Antonio Candido de Alvarenga, bispo do Maranhão entre 1876 e 1899 (SANTOS, 2015, p. 393). Na ocasião, houve a perseguição das irmandades por parte das autoridades eclesiais, o que acabou também representando a perseguição do catolicismo popular em São Luís.

Até os dias atuais, existe o altar erigido pela Irmandade de São Benedito na Igreja de Santo Antônio, no entanto, ele hoje é reservado para Santa Teresinha de Lisieux. O que comprova que o altar era da confraria de São Benedito, que ficara na parte de cima do retábulo as siglas “SB” de São Benedito.

Grande preocupação para a Confraria de São Benedito era a festa do santo. Importa ressaltar que o festejo teve sua data alterada: em um primeiro momento, por volta de meados do século XIX, a festa ocorria “no domingo da Paschoa [...] com toda a decência e esplendor possível” (Compromisso, 1856, p. 81).

Quando se encontram documentos já datados do século XX é informado que a festa ocorria sempre aos segundos domingos do mês de agosto (PACOTILHA, 1948). Até os dias atuais, a festa de São Benedito ocorre na última data mencionada, uma tradição que acabou permanecendo.

Havia uma questão muito importante relacionada às vestimentas que os irmãos deviam usar quando fossem atuar pela Associação. De acordo com os artigos de número 83 e 84, esses deviam usar “[...] um distintivo, que será uma capa commurça parda, [...] na qual terá estampada a Santa effigie do Glorioso S. Benedicto” (COMPROMISSO, 1856, p. 94). Hoje em dia, tais capas também são denominadas de opas, e ainda são utilizadas nos principais eventos das irmandades remanescentes.

A Irmandade do Glorioso São Benedito era dividida em: Mesa Diretora formada por juizes; zelador, secretário, mordomo, procurador, juizas e mordomas. Tais cargos serviam para administrar desde questões materiais como a ajuda financeira e a manutenção do templo, como também para os serviços de caridade que permeavam as irmandades em geral.

E um dos serviços mais importantes para a irmandade, além da festa de seu padroeiro, era justamente a de ajuda quando houvesse o falecimento de algum irmão, assim seriam realizadas “[...] três missas de corpo presente do irmão falecido [...]”. O art. 49 declara que, caso o irmão falecido fosse “indigente” (necessitado), o Procurador mandaria pagar-lhe sepultura para ser enterrado, e junto a alguma outra pessoa será feito um esquife para o seu sepultamento, mostrando preocupação da confraria para com os irmãos que se encontravam em situação de necessidade (COMPROMISSO, 1856, p. 88-89).

Vale ressaltar que era de grande importância que os irmãos estivessem presentes nos enterros dos falecidos da organização, o Procurador mais uma vez tinha a obrigação de avisar para a irmandade em geral do falecimento de um membro da Confraria (COMPROMISSO, 1856, p. 89).

Portanto, eis o que mostra que um dos ideais que as irmandades possuíam era o de garantia de um sepultamento e cortejo fúnebre digno para seus irmãos, e a Irmandade de São Benedito se mostrava preocupada para com tal ação caridosa. Até o presente momento, na Igreja de Santo Antônio, existem os locais para o sepultamento de irmãos, seus jazigos com os restos mortais.

Considerações Finais

Durante todo o século XIX a Irmandade de São Benedito esteve alocada na Igreja de Santo Antônio. No entanto, o século XX apresenta considerável mudança para a Confraria do Glorioso São Benedito. Em 1948 se encontra pela última vez o anúncio convidando para a “Festa do Glorioso S. Benedito na Igreja de S. Antonio” (PACOTILHA, 03/08/1948). Já no ano seguinte se encontra esse convite como “Festa do Glorioso São Benedito na Igreja do Rosário” (PACOTILHA, 10/08/1949).

Percebe-se, portanto, que a partir de 1949 a Irmandade fora deslocada de templo, transferência feita pelo Arcebispo Metropolitano de São Luís, Dom Adalberto Sobral, passando da Igreja de Santo Antônio para a Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. É possível que o Bispo não visse com bons olhos as expressões do catolicismo popular, como as danças e o sincretismo, sendo realizadas em frente ao Seminário de Santo Antônio, efetivando, assim, a mudança de local.

Os trabalhos da irmandade no templo foram de grande importância, tendo em vista o restauro que o mesmo recebeu durante

a década de 1970 e que é sinalizada por uma placa comemorativa. Não só isso, durante o século XX as irmandades entraram em declínio quase total, sendo extintas as de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (antiga proprietária da igreja) e Santa Efigênia. Coube a Confraria de São Benedito a manutenção daquele espaço identitário tão importante para a população preta de São Luís.

A presença da confraria no templo se reflete até este século, pelo que citamos dois exemplos: o primeiro diz respeito ao Festejo, que além de São Benedito também é de Nossa Senhora do Rosário, e continua ocorrendo até os dias de hoje, consoante os dias estabelecidos preteritamente, qual seja, durante o segundo final de semana de agosto; em segundo lugar, se tem a maneira como a Igreja de Nossa Senhora do Rosário é popularmente conhecida, sendo chamada de Igreja de São Benedito por boa parte dos fiéis.

É compreendido que a Irmandade do Glorioso São Benedito possuiu atuação significativa para além do século XIX, chegando até o século XX com papel de destaque na condução dos trabalhos dentro da Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, tendo em vista que a Irmandade do Rosário não existe mais. Identifica-se que foi a confraria de São Benedito que acabou por sustentar o templo durante os Novecentos, chegando até o ano dois mil, e sendo transformada em Associação de Amigos de São Benedito, a qual permanece até os dias atuais.

Ao cabo dessa pesquisa, conclui-se que a Irmandade de São Benedito tinha um caráter profundamente popular, considerando os anseios de seus membros, permitindo a ascensão dos seus participantes naquela sociedade que lhes censurava e anulava, sendo assim, um importante instrumento de resistência para a população negra no século XIX, fato demonstrado por meio do Festejo de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário que ainda hoje, passados mais de 200 anos, possui nitidamente elementos da cultura africana.

REFERÊNCIAS

Documentação Primária

ARQUIVO DA ARQUIDIOCESE DO MARANHÃO. Freguesia de Nossa Senhora da Vitória: Livro de Registro de óbitos N° 8. (1819-1826). Caixas: 99. Maços 480.

AUTUAMENTO DE PETIÇÕES E REQUERIMENTOS. Juízes e Irmãos da Irmandade de São Benedito n° 457. (1830-1831). Caixa: 02. Maço 041.

MARANHÃO. Lei n° 302, de 10 de novembro de 1851. Aprova o Compromisso da Irmandade de N.S. do Rosário, erecta na igreja da mesma senhora nesta cidade. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão, 1835-1848. São Luiz: Typografia Const. De I.J. Ferreira, 1852.

MARANHÃO, Lei n° 313, de 24 de novembro de 1851. Aprova o Compromisso da Irmandade da Santa Cruz dos Santos Martírios de Nosso Senhor Jesus Christo, erecta na Igreja da Senhora Santa Anna desta cidade. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão, 1848-1851. São Luiz: Typografia Const. De. I.J. Ferreira, 1852.

MARANHÃO. Lei n° 369, de 26 de maio de 1855. Aprova o Compromisso da Irmandade de Santa Efigênia, erecta na igreja de Nossa Senhora do Rosário nesta cidade. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão, 1854-1857. São Luiz: Typografia Constitucional de I. J Ferreira, 1855.

MARANHÃO. Lei n° 405, de 27 de agosto de 1856. Aprova o Compromisso para a Irmandade do Glorioso S. Benedicto erecta na Igreja do Convento dos Religiosos de Santo Antonio na capital de S. Luiz do Maranhão. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão, 1835-1848. São Luiz: Typografia Constitucional de I. J Ferreira, 1856.

Periódicos

PACOTILHA. Hebdomadário crítico e noticioso. São Luís, MA: BNDigital. 1880-1909. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/>

DocReader/docreader.aspx?bib=168319_01&pasta=ano%20189&pesq=&pagfis=722>. Acesso em: 01 dez. 2022.

PACOTILHA – O Globo. São Luís, MA: BNDigital. 1948-1949. Disponível em: <<http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=123846&pasta=ano%20194&pesq=>>>. Acesso em: 01 dez. 2022.

Bibliografia

BARBOSA, Virgínia. **Igreja dos Martírios.** Pesquisa Escolar Online, Fundação Joaquim Nabuco, Recife. Disponível em: <http://basilio.fundaj.gov.br/pesquisaescolar/>. Acesso em: 16 nov.2022.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história:** ensaios de teoria e metodologia. – Rio de Janeiro: Campus, 1997.

COE, Agostinho Júnior Holanda. **A Assistência em Crise:** A Santa Casa da Misericórdia do Maranhão na segunda metade do século XIX (1850-1890). Rio de Janeiro. Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde) – COC/Fiocruz – Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, 2013, p. 43-63.

GATO, Matheus. **O massacre dos libertos:** sobre raça e república no Brasil (1888-1889)1. Ed. – São Paulo: Perspectiva, 2020. 192 p.;22cm. (Estudos; 371).

GALVES, Marcelo Cheche; COSTA, Yuri. **O Maranhão Oitocentista** (organizadores) – 2 ed. Revista e ampliada. São Luís: Café & Lápis; Editora UEMA, 2015.

GOMES, Lidiane Mariana da Silva. **Irmandades negras:** educação, música, resistência nas Minas Gerais do século XVIII. 1. Ed. – Jundiá [SP]: Paco Editorial, 2019.

LACROIX, Maria de Lourdes Lauande. **A Fundação francesa de São Luís e seus mitos**– 3 ed. rev. Ampl. – São Luís: UEMA, 2008.

MARQUES, César Augusto. **Dicionário histórico-geográfico da Província do Maranhão.** São Luís: AML, 2008.

MEIRELES, Marinelma Costa. **Tráfico transatlântico e procedências africanas no Maranhão setecentista**. Curitiba: CRV, 2021. 114 p.

MENDES, Ingrid Janne Belfort. **Nações, Identidades Étnicas e Espaços de Resistência Escrava em Documentos Históricos do Maranhão. Séculos XVIII e XIX**. Trabalho Monográfico (Licenciatura em História) - Curso de Licenciatura em História, Universidade Estadual do Maranhão, 2014.

RASCKE, Karla Leandro. **Irmadades Negras: memórias da diáspora no sul do Brasil**. 1. Ed. – Curitiba: Appris, 2016.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: Irmadades de Africanos e Crioulos na Bahia Setecentista** / Lucilene Reginaldo – São Paulo: Alameda, 2011.

SCARANO, Julita. **Devoção e Escravidão: a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no Distrito Diamantino no século XVIII**. 2. Ed., São Paulo: Nacional. 1978.

UCHÔA, Carlos Henrique Botelho Albuquerque. **Irmadades Negras em São Luís: um estudo sobre a Irmandade do Glorioso São Benedito e sua atuação no Século XIX**. 2022. Graduação (Curso de História) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2022

DESCONSTRUINDO CABO VERDE COMO UM BRASIL EMBRIONÁRIO: UMA CRÍTICA AO DISCURSO COLONIAL DA MISCIGENAÇÃO

Igor Santos Carneiro¹

Tatiana Raquel Reis Silva²

RESUMO: Cabo Verde é um país africano situado na parte ocidental do continente. Este arquipélago foi colônia portuguesa de 1460 a 1975, quando conquistou sua independência. Existe uma narrativa profundamente enraizada na identidade nacional dos cabo-verdianos, sendo recorrente a defesa de que são um povo miscigenado diferenciado dos diversos povos de África. Este discurso foi criado no período colonial e foi intensamente promovido pelo governo português como um meio de defender o sistema colonial. Nota-se que Gilberto Freyre serviu os aportes teóricos para essa narrativa, visto que o debate acerca da miscigenação no Brasil estava acontecendo naquele período do século XX. Portugal, por meio da apropriação da teoria do intelectual brasileiro, procurou defender os territórios em África como futuros Brasis em gestação.

Palavras-chave: Cabo Verde; Colonialismo; Mestiçagem; Brasil

ABSTRACT: Cape Verde is an African country located in the western part of the continent. This archipelago was a Portuguese colony from 1460 to 1975, when it gained independence. There is a narrative deeply rooted in the national identity of Cape Verdeans, with a recurrent defense that they are a mixed race different from the diverse peoples of Africa. This discourse was coined in the colonial period and was heavily promoted by the Portuguese government as a means of defending the colonial system. It is noted that Gilberto Freyre provided theoretical support for this narrative, since the debate about miscegenation in Brazil was taking place in that period of the 20th century. Portugal, through the appropriation of the theory of the Brazilian intellectual, sought to defend the territories in Africa as future Brazils in gestation.

Keywords: Cape Verde; Colonialism; Miscegenation; Brazil

1 Graduação em História Licenciatura (UEMA) E-mail: igorsantosuema@gmail.com ID Lattes: 4427364517554687.

2 Professora Adjunto do Departamento de História (UEMA) E-mail: tatianaraquel.reis@gmail.com ID Lattes: 1154566878083509.

INTRODUÇÃO

Cabo Verde é um país africano situado na parte ocidental do continente. Este arquipélago foi colônia portuguesa de 1460 a 1975, quando conquistou sua independência em conjunto com a Guiné-Bissau. Apesar disso, existe uma narrativa profundamente enraizada na identidade nacional dos cabo-verdianos, sendo recorrente a defesa de que são um povo miscigenado diferenciado dos diversos povos de África.

Este discurso remonta ao tempo colonial, pois foi intensamente promovido pelo governo português como uma forma estratégica de defender o sistema colonial no contexto em que os processos de descolonização estavam acontecendo. Parte da elite de Cabo Verde parece ter comprado esta narrativa e a utilizado para projetar a identidade do país.

A intelectualidade brasileira serviu os aportes teóricos necessários para fortalecer o discurso da mestiçagem, uma vez que Gilberto Freyre estava debatendo durante o século XX a identidade do Brasil a partir da defesa da democracia racial. Sendo assim, o brasileiro se tornou um aliado do sistema colonial tardio de Portugal para promover a exportação da sua teoria para os territórios ultramarinos.

CONFLUÊNCIAS ENTRE BRASIL E CABO VERDE

O governo português optou por exportar a teoria de Gilberto Freyre para os demais territórios colonizados na África. Garantindo assim a assunção dos postulados de Freyre como política de Estado. Podemos notar a presença da teoria luso-tropicalista, isto é, a defesa de que o colonialismo lusitano teria criado uma esfera cultural pautada nos ideais católicos e na mestiçagem (FREYRE, 2010). Portugal garantiu que Gilberto Freyre viajasse por suas possessões ultramarinas para conhecê-las e dessa empreitada surgiram duas obras, sendo elas: *Aventura e Rotina* e *Um Brasileiro em Terras Portuguesas*. Ambas defendem o colonialismo lusitano como desenvolvedor dos “atrasados” povos africanos. O Brasil aparece como um exemplo de sociedade gerada pelo sistema colonial lusitano e é descrito como um espaço multirracial ausente de racismo. Freyre defende que os territórios em África são Brasis embrionários.

Cabo Verde é descrito como um território aproximado do Ceará brasileiro, devido ao clima quente e árido (FREYRE, 2010). Parte da elite

cabo-verdiana comprou o discurso lusitano e freyriano, como é o caso dos intelectuais ligados à revista *Claridade* (1936). Este foi um importante veículo transmissor de ideias que visavam projetar a identidade do povo do arquipélago, promovendo uma espécie de regionalismo à moda cabo-verdiana. Outro ponto convergente com Gilberto Freyre, visto que ele idealizou uma vertente do regionalismo nordestino e vinha produzindo sobre isso desde 1926.

Para os claridosos o povo de Cabo Verde era “essencialmente” mestiço, católico e não africano. Estes intelectuais procuraram na teoria de Freyre e na literatura produzida no Nordeste brasileiro, um modelo a seguir para regionalizar Cabo Verde como um espaço distinto dentro do sistema colonial português. As semelhanças ambientais com o Nordeste aproximaram ainda mais estes intelectuais do Brasil. Autores como José Lins do Rego, Graciliano Ramos, Manuel Bandeira eram grandes influências para estes sujeitos.

A ideia desta elite cabo-verdiana era dotar Cabo Verde de personalidade própria sem defender o rompimento com Portugal. O que vai de encontro com o suposto recado de José Lins do Rego a população do arquipélago, publicado em 1956 no *Boletim de Propaganda e Informação*:

Para os meus queridos amigos de Cabo Verde todas as minhas simpatias. Sinto na terra de gente tão firme, parentescos com os nordestinos. Cabo Verde vale como o testemunho de expressão de vida capaz de resistir às asprezas de uma natureza ingrata. Os cabo-verdianos são os nordestinos de Portugal (BOLETIM DE PROPAGANDA E INFORMAÇÃO, 2020, p. 37)

De fato, é incorreto pensar que Cabo Verde teria sido apenas influenciado pelo Brasil, quando na verdade pode ter acontecido uma série de trocas entre alguns literatos dos dois territórios. Prova disso seria a correspondência entre o português José Osório de Oliveira e o claridoso Manuel Lopes. Na carta o luso recomendava ao cabo-verdiano que enviasse as obras de Baltasar Lopes, por meio de José Lins do Rego e Gilberto Freyre, para editores do Brasil. Ele também recomendou que fossem enviadas edições da *Claridade* para o poeta brasileiro Ribeira Couto (NUNES, 1996).

Para que tais recomendações fossem feitas, é concebível que houvesse um trânsito mínimo de ideias e obras. A mediação foi feita por

um português, o que demonstra que talvez Portugal atuava como um fio que aproximava os diversos escritores de língua oficial portuguesa. Cassiano Nunes afirmou que havia uma amizade entre Baltasar Lopes e Ribeiro Couto. Também defende que os intelectuais da claridade e os brasileiros trocaram inúmeras cartas que não foram reveladas ao público, dificultando assim o estudo sobre o assunto (NUNES, 1996).

No volume 3 da *Claridade*, publicado em 1937, Manuel Lopes publica o ensaio *Tomadas de Vista*, e nele deixa claro a importância de Osório de Oliveira no tocante ao relacionamento entre as literaturas do Brasil e Cabo Verde. Além disso, citando o brasileiro Ribeiro Couto, agradece a divulgação do trabalho literário feito no arquipélago em um evento organizado no Rio de Janeiro:

Foi ele [Osório de Oliveira] o primeiro talvez a compreender as afinidades entre os povos de Cabo Verde e Brasil, e o que o escritor brasileiro sr. Ribeiro Couto, chama justamente o caso histórico-social de Cabo Verde. O grupo *Claridade* é-lhe particularmente grato pelas palavras publicadas no nº anterior desta revista, expressamente escritas para a semana do Ultramar Português promovida pela Sociedade Lusó-Africana do Rio de Janeiro e que foram radiodifundidas na mesma cidade, onde se destaca este apelo: ... Quero dizer aos brasileiros que escutaram estas palavras, que em Cabo Verde existe um grupo de poetas e prosadores que só por si justifica toda a simpatia por aquelas ilhas perdidas no Atlântico (LOPES, 1937, p. 9).

Notamos o interesse de Osório de Oliveira em estabelecer uma relação entre os cabo-verdianos e brasileiros, enquanto Manuel Lopes nos leva a compreender que Ribeiro Couto sabia da existência da claridade. Também devemos ressaltar que houve a divulgação dos escritores do arquipélago em um evento sediado no Brasil e com transmissão por meio do rádio.

A ideia de irmandade entre Cabo Verde e Brasil devido ao fato de terem sido colonizados por Portugal, possuírem uma população mestiça e somado as similaridades ambientais conferia legitimidade às confluências culturais entre os dois territórios. Percebemos o interesse dos claridosos em pincelar o arquipélago de Cabo Verde como um pequeno Brasil em desenvolvimento.

CABO VERDE COMO COLÔNIA MODELO DO IMPÉRIO PORTUGUÊS

O século XX é caracterizado como um momento propício para a descolonização dos territórios africanos. A Inglaterra e França passaram a mediar as independências de suas colônias garantindo outras formas de exploração dos recém países independentes. Entretanto, notamos que Portugal seguiu um caminho contrário, pois decidiu segurar o quanto pôde as possessões ultramarinas. É crucial ressaltar que isso está intrinsecamente ligado ao regime político vigente no país naquele momento. A ditadura salazarista (1933-1974) consistiu em um regime conservador que surgiu no contexto do fascismo e nazismo europeu. Este regime decidiu que era inviável descolonizar as colônias lusitanas visto isso empobreceria ainda mais Portugal, que há tempos já não era uma potência a nível das nações vizinhas.

Após a Segunda Guerra Mundial a opinião mundial voltou-se de forma crítica para os diversos colonialismos empregados em África e Ásia, a situação era insustentável do ponto de vista humanitário após a divulgação dos horrores nazistas. Os povos africanos, que resistiam às potências europeias havia séculos, continuaram a enfrentar a burocracia colonial das mais diversas formas. Surgiram organizações políticas que reivindicavam as independências dos territórios por meio da luta armada. De modo que Portugal precisou encontrar um meio de garantir sua soberania e de legitimar a manutenção do colonialismo frente a pressão mundial para o fim de tais práticas.

Neste contexto, sobretudo a partir de 1940, o regime português produz o discurso de que o colonialismo lusitano seria benéfico em comparação ao empregado pelos demais países colonizadores. A ideia era defender Portugal como uma nação paternalista que cuidava dos africanos. Diferentemente da Inglaterra e da França, Portugal argumentava que seu colonialismo era formador de um novo tipo social, o mestiço. Para fundamentar tal narrativa, o governo luso utilizou os postulados de Gilberto Freyre que já estava teorizando sobre a mestiçagem no Brasil.

Seguindo a teoria de Freyre, Portugal argumentava que seu colonialismo era cristão, amoroso e flexível, teria assim contribuído para a formação de um território sem preconceito racial, onde o mestiço poderia ascender a categorias sociais altas. Diferente do colonialismo inglês que funcionava a partir da distinção entre pessoas. Portanto, Cabo Verde, assim como as demais colônias lusitanas, seriam Brasis embrionários (FREYRE, 2006) (FREYRE, 2010).

Portugal aparece então como um dos grandes responsáveis pela construção do Brasil enquanto um país sem preconceitos e com uma população miscigenada. De modo igual isso iria acontecer com as possessões portuguesas em África (FREYRE, 2010). Cabo Verde, devido às singularidades de sua ocupação, foi elevado ao status de colônia modelo, provando supostamente que Portugal criava espaços de confraternização étnica (NETO, 2009).

Historicamente Cabo Verde é descrito como um espaço sem a presença das etnias do continente africano. Portugal teria chegado ali e rapidamente instalado a administração colonial. A partir disso, trouxe africanos da costa ocidental como escravizados e estes se relacionavam com os europeus formando gerações de mestiços que paulatinamente formaram o perfil social dos cabo-verdianos. Entretanto, é importante problematizar essa ideia, já que para Kabengele Munanga o discurso da mestiçagem funcionou como uma máscara que impede o escancaramento das desigualdades sociais existentes no Brasil:

O mito da democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a ideia de convivência harmoniosa entre indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria (MUNANGA, 2020, p. 83-84).

Notamos que esse problema também ocorreu em Cabo Verde, pois o discurso de defesa da mestiçagem impediu maiores problematizações em torno das desigualdades pautadas na cor da pele dos indivíduos. Outra problemática é que essa narrativa tenta apagar a memória étnica dos africanos que historicamente residiam nas ilhas do arquipélago.

A violência física e simbólica, que destruiu grande parte da memória étnica dos escravizados, tem sido

lida pelos intelectuais cabo-verdianos como ‘fusão cultural de europeus e africanos’. Essa ‘fusão cultural’ numa mestiçagem geral é percebida por uma parte da intelectualidade cabo-verdiana como positiva, no sentido de que se teria constituído uma unidade nacional antes da implantação de um Estado Nacional. Sob esse prisma, parte da elite cabo-verdiana ostenta com orgulho o seu avanço em direção à modernidade se comparando com as demais nações africanas (ANJOS, 2006, p. 13).

A elite cabo-verdiana utilizou o discurso da mestiçagem como uma suposta prova da superioridade do Estado Nação frente aos demais países de África. Estes últimos seriam atrasados no tocante a modernidade, pois estariam em sua maioria, submersos nos conflitos tidos como “tribais”, termo pejorativo para se referir aos atritos entre algumas etnias africanas. Cabo Verde seria um exemplo de coesão e homogeneidade racial e cultural. Um dos grandes problemas é que esse discurso de certa forma se torna racista, além de ter raízes no antigo sistema colonial português.

O PROBLEMA DO DISCURSO COLONIAL DA MISCIGENAÇÃO

Como exposto anteriormente, Portugal passou a se aproveitar do discurso da mestiçagem a partir de 1940. Tendo assim promovido alterações relevantes na forma de gerir as colônias. Se antes o império procurava distância do discurso freyriano da mestiçagem, agora era o contrário. O português deveria ser pincelado como um homem sem preconceitos, as colônias tornaram-se províncias ultramarinas e Cabo Verde passa a ser descrito como exemplo da boa colonização lusa:

Por sua parte, Amadeu Gomes de Figueiredo, governador de Cabo Verde entre 1931 e 1941, ao enaltecer o portuguesismo dos naturais do arquipélago, ressaltava que tal sentimento se devia à excepcional missão civilizadora levada a cabo pela metrópole de já meio milénio a esta parte (FIGUEIREDO, 1939, apud. NETO, 2009, p. 50).

Portugal passou a promover o discurso de que seu colonialismo possuía a tal “vocaçao colonial”. A mestiçagem era entendida da seguinte forma: a suposta predisposição do homem luso para se relacionar com a

mulher negra, gerando mestiços. Ou seja, não era qualquer ser humano miscigenado que era valorizado nessa narrativa. Mas sobretudo aqueles filhos de pai branco/luso com mãe negra/africana.

Gilberto Freyre em algumas de suas obras, tais como o *Mundo que o português criou* de 1940, procurava fazer a ligação entre a colonização do Brasil e o projeto ultramarino do império luso. Portugal queria argumentar que as colônias africanas eram na verdade Brasis embrionários e que a interrupção do processo de construção, ou seja, descolonização propostas a partir de 1950 pela pressão da opinião mundial, seria o mesmo que comprometer o desenvolvimento dos territórios coloniais (NETO, 2009).

O brasileiro Florestan Fernandes desconstrói essa ideia de que a mestiçagem teria sido um processo que possibilitou a mobilidade social na hierarquia estabelecida desde a colonização. Pelo contrário, para o autor, a miscigenação atuou como um mecanismo em benefício da população branca:

[...] à miscigenação corresponderam mecanismos mais ou menos eficazes de absorção do mestiço. O essencial, no funcionamento desses mecanismos, não era nem a ascensão social de certa porção de negros e de mulatos nem a igualdade racial. Mas, ao contrário, a hegemonia da ‘raça dominante’ - ou seja, a eficácia das técnicas de dominação racial que mantinham o equilíbrio das relações raciais e asseguravam a continuidade da ordem escravista. [...] as famílias possuíam recursos suficientes para educar os mestiços à imagem da figura do senhor. Por conseguinte, eles eram socializados para serem e agirem como ‘brancos’, o que eles eram, de fato, social, jurídica e politicamente falando (FERNANDES, 2013, p. 43).

Sendo assim, a miscigenação não faz parte do processo de integração dos negros em condições de igualdade social como requeria o discurso colonial luso. Pelo contrário, o mestiço só podia ser valorizado, entre muitas outras coisas, se assumisse a posição de um branco e recebesse a educação do sujeito branco. Muitas vezes o ser mestiço não era aceito nos locais tidos como espaços da branquitude e, portanto, não era considerado branco sendo impedido de usufruir dos privilégios reservados a esse grupo social.

Mas por que parte da elite cabo-verdiana concordava com a narrativa lusitana? Sem dúvidas a educação colonialista formou a mente

de várias gerações de intelectuais. Além disso, parte dos homens das letras assumiram cargos na administração, ou seja, eram cooptados pelo regime. Estas táticas eram comuns e consistiram em um meio da metrópole dividir os africanos para poder governá-los.

Ao mesmo tempo é prejudicial acharmos que esses sujeitos eram passivos e faziam apenas o que o regime colonial pedia. Pelo contrário, as elites precisaram responder às alterações independentemente de concordar ou não com os regimes europeus. As elites em África buscaram mediar os dados locais com os externos, ou seja, interpretar a Europa para os nativos que não possuíam uma educação eurocêntrica, ao tempo em que também interpretavam a África para os invasores (FALOLA, 2020).

É possível afirmar também que a elite cabo-verdiana possuía um projeto de fortalecimento da identidade de Cabo Verde e também buscavam se aliar ao regime colonial em busca de cooptação de privilégios e recursos. Reclamaram diversas vezes melhorias para o território, mas sem muito sucesso (HERNANDEZ, 2002). Então podemos considerar a elite cabo-verdiana da primeira metade do século XX como geradora de estratégias que visavam barganhar com os europeus e não apenas aceitar tudo de bom grado:

Há ainda outra questão que torna este foco extremamente relevante - a forma como as elites pioneiras viam a si mesmas em comparação a seus homólogos europeus. Elas se deram conta de que era preciso responder, de maneira pragmática, à realidade do domínio tecnológico e cultural europeu. As elites deveriam ser respeitadas pelos agentes da expansão e incorporadas ao projeto imperial? Em caso afirmativo, o que elas fariam com o poder obtido? Se não, como elas deveriam reagir à sua marginalização? As respostas a essas questões eram variadas. Se a educação ocidental forjou as elites, ela não limitou o conjunto de ideias disponíveis a elas. As elites eram muito mais do que uma criação europeia; elas eram hábeis e criativas o suficiente para utilizar ambas as fontes, locais e estrangeiras, para se empoderarem (FALOLA, 2020, p. 45)

Portanto, é possível afirmar que a elite cabo-verdiana educada à moda portuguesa não se limitava aos moldes europeus. Pelo contrário, ela transitava entre os elementos exógenos e endógenos, fazendo o possível para atingir seus objetivos. De modo que esse grupo não se restringia apenas a seguir os desejos da metrópole.

Dessa forma, o movimento de aproximação com o discurso da mestiçagem defendido por Portugal não era aleatório, pois os membros da elite cabo-verdiana desejavam tirar proveito disso utilizando o sistema simbólico luso como meio de reivindicar um status diferenciado para seu espaço e para sua população. Isso acontecia porque a constante pressão advinda do sistema colonial, obrigava as elites a gerar de forma rápida ideias para interpretar o que vivenciavam (FALOLA, 2020).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos que ao longo do século XX Portugal buscou meios de promover a manutenção de seu colonialismo em África. Devido a isso produziu uma série de narrativas em defesa do sistema colonial como um agente de desenvolvimento dos territórios colonizados. Cabo Verde aparece como modelo que supostamente provava este argumento. Mesmo que saibamos que na prática o território continuava a ser explorado.

Notamos que parte dos intelectuais cabo-verdianos na primeira metade do século XX, compraram o discurso luso, pois concebiam isso como uma oportunidade de diferenciar o arquipélago das demais colônias. Os cabo-verdianos são descritos como cidadãos do império. O fato que legitimava esse discurso era a mestiçagem. Descritos como mestiços, os sujeitos estavam mais próximos do perfil lusitano ao tempo em que se distanciaram de África.

O Brasil aparece como um produtor de aporte teórico, a partir da teoria freyriana. Além disso, também é utilizado como modelo de nação criada pelo colonialismo português, ou seja, um país mestiço ausente de preconceitos. Reforçando a ideia de que os espaços na África colonial lusa deveriam se tornar futuros Brasis.

Ao mesmo tempo, devemos tomar cuidado ao analisar o percurso das elites no continente africano do século XX, tendo a atenção para não considerá-las totalmente subservientes ao sistema colonial. Isso acarretaria no apagamento das suas ações frente ao complicado contexto da época e iríamos cair no erro de concebê-las como passivas, um discurso recorrente no ponto de vista europeu.

REFERÊNCIAS

ANJOS, José C. Gomes dos. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2006

BOLETIM DE PROPAGANDA E INFORMAÇÃO. Uma mensagem de José Lins do Rego. In: BETTENCOURT, Fátima. *Clareza: a palavra dos outros*. Praia: Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro, 2020.

FALOLA, Toyin. *O poder das culturas africanas*. Petrópolis: Editora vozes, 2020.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Editora Global, 2013.

FREYRE, Gilberto. *Aventura e Rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação*. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *Um brasileiro em terras portuguesas: introdução a uma possível lusotropicalologia*. São Paulo: É Realizações, 2010.

_____. *O mundo que o Português criou*. São Paulo: É realizações, 2010.

_____. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global editora, 2006.

HERNANDEZ, Leila Leite. *Os filhos da terra do sol: a formação do estado nação em Cabo Verde*. São Paulo: Selo Negro, 2002.

LOPES, Manuel. Tomadas de vista. In: *Clareza*. Mindelo: Sociedade de Tipografia LTDA, 1937.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem*. Belo Horizonte: autêntica, 2020

NETO, Sérgio. *Colónia Mártir Colónia Modelo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

NUNES, Cassiano. Presença do Brasil em Cabo Verde. *Ci & Tróp*, Recife, v. 24, n. 1, pp. 91-110, jan.-jun. 1996.

AS MULHERES NO PROJETO DA FRELIMO: um olhar pelas lentes de *A última prostituta* (1999) e *Virgem Margarida* (2012)

Itamiris Cantanhede e Cantanhede¹

Viviane de Oliveira Barbosa²

RESUMO: Em Moçambique, o cinema é uma arte presente desde o tempo colonial e, após a independência, exerceu um papel fundamental para a construção da identidade e formação da nova nação. Diferente das produções portuguesas exibidas durante a colonização, o cinema moçambicano esteve preocupado em elaborar um conteúdo voltado para seu próprio povo, criticando o eurocentrismo. Inserida nesse contexto, encontra-se a filmografia de Licínio Azevedo, cineasta brasileiro-moçambicano. Assim, este texto é parte dos estudos produzidos no trabalho monográfico “MULHERES TRANSFORMADAS, COM CABEÇAS BEM LIMPAS”: Moçambique independente e o combate à prostituição pelas lentes de *A última prostituta* (1999) e *Virgem Margarida* (2012)” e pretende desenvolver uma análise a partir de duas obras de Licínio Azevedo, o documentário *A última prostituta* (1999) e o filme de ficção *Virgem Margarida* (2012), estabelecendo uma relação entre cinema e história, no que concerne ao contexto político e social de Moçambique no pós-independência. Em ambas as produções é possível observar elementos históricos, políticos, sociais e culturais abordados: as “mulheres novas” da nação em construção, os campos de reeducação para prostitutas moçambicanas, e as noções de tradição e modernidade que perpassam o contexto de Moçambique independente.

Palavras-chave: Cinema moçambicano; Licínio Azevedo; *A última prostituta*; *Virgem Margarida*.

RESUMEN: En Mozambique, el cine es una forma de arte presente desde la época colonial y, tras la independencia, cumplió una función

1 Graduada em História (UEMA). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST/UEMA). E-mail: itamiriscantanhede@hotmail.com. Currículo Lattes: <https://lattes.cnpq.br/7656082735087497>

2 Professora Adjunto do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST/UEMA). E-mail: viviolibarbarbosa@gmail.com. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5697398324818667>

muy importante en la construcción de la identidad y la formación de la nueva nación. A diferencia de las producciones portuguesas exhibidas durante la colonización, el cine mozambiqueño se preocupó por elaborar un contenido centrado en su propio pueblo, criticando el eurocentrismo. En este contexto, encontramos la filmografía de Licínio Azevedo, cineasta brasileño-mozambiqueño. Así, este texto tiene parte de los estudios hechos en tesis de grado “MULHERES TRANSFORMADAS, COM CABEÇAS BEM LIMPAS”: Moçambique independente e o combate à prostituição pelas lentes de *A última prostituta* (1999) e *Virgem Margarida* (2012)” y aspira a desarrollar un análisis desde dos obras de Licínio Azevedo, el documental *La última prostituta* (1999) y la película de ficción *Virgem Margarida* (2012), estableciendo una conexión entre el cine y la historia, en relación con el contexto político y social del Mozambique en un periodo posterior a la independencia. En ambas las producciones es posible observar elementos históricos, políticos, sociales y culturales abordados: las “nuevas mujeres” de la nación en construcción, los campos de reeducación de las prostitutas mozambiqueñas y las nociones de tradición y modernidad que impregnan el contexto del Mozambique independiente.

Palabras clave: Cine mozambiqueño; Licínio Azevedo; *La última prostituta*; *Virgem Margarida*.

INTRODUÇÃO

Desde o século XX, a relação entre cinema e história vem sendo desenvolvida por historiadores, impulsionados pela historiografia que ampliou seu rol de fontes históricas e admitiu a sétima arte como um documento passível de investigação. Ao elaborar o termo “cinema-história”, o historiador francês Marc Ferro (2010) foi um dos primeiros a desenvolver essa análise, considerando o filme como “agente da História”. As contribuições desse estudioso repercutem em estudos atuais, pois apontam para as possibilidades de, por meio do cinema, compreender a sociedade que produz os filmes e aquela que os recebe; e atentam para as abordagens sócio-históricas presentes nas obras cinematográficas e para as subjetividades nelas existentes.

Dessa maneira, o cinema ultrapassou a função de lazer e, por estar relacionado a uma época, mostrou-se como um valioso recurso para

a problematização de contextos históricos e sociais. Ao analisar um filme, Ferro (2010) considerou importante “partir da imagem, das imagens. Não buscar nela somente ilustração, confirmação ou o desmentido do outro saber que é o da tradição escrita. Considerar as imagens como tais, com o risco de apelar para outros saberes para melhor compreendê-las” (FERRO, 2010, p. 32). Assim, as imagens adquirem um papel importante para a compreensão de um filme, já que elas não podem ser tomadas como verdades ou mentiras, mas, por meio delas, é possível produzir uma “contra-análise” da sociedade.

Em Moçambique, a relação entre cinema e política é bastante evidente, já que o cinema moçambicano está intimamente relacionado com a formação da nação. Nesse país, os filmes, em especial os de documentário, devolveram à população uma representação do país independente, ressaltando aspectos culturais e sociais.

Sob esse contexto, a filmografia de Licínio Azevedo, composta em sua maioria por documentários, revela as conjunturas de um país atravessado pelo colonialismo e pela guerra civil, bem como as medidas adotadas pelo governo que assumiu o poder após a independência. Ao selecionar *A última prostituta* e *Virgem Margarida* como as produções a serem analisadas, esta pesquisa dialoga e encontra suporte nas argumentações desenvolvidas por Teresa Manjate (2017), que discute os limites entre documentário e ficção e os usos que se fazem da imagem, memória e representação.

Como demonstra,

Assistir aos dois filmes torna-se uma experiência direta, mediada pela experiência contada ou vivida e testemunhada como mediação. Percebe-se um mundo pela experiência imediata de um ‘outro’ e, ao mesmo tempo, como experiência mediada por um outro ‘outro’. Aqui não é só a câmera que faz a mediação; são também as vozes que ‘traduzem’ as experiências – as razões e as emoções (MANJATE, 2017, p. 116).

Por tratar de obras do continente africano, esta pesquisa utiliza os argumentos do queniano Ngũgĩwa Thiong’o (2007). O conceito por ele defendido e aqui aplicado é o de “descolonização das mentes”. Essa concepção é importante e válida para este trabalho à medida que há a necessidade de descolonizar os recursos e as tecnologias para a realização de um cinema de fato africano.

A descolonização das mentes também implica uma aproximação com o público africano, uma produção de autoimagem produzida por eles e para eles, distante das estéticas e padrões de cinema ocidentais. Nesse sentido, o poder das imagens é levado em consideração e o cinema ocupa um lugar ativo, de agente da história, ao produzir imagens e representações distantes do olhar colonizador, devolvendo aos povos africanos representações feitas por eles e para eles.

O cinema moçambicano pós-independência

Após a independência de Moçambique, a liderança do país passou para as mãos da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), e logo foi dado início a um processo de formação da identidade moçambicana, um projeto que significava buscar certo tipo de “moçambicanidade”, aspecto que também foi investido no cinema. Nesse período, Moçambique apresentava grande porcentagem de pessoas analfabetas (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2015)³ e, estando quase toda a população nessa situação, educar por meio das imagens era uma proposta viável.

Desse modo, para abordar a cinematografia moçambicana do pós-independência é necessário compreender os contornos históricos do país durante esse período, sobretudo a influência da FRELIMO sobre a sociedade e as produções fílmicas. Longe de discutir as complexidades dos processos políticos que envolveram o percurso da FRELIMO, aqui entrarão em debate apenas os aspectos principais que permitem entender o que foi a gestão do partido e os ideais que estavam em sua base.

A Frelimo é, de acordo com a versão oficial, em geral retomada de forma totalmente acrítica, o resultado da fusão de três organizações: a União Democrática Nacional de Moçambique (UDENAMO), a União Nacional Africana de Moçambique (MANU) e a União Nacional de Moçambique Independente (UNAMI). De fato, os líderes dessas três organizações tomaram a decisão de criar uma frente única numa reunião em 25 de Junho de 1962, em Dar es Salaam (BRITO, 2019, p. 32).

³ De acordo com os dados do Instituto Nacional de Estatística de Moçambique, em 1975, a taxa de analfabetismo no país correspondia a 93% da população total. Esse percentual foi calculado levando em consideração pessoas de idade maior ou igual a 7 anos.

É importante considerar que, embora a criação do partido tenha sido resultado da união de três organizações distintas, as lideranças de cada uma delas também eram heterogêneas, bem como as diferentes partes do país que atuavam. No entanto, a FRELIMO tomou para si o caráter de representante único, eliminando a possibilidade da coexistência de outros partidos oficiais.

Quando a FRELIMO assumiu o poder, o seu projeto político foi baseado na construção de um Estado moderno. Em outras palavras, o partido tinha o objetivo de superar o passado colonial e tudo aquilo que remetesse ao domínio europeu. Após a morte de Eduardo Mondlane, em 1969, Samora Machel chegou à liderança, tornando-se o primeiro presidente de Moçambique independente.

Desde 1963, Machel havia deixado Moçambique para se unir à FRELIMO, que se preparava na Tanzânia para lançar-se em luta sobre o país (MANOEL; LANDI, 2019). Com a sua chegada à presidência novas estratégias foram implementadas e, em 1977, durante a III Conferência do Partido, o marxismo-leninismo foi adotado como via econômica e política. Esse fato pode ser interpretado como consequência da Guerra Fria entre capitalismo e socialismo, do apoio de países como Cuba, China e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas na independência de Moçambique, e também da formação política de intelectuais que deram voz ao marxismo moçambicano (MALOA, 2011, p. 86). Logo, a FRELIMO assumia, declaradamente, sua postura anticolonial, anti-imperialista e anticapitalista, sendo o seu caráter revolucionário compreendido pelo partido como o único meio capaz de conduzir as massas para novos rumos, para um destino em direção à modernidade.

Para conduzir a nova nação, no aspecto cultural, o presidente Samora Machel criou o Instituto Nacional de Cinema (INC), em 1975, que funcionou como uma espécie de laboratório para a construção de filmes, de documentários e de cinejornais. E, além disso, reuniu técnicos, diretores, pessoas do mundo todo envolvidas com o cinema, fazendo essa conexão de Moçambique com outros países por meio da sétima arte.

A importância do INC reside justamente na sua produção. Como era financiado pelo governo, o instituto deu o tom inicial para o incentivo da produção local. Os filmes das primeiras décadas eram engajados politicamente e o intuito era gerar um cinema longe do colonialismo, dos resquícios portugueses, um cinema voltado para o povo moçambicano. Em entrevista, o cineasta moçambicano João Ribeiro afirma que

Os meios necessários para o INC vieram da nacionalização dos meios de produção, dos circuitos de distribuição e exibição que operavam em Moçambique com o propósito de ajudar a disseminar e a influenciar uma mudança de comportamento e a adoção de novos valores sociais, políticos e econômicos (SECCO; LEITE; PATRAQUIM, 2019, p. 122).

O poder da imagem passara a ser explorado e o cinema do pós-independência estava a serviço do governo e da veiculação do ideal do “homem novo”. Samora Machel acreditava no cinema como “ferramenta política e emancipatória” e, segundo as premissas do governo marxista-leninista, o “homem novo” era uma categoria que se direcionava para homens, mulheres e crianças e representava a nova sociedade emergente. O “homem novo” era o indivíduo aliado da luta pela libertação, que estava livre das amarras portuguesas, que abandonara os ideais do “tribalismo” e os vícios coloniais, que prezava a ciência e a modernidade. O “homem novo” era, portanto, a personificação do Moçambique planejado pela FRELIMO. O cinema foi um dos meios utilizados para propagar essa mensagem e tão logo se mostrou eficaz.

Com o auxílio do INC, as produções audiovisuais chegaram às zonas rurais, divulgando as propagandas nacionalistas e os novos valores. Nesse período, os filmes de documentário compunham a maioria do repertório, já que era o modelo mais barato mediante os poucos recursos técnicos e humanos (AZEVEDO, 2019, p. 149).

Se comparado com a quantidade de produções elaboradas no período colonial, o INC representou um salto quantitativo na elaboração de audiovisuais durante o seu funcionamento. Segundo Lopes (2016, p. 7), “o INC produziu treze longas-metragens, 119 curtas-metragens e 395 reportagens televisivas batizadas com o nome de *Kuxa Kanema* (‘Nascimento do Cinema’)”. O *Kuxa Kanema* foi uma importante subdivisão do INC e pode ser classificado como um cinejornal, “uma forma de comunicação de massa popular em épocas e/ou localidades nas quais não havia o recurso da televisão ou que esse não era tão difundido” (GONÇALVES, 2017, p. 67). Assim, como as demais produções vinculadas ao INC, o *Kuxa Kanema* foi um instrumento do governo para a propaganda de si próprio.

O Instituto Nacional de Cinema encerrou suas atividades em 1991, quando ocorreu um incêndio e suas salas e equipamentos foram destruídos. As perdas promovidas pelo incidente foram, a um só tempo,

materiais e culturais, pois grande parte do acervo que fora filmado no pós-independência não foi reconstituído e as transformações ocorridas, a partir de então, delinearam outros caminhos para a cinematografia de Moçambique.

Portanto, os desdobramentos políticos de Moçambique a partir da década de 1970 foram refletidos nas obras cinematográficas, principalmente após a guerra civil (1977-1992) no país. As mudanças no discurso da FRELIMO, que adotou postura autoritária e de controle das produções, também foram percebidas. O partido que se pretendia revolucionário e contra a opressão colonial, revelou-se em uma posição contraditória ao censurar e oprimir a pluralidade social. Essa interferência cultural demonstrou que o INC e o *Kuxa Kanema* são exemplos de como o cinema esteve a serviço do governo e como pode ser um meio eficiente de atingir as massas.

Após a morte de Samora Machel, em 1986, ocasionada por um acidente de avião que até hoje levanta suspeitas, somaram-se os problemas provocados pela guerra civil em Moçambique, o fim do INC e o uso acentuado da televisão como meio de propaganda, elementos que transpareciam o fim de uma fase do cinema moçambicano que contara com o apoio governamental. Com isso, a produção independente começava a surgir, ainda que enfrentando obstáculos, principalmente de incentivo, financiamento e distribuição.

Licínio Azevedo, um brasileiro no cinema moçambicano

Nascido em 27 de maio de 1951, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Licínio Azevedo iniciou na carreira do jornalismo na década de 1970, quando ainda ocorria a ditadura civil-militar no Brasil. O trabalho de Azevedo como jornalista proporcionou um maior engajamento social, como um compromisso político e de oposição aos governos ditatoriais no Brasil e na América Latina.

Em 1977, Licínio Azevedo recebeu o convite do cineasta Ruy Guerra para irem juntos a Moçambique apoiar a criação do Instituto Nacional de Cinema. Guerra foi entrevistado por Azevedo e nessa ocasião conheceu o livro *Diário da libertação*, o que o motivou a planejar esta parceria. A princípio, a atuação do gaúcho em Moçambique foi no âmbito da escrita. Ele tinha a função de roteirista e assistente de direção, produzindo textos para documentários e realizando pesquisas (FRANÇA, 2017, p. 102).

Quando Azevedo chegou ao país, foi direto para as antigas zonas libertadas, ocasião em que recolheu entrevistas e material para a escrita de *Relatos do povo armado*, obra que serviu como base para o primeiro filme de ficção moçambicano, *O tempo dos leopardos*, roteirizado por Licínio e dirigido por Zdravko Velimirovic.

Após sua experiência com roteiros, passou a fazer parte de produções audiovisuais, realizando desde curta metragens a documentários, gênero que compõe grande parte de seu acervo. Aliás, essa é uma característica do cinema moçambicano, pois, “desde a década de 1960, a maioria dos filmes produzidos em Moçambique pertence ao gênero documentário, precisamente pelo compromisso com a exploração de realidades e pelos custos menores em relação às produções de ficção” (FRANÇA, 2017, p. 101). Nesse sentido, a produção documentarista de Azevedo está relacionada com o contexto vivenciado por Moçambique, o que explica o fato da situação pós-guerras colonial e civil ser um dos temas mais recorrentes em suas obras.

Com efeito, as obras de Licínio Azevedo trazem aspectos do cotidiano dos moçambicanos no período pós-colonial, perpassando por aspectos culturais, sociais e políticos do país. De modo geral, seus filmes são associados a um estilo que mistura imaginação, realidade e ficção em uma mesma produção.

Por meio das obras de Azevedo, as relações sociais, culturais e políticas, presentes em Moçambique, a partir da década de 1970, podem ser visualizadas. É também por meio da sua filmografia que se compreende o olhar sensível de um brasileiro, de formação jornalística, que enxerga e representa nas telas de cinema o país que o adotou.

Narrativas de *A última prostituta* (1999) e *Virgem Margarida* (2012)

Entender as narrativas de *A última prostituta* (1999) e *Virgem Margarida* (2012) de forma conjunta possibilita visualizar os pontos em comum das histórias apresentadas em cada produção e compreender como essas obras estão intimamente relacionadas, uma vez que o documentário precedeu e inspirou o filme de ficção.

A ideia para a execução dos filmes surgiu a partir de uma fotografia capturada pelo fotógrafo moçambicano Ricardo Rangel, a qual mostra uma prostituta sendo escoltada por dois militares. O

documentário de Azevedo levou o mesmo título da foto de Rangel e reúne entrevistas com mulheres que haviam passado pelos campos de reeducação para prostitutas. Em um dos depoimentos, é mencionado o nome de Margarida, uma camponesa que foi levada para esse campo por engano e lá teria morrido. Assim, o cineasta investiga a história da jovem virgem e realiza um filme de ficção anos depois.

O lapso temporal entre a produção do documentário e a do filme de ficção é de 13 anos e isso pode ser justificado pela falta de recursos e subsídios, sendo necessário recorrer a financiamentos e parcerias em outros países, o que é observável em *Virgem Margarida*, uma coprodução entre Moçambique, Portugal, França e Angola. Segundo Pereira (2019, p. 405), quando *Virgem Margarida* foi lançado havia certo receio de que o filme causasse um constrangimento ao poder político, o que foi contrariado após a exibição do filme em Moçambique. Uma situação diferente ocorrera anos antes, na década de 1990, quando *A última prostituta* foi lançado e o tema ainda era sensível e recente para ser trabalhado, como destacou o próprio Licínio:

Quando eu fiz *A Última prostituta*, que deu origem à *Virgem Margarida*, era um filme que era um tema tabu, não é? Eu tinha feito esse filme há 10 anos, era tabu porque era sobre esse processo de reeducação que foi muito violento. Muitas mulheres morreram nos centros de reeducação... pode chamar de centros de concentração se você quiser... uma maneira doce de dizer campos de concentração é centros de reeducação... porque era suposto saírem dali mulheres novas, não é? Para serem mães de família e tal, não é? Queriam salvar... aquela coisa quase cristã de recuperar as prostitutas. Transformar em mulheres úteis à revolução e tal, ao socialismo vigente na época... [...]. Quando a *Virgem Margarida* saiu, agora há 4 ou 5 anos, o meu produtor estava com um pouco de receio, nunca se fez um filme sobre isso... ficção que tem muito mais impacto de que um pequeno documentário. O filme passou primeiro fora, e teve repercussão; esteve em vários festivais, depois fez-se a estréia em Moçambique: absolutamente normal, não ouvi nenhuma... ninguém ficou melindrado... no poder... o filme ficou lá normalmente (PEREIRA; CABECINHAS, 2016, p. 1034).

A última prostituta, lançado em 1999, foi produzido pela *Ébano Multimedia* e teve suporte financeiro da agência suíça *Swiss Development Cooperation Agency* (SDC). Além da direção de Azevedo, o documentário também contou com a assistência de Isabel Noronha, cineasta maputense, e Brigitte Bagnol, roteirista e antropóloga francesa.

Ao longo de 48 minutos, *A última prostituta* apresenta histórias vivenciadas por cinco mulheres nos campos de reeducação. Quatro delas são ex-reeducandas que, como prostitutas, foram retiradas das cidades sob as ordens da FRELIMO, a fim de cumprir a política de limpeza social. A outra mulher é a comandante Maria Miguel, responsável pelo grupo feminino nos campos moçambicanos. Os depoimentos dados por elas são somados aos do fotógrafo Ricardo Rangel, que aparece no documentário compartilhando algumas de suas fotos, que retratam mulheres e as áreas urbanas de Moçambique nas noites de prostituição. O documentário tem um ritmo fluido e muitas das histórias contadas podem ser percebidas nas representações que são feitas em *Virgem Margarida*.

Já o filme *Virgem Margarida*, em seus 90 minutos, apresenta a história de Margarida, uma jovem camponesa, virgem e analfabeta, que foi levada erroneamente para um campo de reeducação para prostitutas. É essa personagem quem dá nome ao título do filme. Ela estava noiva e foi até a cidade comprar peças para seu enxoval, mas acabou sendo surpreendida pelos militares da FRELIMO.

Além de Margarida, o filme também amplia seu olhar para outras mulheres. A personagem Rosa, por exemplo, é uma prostituta que se autodenomina “puta de terceira”. Ela tem uma personalidade de confronto, de contraposição, de quem não se intimida facilmente. Já Suzana, que também é prostituta e é classificada por Rosa como “puta de primeira”, é dançarina em uma casa de festas e mãe de duas crianças. A quarta personagem a ser destacada é a Comandante Maria João, que faz parte do corpo da FRELIMO e é responsável por chefiar as prostitutas. Ela adia seus planos de casamento por conta das ordens de seus superiores, que a destinam a administrar o campo de reeducação.

No filme, embora todas estejam inseridas em um mesmo ambiente, é possível detectar uma pluralidade de histórias pessoais e também de personalidades entre essas mulheres. Quando as prostitutas tomam conhecimento da virgindade de Margarida passam a protegê-la e a pedir por sua liberdade. Com efeito, quando ela é liberada, no caminho de volta para casa, é estuprada por um general da FRELIMO, fato que culmina no suicídio de Margarida e na revolta coletiva de

militares e prostitutas, unidas por esse acontecimento. Logo, se de início essas mulheres parecem distantes umas das outras, seja por conta de desentendimentos entre as próprias prostitutas, seja na relação mulheres prostitutas *versus* mulheres militares, aos poucos elas também encontram motivos para somar forças, auxiliarem-se mutuamente, compartilhar aspirações e reivindicar objetivos coletivos.

Para Licínio Azevedo, Margarida não é a personagem principal, mas sim as prostitutas, com suas fortes características de oposição às militares responsáveis pelo campo. Ao final do filme, fica a mensagem central de que a libertação das mulheres é feita por elas próprias, todas unidas por uma compreensão coletiva da opressão.

Nesse sentido, tanto *A última prostituta* quanto *Virgem Margarida* exploram questões que podem ser analisadas de maneira conectada, uma vez que o contexto histórico narrado é o mesmo e o combate à prostituição dirigido pela FRELIMO é o que orienta os enredos das produções.

De Prostitutas a “Mulheres Novas”: o controverso projeto da FRELIMO no combate à prostituição

O termo “mulher(es) nova(s)” não chegou a ser utilizado pelo governo da FRELIMO, senão a categoria “homem novo”, destinada à sociedade em geral. Porém, a adaptação desse conceito para o feminino aparece com frequência em *Virgem Margarida*, referindo-se à transformação que as prostitutas deveriam passar até tornarem-se mulheres novas moçambicanas.

Ademais, por ser ambientado em um contexto histórico e político do pós-independência, *Virgem Margarida* apresenta aspectos vivenciados pelos moçambicanos, decorrentes das medidas empreendidas pela FRELIMO. Afinal, após o partido ter assumido o poder, buscou-se como referencial uma nação socialista, distante dos resquícios deixados pelo colonialismo português.

A construção do “homem novo” perpassava pela antítese do colonialismo. A incorporação desse ideal ultrapassava o aspecto individual, já que, quando o sujeito tivesse consciência do seu lugar na sociedade, as estruturas sociais e econômicas também seriam afetadas.

A construção do homem novo passou a ser um dispositivo mobilizador, uma idéia-força, um objetivo fundamental a ser alcançado. [...] Se no plano da teoria o

homem novo deve representar uma ruptura qualitativa com os valores da cultura burguesa, da cultura colonial e da cultura tradicional, no plano dos fatos esse processo atua nos indivíduos concretos sob formas híbridas, complexas. O homem novo é, em última instância, um produto cuja pureza nunca se termina totalmente de alcançar (MACAGNO, 2003, p. 81).

Desse modo, sabe-se também que essa ideia do “homem novo” foi direcionada às mulheres e transplantada para as prostitutas, que eram consideradas “mulheres de má vida”. A prostituição foi encarada pela FRELIMO como um crime a ser combatido. Para assegurar o projeto modernizador da nova nação que surgira, fez-se uso da coerção e legitimação da violência.

Um exemplo de tais medidas foi a *Operação Limpeza*, colocada em prática no dia 7 de novembro de 1974, sob o comando das forças portuguesas e da FRELIMO. A ação ocorreu na Rua Araújo, região urbana próxima à capital (THOMAZ, 2008). O objetivo dessa operação era promover uma limpeza social, apreendendo pessoas consideradas “agitadoras e marginais”. As prostitutas foram alvo frequente do Estado.

Ao final da operação, foram detidos 284 indivíduos, dos quais 192 eram mulheres e 92 homens; das 192 mulheres, 50 foram postas em liberdade e 142 foram transportadas em autocarros para destino não revelado sob escolta do Exército Popular de Libertação de Moçambique. Dos 92 homens, 42 foram postos em liberdade e os demais ficaram detidos na capital. A esmagadora maioria das mulheres detidas, soube-se depois, foram enviadas para os campos de reeducação, localizados em regiões distantes da capital do país (THOMAZ, 2008, p. 178).

Além da *Operação Limpeza*, nove anos mais tarde outra medida semelhante foi realizada. A *Operação Produção*, de 1983, tinha o caráter moralista e visava conter o número de “improdutivos” da sociedade moçambicana. Assim, aqueles classificados como desempregados, preguiçosos e criminosos, por exemplo, eram vistos como uma ameaça às conquistas do “homem novo”. Afinal, se o ideal modernizante e de “homem novo” estava associado a uma visão positiva do trabalho, para a FRELIMO, só era bem querido quem comprovasse a sua contribuição para o desenvolvimento econômico e social.

A lógica da *Operação Produção* é complexa, pois, na década de 1980, Moçambique vivenciou uma onda migratória da população do campo para a cidade, afetada por crises climáticas de seca e inundações. A saída dessas pessoas do campo reduziu a produção agrícola, além de provocar um excedente de mão de obra na cidade (SANTANA, 2014). Esse êxodo rural era interpretado pelo Estado, incluindo os veículos de comunicação, como a causa dos problemas socioeconômicos da cidade.

Em discurso público de maio de 1983, feito por Samora Machel, a síntese da *Operação Produção* pode ser interpretada pelo argumento de “pentear a cidade”. Sob esse raciocínio, o então presidente disse:

Os delegados ao Congresso sublinharam como o afluxo desordenado para as cidades aumenta a vadiagem, a criminalidade, a prostituição. Referiram como a existência daqueles que não trabalham, prejudica a vida dos trabalhadores. Vamos controlar o afluxo à cidade. Só tem direito à residência quem tem trabalho, quem tem emprego. Significa que o trabalho é que é o critério de residência. Os marginais, os desempregados, os vadios devem ser enviados para o campo, para a produção. O primeiro movimento que vamos fazer com as Milícias Populares, Grupos de Vigilância, Polícia, Grupos Dinamizadores, Exército e outras estruturas, é pentear a cidade! (MACHEL, 1983, p. 75).

Para tanto, a solução encontrada pela FRELIMO era realocar, forçosamente, essas pessoas. Maputo e Beira, principais cidades de Moçambique, foram os locais onde a *Operação Produção* se deu de forma mais intensa. Os “improdutivos” eram levados para as zonas de Niassa e Cabo Delgado, regiões distantes de Maputo e Beira (QUEMBO, 2012). Ambos os locais foram escolhidos por serem considerados potenciais agrícolas. Assim, as pessoas que fossem para lá deveriam desenvolver a agricultura e impulsionar a economia do país. Ademais, havia um discurso estatal de justificar a escolha dessas regiões como uma maneira de redistribuir e equilibrar a população nacional. Por outro lado, vale reconhecer que, devido à distância, era também uma forma de impedir que os “improdutivos e vadios” retornassem ao convívio das cidades.

Quembo (2012) oferece uma análise importante acerca da *Operação Produção* e da construção da FRELIMO sobre os crimes e os criminosos. O combate à violência e à criminalidade aparecem, segundo o autor, como um argumento frágil, porque, nos primeiros anos da

década de 1980, os índices de criminalidade passaram por uma redução, mesmo antes da *Operação Produção* ter entrado em vigor. Além disso, o desemprego era entendido como uma herança colonial e aqueles que não tinham trabalho eram inimigos da Revolução. Também, para comprovar a condição de trabalhador, cada um deveria portar um cartão de trabalho, ou documento similar.

A busca por esses documentos funcionava como uma forma de comprovar que o indivíduo era um ser produtivo e possuía os atributos necessários para viver nas cidades. Todavia, as pessoas que atuavam como biscateiros, curandeiros, artesãos e até mesmo pequenos comerciantes não tinham cartão de trabalho, de modo que eles eram produtivos, mas não possuíam meios de comprovar e por isso, caberiam aos GD's⁴ analisarem sua função como economicamente útil ou não (SANTANA, 2014, n.p.).

Prostitutas, alcóolatrás, criminosos, dentre outros, eram categorizados como “parasitas” e “indesejáveis”. Para a *Operação Produção*, “os ‘marginais’, os ‘improdutivos’, as mães solteiras, os Testemunhas de Jeová, os curandeiros foram apresentados na linguagem política como um perigo para uma sociedade que se pretendia ordenada e organizada” (QUEMBO, 2012, p. 75). Interessava à FRELIMO que residissem nas cidades somente os “homens novos”, ainda que, para isso, fosse utilizada a violência.

Como destaca excerto de “A Libertação da Mulher é uma Necessidade da Revolução, Garantia da sua Continuidade, Condição do seu Triunfo”, discurso proferido por Samora Machel na I Conferência Nacional da Mulher Moçambicana (1973), o presidente acreditava que “todas as superstições, as religiões, sempre encontraram terreno mais fértil no seio da mulher, porque esta se encontrava mergulhada na maior ignorância e obscurantismo” (MANOEL; LANDI, 2019, p. 235). Assim, não é de se estranhar a atuação do Estado para disciplinar exatamente as mulheres nesse novo projeto de nação em construção.

Em *Virgem Margarida*, o discurso de combate ao obscurantismo e às superstições da FRELIMO aparece na cena em que a Comandante Maria João repreende Rosa por levar a informação de que umas das prostitutas passara mal (ficara com a barriga inchada) por comer uma

4 Os Grupos Dinamizadores (GDs) funcionavam como intermediários entre o povo e a FRELIMO e eram responsáveis pela manutenção da revolução e vigilância dos civis.

galinha que teria sido usada em “feitiço”. Na cena que destaca este evento, a Comandante rebate a mulher afirmando não haver mais espaço na sociedade moçambicana para crer em obscurantismos, e reforçando o discurso da FRELIMO de que os “homens novos” são científicos.

Com efeito, a postura coercitiva do governo independente manteve algumas permanências do período colonial, ainda que a intenção fosse o contrário. O funcionamento da *Operação Produção* e a exigência por um comprovante de trabalho era similar ao modelo português. Além disso,

O desemprego, tal como é definido no quadro da Operação Produção tem similaridades com a definição da preguiça indígena, segundo o código de trabalho colonial, donde a introdução do *shibalo* para obrigar os ‘preguiçosos’ a trabalhar. Durante o regime colonial, para permanecer nas cidades, os indígenas deviam provar a sua condição de não desempregados, pela apresentação dum cartão de trabalho oficial, emitido pelas respectivas autoridades. Sob a direcção da Frelimo, os antigos indígenas têm que apresentar o cartão de trabalho e o cartão de residente (QUEMBO, 2012, p. 75).

A repressão também não foi exclusiva do período colonial, já que militares eram autorizados a conduzir os civis sob o uso da violência, o que demonstra as contradições do projeto político da FRELIMO. A descrição que Thomaz (2008) apresenta sobre o traslado dessas pessoas, da cidade até os campos do Niassa, é consoante com uma das cenas representadas em *Virgem Margarida* e também com os relatos presentes em *A última prostituta*.

Ao longo da Operação Produção, as redadas poderiam ocorrer a qualquer momento, quando as forças de segurança saíam pelas ruas e avenidas de Maputo e da Beira e solicitavam aos transeuntes comprovantes de trabalho, no caso dos homens, e de casamento ou trabalho, no caso das mulheres. Quando não podiam comprovar sua atividade ou seu *status*, eram confinados em caminhões, concentrados nas redondezas da cidade e logo, à noite, enviados nos aviões das Linhas Aéreas de Moçambique, ou em aviões militares, para o Niassa, ou em caminhões para distintos campos espelhados pelo país. Longe de encontrarem um campo organizado, eram entregues ao abandono, e indivíduos que muitas vezes

nunca tinham tido nenhum contato com a vida rural, eram obrigados a fazer *machamba* [roças], a construir sua palhota e as instalações comuns (THOMAZ, 2008, p. 191, grifo nosso).

Uma vez que a prostituição era comum, sobretudo, em Lourenço Marques, tanto na chamada “cidade cimento” (a parte branca e asfaltada), quanto na conhecida “cidade caniço” (a parte negra, suburbana e precária), a FRELIMO promoveu o combate a essa prática, pautando-se em um discurso ético e moralizante. As mulheres que eram prostitutas eram consideradas desperdício de mão de obra e, por isso, deveriam possuir alguma ocupação laboral.

Não deixa de ser significativo que uma das primeiras medidas implementadas pelo governo de transição, já sob a evidente batuta da Frelimo, tenha sido o cerco à prostituição e a atividades associadas à vida boêmia. Tratava-se do anúncio do caráter moral da revolução em curso: homens e mulheres deveriam ser trabalhadores exemplares, e a construção do socialismo passaria pela necessária eliminação dos inimigos e pela superação de comportamentos associados aos vícios do colonialismo e do capitalismo (THOMAZ, 2008, p. 179).

Sendo assim, a política do “homem novo” esteve intimamente relacionada ao tratamento que o governo reservou às prostitutas em Moçambique. O desejo de transformá-las em “mulheres novas” se sobrepôs às liberdades individuais e às diversidades culturais que lhes eram próprias. A implantação dos campos de reeducação significou uma medida de higienização social, que usou artifícios violentos e opressores para livrar-se daqueles que estariam fora dos padrões de um ideal revolucionário de acordo com o novo governo.

Na ficção de Licínio Azevedo, o destino final das prostitutas era os campos de reeducação, locais afastados dos centros urbanos e para os quais eram levados os grupos indesejados pela FRELIMO. Em *Virgem Margarida*, essa distância é representada pela demora em chegar ao último desembarque, pela transição das cenas que, aos poucos, vão se alterando de um ambiente citadino e movimentado para um local ermo, sem sinais de construções habitadas por perto.

Sobre os campos estabelecidos em Moçambique no pós-independência, Thomaz (2008) afirma que estes foram construídos e

funcionaram de 1975 até meados de 1980. Os campos mais conhecidos eram os da região do Niassa. Para lá, eram levadas pessoas criminosas, homossexuais, opositores do governo, mães solteiras, testemunhas de Jeová e também prostitutas. Essas últimas eram ensinadas a ser boas esposas, boas mães e boas donas de casa.

Dessa maneira, compreende-se que a FRELIMO estava disposta a eliminar os “inimigos do governo”, enviando-os para os campos, isolando-os e promovendo, de alguma forma, o apagamento de suas existências. Para Martins (2020, p. 59),

Areducação torna-se, assim, um caminho extremamente violento, onde tais indivíduos passariam a viver sob um modelo de inspiração totalitária com intenso trabalho, imposição disciplinar, obediência à hierarquia vigente e castigos físicos, fatores que combinados resultariam na regeneração e na formação do ‘Homem Novo’. Vale ressaltar que a institucionalização dos campos foi extrajudicial, considerada como um dos excessos do regime frelimista. As delações foram responsáveis por boa parte das deportações, e estavam ligadas à moral ou ao potencial contrarrevolucionário. Desta forma, mulheres acusadas de prostituição podiam a qualquer momento ser enviadas aos campos de reeducação.

Com base no filme de ficção e no documentário, é possível perceber que as vivências nos campos trazem à tona a heterogeneidade dos grupos de mulheres que ali se encontravam e as medidas violentas empreendidas pelo governo. A ideia de extirpar a prostituição do país era levada até as últimas consequências. Afinal, muitas “Margaridas” sofreram abusos e morreram nesse processo, tornando-se símbolo da contradição da política de reeducação da FRELIMO.

Logo, entende-se que o governo dirigido pela FRELIMO é contraditório à medida que, em seu discurso oficial, era difundido que as amarras coloniais deveriam ser esquecidas, juntamente com quaisquer atitudes que remetessem ao período colonialista. No entanto, as ações do partido eram tão opressoras quanto àquelas de Portugal, violentando a liberdade individual dos civis e as particularidades de cada região.

À guisa de conclusão

A cinematografia moçambicana do período independente é um projeto ainda recente e que carece de incentivos e financiamentos.

É composta por produções que começaram na década de 1970 e que estiveram profundamente relacionadas aos contextos de colonização, de independência e guerra civil, vividos em Moçambique. Por isso, a sétima arte nesse país atende a essa demanda política, de educação e também de crítica, reforçando o papel do cinema não como simples entretenimento, mas também como elemento ativo e útil para se pensar a história em diversos panoramas e questionar narrativas dominantes.

Nesse sentido, os cineastas que participaram da produção cinematográfica pós-colonial exerceram uma função importante para a construção da identidade moçambicana. Um deles é o brasileiro-moçambicano Licínio Azevedo que, por meio da sua formação em jornalismo e da sua participação no Instituto Nacional de Cinema (INC), representa em suas obras a cultura e a sociedade moçambicanas.

No caso aqui estudado, entende-se que, em *Virgem Margarida*, Licínio Azevedo apresenta um governo falho, com rastros de corrupção em sua própria estrutura, com generais pervertendo os novos ideais moçambicanos e mantendo posturas inadequadas, como seduzir prostitutas ou violentar moças virgens. No final da narrativa, é perceptível a decepção sentida pela Comandante Maria João por ter inicialmente acreditado no projeto de nação encabeçado pelo novo governo. Essa crença que aparece como sendo da personagem, ou do corpo militar do qual pertencia, é de parte da população moçambicana que, aos poucos, viu as ações do partido desviarem-se do discurso inicial que anunciava tempos de mudança.

A *Operação Limpeza*, a *Operação Produção* e os campos de reeducação são exemplos de como a FRELIMO atuava de maneira arbitrária para eliminar da sociedade aqueles que ela rejeitava. O pressuposto da modernidade e da sociedade do “homem novo” sobrepunha-se às condições reais enfrentadas pelas pessoas levadas para a reeducação.

Portanto, *A última prostituta* e *Virgem Margarida* são representações de como a sociedade moçambicana recebeu o impacto das imposições estatais, sobretudo as mulheres. A homogeneização social compulsória, sob a ordem da “unidade”, ignorava as nuances culturais de Moçambique. Logo, como mais uma demonstração dos excessos da FRELIMO, o combate à prostituição estava muito mais relacionado à dominação dos corpos das mulheres, vistos como símbolos da exploração colonial, do que à resolução de um problema estrutural da sociedade moçambicana.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

AZEVEDO, Licínio. Crônicas – Licínio Azevedo. In: SECCO, Carmen Tindó; LEITE, Ana Mafalda; PATRAQUIM, Luís Carlos (org.). **CineGrafias Moçambicanas: memórias & crônicas & ensaios**. São Paulo: Kapulana, 2019, p. 148-179.

BRITO, Luís de. **A FRELIMO, o marxismo e a construção do estado nacional 1962-1983**. Maputo: IESE, 2019.

FERRO, Marc. **Cinema e História**. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

FRANÇA, Alex Santana. A produção documentarista de Licínio Azevedo: imagens, discursos e narrativas moçambicanas do pós-independência. **Mulemba**. Rio de Janeiro: UFRJ, v.9, n.17, 2017, p. 99-111.

GONÇALVES, Thaísa Antunes. A trajetória do cinejornal *Kuxa Kanema* e seu papel na independência de Moçambique. **Temática**. NAMID/ UFPB, Ano XIII, n. 01, 2017, p. 64-79.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – Moçambique. **40 Anos de independência nacional, um retrato estatístico**. Maputo: Instituto Nacional de Pesquisa, 2015.

LOPES, José de Sousa Miguel. Cinema de Moçambique no pós-independência: uma trajetória. **Revista Brasileira de Estudos de Cinema e Audiovisual**. v. 5, n. 2, 2016, p. 1-30.

MACAGNO, Lorenzo. Política e cultura no Moçambique pós-socialista. **Novos Estudos**. n. 67, 2003, p. 75-89.

MACHEL, Samora. **Defender a pátria, eliminar a fome: tarefa de todos os Moçambicanos**. Coleção 4 ° Congresso. Maputo: Partido FRELIMO, 1983.

MALOA, Joaquim Miranda. O lugar do marxismo em Moçambique: 1975-1994. **Revista Espaço Acadêmico**, Ano 11, n. 122, 2011, p. 85 - 92.

MANJATE, Teresa. Virgem Margarida e A Última Prostituta: a morte

das fronteiras entre o documentário e a ficção? **Mulemba**. Rio de Janeiro: UFRJ, v.9, n.17. p. 112-121, jul./dez. 2017.

MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (org.). **Revolução africana**. Uma antologia do pensamento marxista. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

MARTINS, Gisele Meneses. **A utilização do cinema no ensino de história**: o Filme *Virgem Margarida* e a Política Sociocultural em Moçambique Pós-Independência. 2020. Dissertação. (Mestrado em Ensino de História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Rio de Janeiro, 2020.

PEREIRA, Ana Cristina. **Alteridade e identidade na ficção cinematográfica em Portugal e em Moçambique**. 2019. Tese. (Doutorado em Estudos Culturais). Universidade do Minho, Instituto de Ciências Sociais, Braga, 2019.

PEREIRA, Ana Cristina; CABECINHAS, Rosa. “Um país sem imagem é um país sem memória...”. Entrevista com Licínio Azevedo. **Estudos Ibero-Americanos**, Porto Alegre, v. 42, n. 3, 2016, p. 1026-1047.

QUEMBO, Carlos. O poder do poder: Operação Produção (1983) e a produção dos “improdutivos” urbanos no Moçambique pós-colonial. **Cadernos de História de Moçambique**, vol.1, 2012, p. 65-81.

SECCO, Carmen Tindó; LEITE, Ana Mafalda; PATRAQUIM, Luís Carlos. (org.). **CineGrafias Moçambicanas**: memórias & crônicas & ensaios. São Paulo: Kapulana, 2019.

SANTANA, Cristiane Soares de. Produzir como palavra de ordem: a experiência da Operação Produção em Moçambique. CONGRESSO SERGIPANO DE HISTÓRIA E 4 ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH/SE, 4., 2014, Aracaju. **Anais eletrônicos** [...]. Sergipe: IHGS, 2014. Disponível em: <http://www.encontro2014.se.anpuh.org/site/anaiscomplementares#C>. Acesso em: 18 jun. 2022.

THIONG’O, Ngugi Wa. A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano? In: MELEIRO, Alessandra (org.). **Cinema no mundo**: indústria, política e mercado: África. São Paulo: Escrituras Editora, 2007, p. 27-32.

THOMAZ, Omar Ribeiro. 'Escravos sem dono': a experiência social dos campos de trabalho em Moçambique no período socialista. In: **Revista de Antropologia**. Vol. 51, n° 1. São Paulo, USP, 2008, p.177-214.

Filmografia

A ÚLTIMA Prostituta. Direção: Licínio Azevedo. Produção: Ébano Multimedia, 1999.

Publicado pela plataforma NetKanema. Disponível em: <https://netkanema.co.mz/programs/>

ultima-prostituta?offset=669. Acesso em: 18 jun. 2021.

VIRGEM Margarida. Direção: Licínio Azevedo. Produção: Ébano Multimedia, 2012. 1 vídeo (83 min). Publicado pelo canal Fernando Gil. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=-6dj_eaBqBc. Acesso em: 12 out. 2020

SOUSÂNDRADE N´O NOVO MUNDO: DA REPULSA MONÁRQUICA À REPÚBLICA DO GUESA¹

Lucas Morais Santos²

RESUMO: Neste artigo, buscamos analisar alguns trechos que compõem *O Guesa*, principal obra do maranhense Joaquim de Sousa Andrade, o Sousândrade, como ficou popularmente conhecido e alguns de seus inscritos no periódico *O Novo Mundo*. Tomando tais obras como base, focaliza duas zonas desse espaço de ideias que o poeta construiu: a repulsa pela monarquia brasileira e a aproximação por um ideal de república. Tendo em vista que *O Guesa*, escrito entre as décadas de 50 e 70 do século XIX, foi fruto de convivências do poeta por cerca de 30 anos em diferentes lugares e que durante esse período experimentou diferentes culturas, grande parte dessas andanças ocorreu nos Estados Unidos, ali, como um observador passou a impregnar suas impressões sobre aquela sociedade republicana. Nesse ponto, o trabalho dialoga com as contribuições do poeta naquela nação, precisamente como colaborador no impresso *O Novo Mundo*, redigido em Língua Portuguesa naquela jovem república, e cuja propriedade era do carioca José Carlos Rodrigues.

Palavras-chave: O Guesa; Sousândrade; América; República.

ABSTRACT: In this article, we seek to analyze some excerpts from *O Guesa*, the main work by Joaquim de Sousa Andrade, as he became popularly known, and some of his entries in the periodical *O Novo Mundo*. Taking these works as a basis, it focuses on two areas of this space of ideas that the poet constructed: his repulsion for the Brazilian monarchy and his approach to the ideal of a republic. Bearing in mind that *O Guesa*, written between the 50s and 70s of the 19th century, was the result of the poet living in different places for around 30 years and that during this period he experienced different cultures, a large part of which took place in the United States, where, as an observer, he began to impregnate his impressions of that republican society. At this point, the

1 Este artigo se origina parte da monografia do autor, intitulada "A América e a República n´O *Guesa* de Sousândrade, a qual foi orientada pelo professor Dr. Marcelo Cheche Galves (UEMA) e defendida em julho de 2022.

2 Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão. Email: Lucasmorais.uemahistoria@gmail.com ID <http://lattes.cnpq.br/1492915975903475>

work dialogues with the poet's contributions in that nation, precisely as a contributor to the newspaper *O Novo Mundo*, written in Portuguese in that young republic, and owned by José Carlos Rodrigues from Rio de Janeiro.

Keywords: O Guesa; Sousandrade; America; Republic.

INTRODUÇÃO

Vários historiadores brasileiros já validaram a relevância que a Literatura teve ao longo da história do país.

Ricardo Salles (2013), por exemplo, em *Nostalgia Imperial: Escravidão e formação da identidade nacional no Brasil do segundo reinado*, apontou a importância e o papel que a literatura ocupou no período do segundo reinado brasileiro (1840-1889) como elemento importante da produção de uma cultura nacional em face da concepção da construção de um projeto político identitário de um Brasil como uma nação independente (SALLES, 2013 p. 74).

A historiadora Miriam Dolhnikoff (2017), em *História do Brasil Império*, também pontuou a importância que a literatura teve no oitocentos, como uma das principais formas de expressão artística, e salientou ainda, os esforços e o espaço que foi dado para as produções literárias na conformação da proposta levado a cabo pela monarquia brasileira para a construção de identidade da nova nação, como salientou Salles (2013).

Dolhnikoff (2017) observa ainda que na década de 1870 foram perceptíveis algumas mudanças no campo cultural brasileiro. Neste período, as novas produções artísticas passavam a se preocupar com temáticas que dialogassem com a realidade nacional: “[...] questões sociais, políticas, em um momento em que o regime monárquico passava a ser contestado de forma cada vez mais aberta e veemente pelo movimento republicano que se organizava” (DOLHNIKOFF, 2017, p. 81). Esse contexto foi caracterizado ainda pelas discussões sobre o futuro da escravidão, que era a mola a sustentar a economia nacional, e que passava a ser questionada em face da grande pressão internacional pelo fim de tais práticas, tomando como referência as iniciativas realizadas em outros lugares do mundo que pressionavam pelo fim da escravidão, a exemplo dos Estados Unidos com o fim da Secessão (1861-1865). Em

face disso, o Brasil começará, mesmo que de forma tímida, a trilhar nos eixos da libertação dos cativos, tomando medidas, como a Lei do Ventre Livre sancionada em 1871.

É nesse contexto de mudanças que surgem literatos preocupados em pensar a realidade nacional, nomes como Machado de Assis e Aluísio de Azevedo passaram a inovar no campo da literatura, buscando inserir suas obras no âmbito da realidade nacional: “Machado de Assis falava do Brasil em que vivia. Falava de questões do seu tempo que diziam respeito às angústias dos homens, [...] Aluísio de Azevedo, se dedicava no seu livro (*O mulato*) a esquadrihar a realidade do tempo e do lugar, no caso a cidade de São Luís, no Maranhão, onde nasceu” (DOLHNIKOFF, 2017, p. 81-82). Nessa seara, não se pode esquecer do maranhense Joaquim de Sousa Andrade (1832-1902), o Sousândrade, autor d’*O Guesa*.

Enfim, Sousândrade foi um desses sujeitos que se preocupou em representar em seus escritos a realidade de sua nação e o que pensava sobre tais realidades.

N’*O Guesa*, o escritor maranhense valeu-se dos escritos do geógrafo e naturalista alemão Alexander Von Humbolt (1769-1859), que em *Vues Des Cordillères Et Monumens Des Peuples Indigènes de l’Amérique* (1813) relata passagens sobre a cultura indígena muísca-colombiana³. Segundo estes escritos, Guesa era criança que seria vítima de um ritual de sacrificio ao deus Sol. A vítima era retirada à força dos pais bem nova e passava a receber todos os cuidados em um templo, até que alcançasse os quinze anos de idade. Após atingir essa idade, a criança seria conduzida em procissão pelos xeques (sacerdotes) por uma longa via, chamada de suna, que era um percurso até o local onde seria realizado o sacrificio. Ao chegar nesse local, o Guesa era amarrado em uma coluna e morta a flechadas, seu coração era arrancado e seu sangue recolhido em vasos sagrados oferecido ao deus Sol. Na abertura de sua narrativa, o autor evidencia: “[...] o poema foi livremente esboçado todo segundo a natureza singela e forte da lenda, e segundo a natureza própria do autor” (*O Guesa errante*, 1876, p. 3).

Assim, Sousândrade encarnara o novo Guesa. Suas andanças por diferentes lugares passarão a representar o seu longo suna, que ele estenderá no tempo e no espaço.

3 Optei, aqui, pela utilização desses compostos, como forma de reforçar a historicidade das muitas identidades que deram origem aos estados nacional na América do oitocentos.

Nosso trabalho focalizará em duas zonas do espaço de ideias que o poeta construiu: a repulsa pela monarquia brasileira e a aproximação por um ideal de república.

Para alcançarmos tal objetivo, nossas explicações tomarão como referência além d' *O Guesa*, os escritos do poeta no periódico *O Novo Mundo*, de propriedade de José Carlos Rodrigues. Primeiramente, para fins de contextualização, nossos estudos iniciam como ponto de largada o impresso e a figura do seu criador, Carlos Rodrigues - neste caso, vale ressaltar que ao tomarmos esse ponto de partida não iremos produzir uma biografia do fundador do impresso, e sim apresentá-lo parcialmente a fim de conhecê-lo como uma figura que fez parte da rede de sociabilidade de Sousândrade e que o poeta ao se inserir entre os nomes do jornal de Rodrigues certamente compartilhava com as ideias ali tratadas; de forma geral, são essas ideias defendidas pelo jornal que nos interessa.

No segundo momento aprofundaremos nossos estudos na figura de Sousândrade, nas suas contribuições no jornal de Rodrigues, e apresentaremos as ideias presentes em dois artigos escritos pelo maranhense: *A emancipação do Imperador*, datado de 1871 que se insere no contexto de debate da abolição da escravidão brasileira, sobre a promulgação da Lei do Ventre Livre, e *O estado dos índios*, datado de 1872, artigo no qual Sousândrade traz para o debate a questão indígena. Ambos os artigos seguem como uma crítica ao regime de D. Pedro II; ao apresentarmos esses artigos queremos evidenciar a repulsa do poeta pela monarquia e sua aproximação a um ideal republicano.

O Novo Mundo de José Carlos Rodrigues

José Carlos Rodrigues, assim como Sousândrade, advém de uma família abastada, filho de pais fazendeiros da região de Cantagalo, Rio de Janeiro, e usufruiu da melhor educação disponível naquela época no país (GONÇALVES, 2010; SILVA, 1991).

Alguns estudos apontam que Rodrigues partiu do Brasil para os Estados Unidos em 1867 ainda muito jovem, e possivelmente sem muitos recursos (CAMPOS, 2001, p.25; SILVA, 2005, p.306).

Nos Estados Unidos, Rodrigues assumiu a ocupação de correspondente de jornais brasileiros naquele país, como do *Diário Oficial do Brasil* e, posteriormente, do *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro, atividades que exerceu até 1890.

E foi devido à conformação de uma rede de sociabilidades que Rodrigues foi determinando suas relações e criando vínculos com aquele país. A pesquisadora Alessandra Carneiro (2016), ao explorar as razões pelas quais Sousândrade deixou o Maranhão em direção a Nova Iorque em 1871, aponta para a figura de Rodrigues como um elemento relevante da rede de sociabilidade do maranhense naquela cidade, uma vez que o poeta foi um dos grandes nomes entre os colaboradores d' *O Novo Mundo*.

Nesse aspecto, segundo Carneiro, José Carlos Rodrigues foi uma figura importante no processo de formação de um pequeno grupo de brasileiros que partiam para Nova Iorque, principalmente de estudantes, e ele se valeu do seu jornal para divulgar e incentivar estes jovens a deixarem o Brasil e estudarem nos Estados Unidos, como proferiu Thomaz de Aquino: “o Dr. Rodrigues é incontestavelmente, permita-se dizer, o patrono dos estudantes brasileiros nos Estados Unidos” (*Aurora Brasileira*, n. 8, 20 mai. 1874, p. 61 apud CARNEIRO, 2016, p. 58).

Esse papel de intermediário desenvolvido por Rodrigues, conectando brasileiros ao país do norte das Américas e formando essa rede de relações, segundo Alessandra Carneiro, caracteriza o que a estudiosa Nathalia Bas (2011) chamou em *Braziliam Imagens of the United States, 1861-1898: a working version of modernity?* de “Americanização de dentro”.

Rodrigues cria *O Novo Mundo* em outubro de 1870. Segundo Charles Gauld (1953), o jornalista contou com auxílio financeiro de Hanso Coring, um amigo do jornalista que era empresário do setor de borracha⁴.

A partir de 1875, talvez por motivos financeiros, Rodrigues não consegue manter os trabalhos do jornal sozinho, e decide fundar uma associação: assim nasce a *The Novo Mundo Association* (*O Novo Mundo*, n. 58, 23 jul. 1875, p. 238). Com isso, o periódico não pertencia mais exclusivamente ao seu fundador, como nos destaca um editorial do próprio jornal desse período: “[...] anunciamos hoje uma mudança. *O Novo Mundo*, fundado até há pouco possuído exclusivamente pelo seu próprio Redator, passou desde o dia 10 do corrente a ser propriedade de uma sociedade anônima de responsabilidade limitada, intitulada *The Novo Mundo Association*” (*O Novo Mundo*, n. 58, 23 jul. 1875, p. 238).

Entre os nomes que se tornaram membros dessa associação está Sousândrade, que assumiu a vice-presidência. Como presidente, assumiu

4 Embora Gauld (1953) ressalte isso, não há fontes documentais que sustentem tal afirmação.

William H. Parson, que fora então uma figura importante para a criação e manutenção do impresso: era Parson quem fornecia os papéis utilizados para fabricação do periódico.

A redação do impresso ficava localizada em um escritório no edifício do New York Times, o chamando *O Novo Mundo: Periodico Illustrado do Progresso da Edade*, trazia como logo a ilustração do planisfério com a projeção do continente americano, como podemos observar na figura abaixo:

Capa do primeiro número d´O Novo Mundo



Fonte: *O Novo Mundo*, n. 1, 24 out. 1870, p. 1.

Os elementos que compõem a capa do jornal nos levam a pensar que a ideia do impresso é tratar os fatos recorrentes nas Américas, ou seja, um jornal das américas para as américas, precisamente com foco nas experiências estadunidenses como experiências a serem refletidas nas demais localidades do continente; em outras palavras, o impresso de Rodrigues tem por objetivo exaltar as instituições e os feitos do governo estadunidense, como pode-se avistar no editorial do primeiro número:

Depois da guerra intestina dos Estados Unidos, o Brasil e a América do Sul tem procurado estudar profundamente as coisas deste país. “*O Novo Mundo*” propõe-se a concorrer para este estudo, não dando notícias dos Estados Unidos, mas expondo as principais manifestações do seu progresso e discutindo sobre as causas e tendências deste progresso. Admiradores sinceros das instituições deste país não queremos, todavia, americanizar o Brasil nem país algum. Oremos muito na bondade de Deus, e na natureza humana para não fazermos do progresso de um povo a cópia do

progresso de outro [...] Não crendo em distinções de raças, para nós, todos os povos são chamados a atingir a mesma perfeição por meio do trabalho e da fé na Providencia. “O Novo Mundo,” pois, contentai-se-ha em tomar nota do que toca a estes dois meios de progresso; não será mestre, mas expositor; não será juiz, mas servo, da verdade (*O Novo Mundo*, n. 1, 24 out. 1870, p. 2).

Na nota, o então redator e fundador do jornal lança seu manifesto, esclarecendo sobre os objetivos que nortearão o impresso. O jornalista deixa evidente que, como admirador do progresso e das instituições daquela nação, procurará apresentar nas páginas d’*O Novo Mundo* as causas de tal progresso, exaltando os Estados Unidos como um modelo de nação-progresso⁵ que deveria ser seguido pelas outras nações americanas, entre elas, precisamente, seu país natal, o Brasil. Tal lógica se contraria com a última colocação de Rodrigues, ou seja, por mais que ele enfatize que não pretenda fazer do progresso de uma nação a cópia de outra, ou melhor, “americanizar” o Brasil ou qualquer outra nação, sua tarefa parece ser é exatamente essa.

O Novo Mundo, desta forma, tem um ponto de partida e um foco, um ponto de chegada, isto é, a exposição do crescimento socioeconômico, bem como a educação, o funcionamento das instituições dos Estados Unidos, em contrapartida com a realidade brasileira, sintetizando: tomar o Estados Unidos como um espelho, um modelo de nação para o país sul-americano, para que este pudesse trilhar o caminho do progresso conforme essa diretriz. *O Novo Mundo* afirmará de forma rotineira assuntos que considera serem os obstáculos para o Brasil trilhar tais caminhos: a escravidão, a questão da educação, e a religião - neste ponto, observa-se na citação acima que há nas palavras de Rodrigues um tom religioso, de fato, o jornalista compartilha a sua religião como elemento de suas explanações, afinal ele se identificou com o protestantismo desde quando ainda residia no Brasil e quando se desloca para os Estados Unidos procurou se alinhar a tais preceitos. Para Rodrigues, a fé, a religião seria “um elemento basilar para que houvesse o progresso social” (JUNQUEIRA, 2019, p. 159).

Porém, o fato de Rodrigues se valer da religião nos seus escritos não significava a defesa da implementação de uma religião oficial no país,

5 Dentre os artigos do jornal, destaca-se o “um administrador modelo” (*O Novo Mundo*, n. 1, 24, out. 1870, p. 2).

pois “[...] ao contrário ele declarava ser a favor do Estado laico. O povo deveria ter liberdade para escolher a sua religião e ser livre para cultuá-lo” (JUNQUEIRA, 2019, p. 162).

Embora a defesa da implantação de um regime republicano ao Brasil não esteja colocada de maneira explícita nas páginas das 108 edições d’*O Novo Mundo*⁶, alguns estudiosos destacam que o jornal caminha nesta vertente, pois “[...] Rodrigues era abolicionista, republicano, protestante e defensor da educação como promotora do progresso, para ele a Monarquia no Brasil estava fadada ao fracasso” (GONÇALVES, 2016, p. 100).

Porém, cabe registrar a perspectiva presente em outros estudiosos:

[...] todavia, a ideia de implantação do sistema republicano no Brasil não fazia parte do pensamento do cantagalense [...] não que ele fosse um defensor árduo da monarquia, mas, a seu ver, a fundação de um novo regime não poderia ser feita diante de algumas mazelas existentes no país (JUNQUEIRA, 2019, p. 165).

Tal justificativa pode ser entendida da posição tomada d’*O Novo Mundo*, após o lançamento do periódico *A República* (em 1870 no Rio de Janeiro): “[...] cremos sinceramente que República e Escravidão são duas instituições que não podem existir juntas sem mútua e constante irrisão [...] é um absurdo político” (*O Novo Mundo*, n. 04, 24, abr. 1871, p. 98). Em que pese essa posição, Rodrigues saudou os redatores por se darem ao trabalho de propagarem novas ideias e se valerem da utilização das “armas pacíficas da liberdade” (JUNQUEIRA, 2019, p. 165) na propagação de tais ideias.

A socióloga Ângela Alonso (2002) o identifica como um liberal republicano, mas para a historiadora Júlia Junqueira (2019) essa colocação é passível de crítica, para ela, o mentor d’*O Novo Mundo* “foi mais um liberal no sentido amplo da palavra” (JUNQUEIRA, 2019, p. 161), e

6 A exaltação à nação estadunidense, assim como as críticas ao regime imperial brasileiro, ganha destaque. Entre os registros mais relevantes podemos destacar o seguinte trecho extraído de um artigo publicado na edição do ano das comemorações do Centenário da Independência dos Estados Unidos (1876), das quais D. Pedro II participaria. Além de destacar que “[...] a grande obra dos Estados Unidos tem sido realizar este verdadeiro princípio social, a democracia, e ensinar ao resto da América e à Europa que ela é a perfeição suprema do governo, que seu regime é o mais apropriado à civilização porque é o mais natural ao homem. Os Estados Unidos têm democratizado o mundo inteiro [...]”, em outro trecho é sugerido que “O Imperador poderia tornar-se o segundo Washington se abdicasse da monarquia em prol do povo, isto é, se restituísse o que só a este lhe pertence” (*O Novo Mundo*, n.64, jan. 1876, p. 74).

isso se deve ao fato do jornalista ter convivido, dialogado muito bem com todo tipo de personalidade, independentemente de suas posições, como o engenheiro André Rebouças, Joaquim Nabuco e, insiro aqui, Sousândrade, figuras estas que compartilharam suas ideias n´O *Novo Mundo*.

Mas o fato de Rodrigues se reunir com esse grupo no seu periódico evidencia que ambos compartilhavam pontos em comuns, eram contrários ao sistema escravista, defendiam mudanças e olhavam para os Estados Unidos como um modelo que o Brasil deveria seguir, ante os moldes franceses.

Dito isso, não valido a ideia de que “[...] ler *O Novo Mundo* é ouvir uma só voz. É entrar em contato com um projeto de futuro para o Brasil que provém da reflexão/ação pela palavra de um homem que partira só para os Estados Unidos” (SILVA, 2005, p. 306). Por mais que reconheçamos a participação de Rodrigues como fundador do impresso, o seu produto não é fruto de um trabalho individual, este contava com alguns nomes importantes, como os que já citamos acima, o que nos permite considerar que a voz d´O *Novo Mundo* pode até ser sintetizada como um produto único, mas é fruto de um coletivo, de um trabalho coletivo, de sujeitos que compartilhavam ideias, pontos em comuns, eram esses pontos em comuns que os uniam em busca de uma causa.

Em *ideias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*, a socióloga Ângela Alonso (2002) caracteriza *O Novo Mundo* como um jornal “anglo-brasileiro”⁷, pela sua tônica americanista. Ademais, a autora identifica Rodrigues como uma referência para os liberais republicanos no Brasil daquele período, vejamos em que contexto a estudiosa insere o impresso, bem como a figura de Rodrigues e companhia.

A autora situa na década de 1870 um movimento político de forte contestação ao regime imperial brasileiro, trabalho que envolve o estudo de cerca de 130 membros dessa geração e suas obras. Embora não focalize Rodrigues, Alonso evidencia que esse movimento de ideias não se apresentou de forma homogênea, mas avistou um ponto em comum nessa dita geração: a crítica ao *status quo* imperial, suas instituições, suas estruturas como a escravidão, a religião e a própria imagem da monarquia.

Tal contextualização permite situar o impresso de Rodrigues em meio a esse debate, tendo em vista que as abordagens do periódico

7 Referência para os republicanos liberais, como Bocaiúva (1836-1912) e Salvador Mendonça (1841-1913), nomes do Manifesto Republicano (1870). Mendonça, aliás, foi um dos colaboradores d´O *Novo Mundo*.

giraram em torno dessas discussões, desde o primeiro número. Assuntos já citados, como abolição, educação, religião e trabalho ganham força nas publicações do jornal, o que certamente marca a posição do periódico, bem como do seu fundador e dos seus demais membros, entre eles, repito, Sousândrade, que defendia o fim da escravidão e um novo regime para o país.

De certa forma, esses “ismos” (abolicionismo, republicanismo...) dos anos de 1870, que estamparam as páginas d’*O Novo Mundo*, ganharam notoriedade principalmente após a Guerra da Secessão (1861-1865), que pôs fim a escravidão nos Estados Unidos, e à Guerra do Paraguai (1864-1870)⁸, que pôs em discussão que futuro teria o sistema escravista na nação brasileira, como argumentou Leslie Bethell (1995, p.22):

A Guerra também aguçou as tensões sociais de diversas maneiras, mas, no saldo final, estimulou a causa da reforma social. De maneira bastante significativa, em maio de 1867. D. Pedro anunciou que, após a guerra, seriam tomadas medidas no sentido de emancipar os escravos brasileiros. Fato foi preparado o terreno para o que veio a se tornar a Lei do Ventre Livre (1871), a legislação mais importante que levou à abolição final da escravatura.

A promulgação da chamada Lei do Ventre Livre citada por Leslie Bethell, como sabemos, é parte de um conjunto mais amplo de debates (e resistências) ao término do cativo, sustento de boa parte das atividades econômicas do país. Ademais, a Guerra do Paraguai é outro termo recorrente nas páginas d’*O Novo Mundo*. Em uma espécie de balanço

8 Para Francisco Doratioto (2002, p. 483-484), o conflito expôs para o regime imperial brasileiro, a “[...] fragilidade militar, em grande parte estrutural, devido ao regime escravocrata. O Império foi capaz, porém, de superar essa fragilidade, de mobilizar todos os seus recursos e de atingir o apogeu de seu poder no Prata. Saiu vitorioso militarmente e fortaleceu, nessa região, sua hegemonia, que se iniciou na década de 1850 e se prolongou até 1875. No plano interno, o conflito foi o ponto de inflexão que deu início à marcha descendente da monarquia brasileira. Os gastos com cinco anos de guerra exauriram o Tesouro brasileiro e o equilíbrio orçamentário do Império não foi recuperado. O Exército, por sua vez, saiu do conflito com um sentimento de identidade desconhecido anteriormente, forjado com sangue nos campos de batalha. Após o final da guerra, foi crescente a dissociação entre o Exército e a monarquia a ponto de, em 1889, ele ser o instrumento dos republicanos para dar o golpe de Estado que depôs Pedro II e criou a República brasileira”. Ricardo Salles (1990, p. 63) argumenta que é bastante difícil determinar um número preciso de escravos que participaram da guerra, isso se deve às precariedades estatísticas do período, devido sobretudo “[...] ao desejo de se ocultar o quanto uma sociedade escravocrata dependeu de escravos para responder ao chamado de defesa da Pátria, [...] uma coisa é certa escravos combateram na guerra”.

do primeiro ano da edição do jornal que se findava, tempo que também marcou o fim da Guerra do Paraguai e, com ele, certo “descrédito das instituições imperiais” (ASCIUTTI, 2010, p. 57), o jornal ressaltou que:

Na América do Sul, a guerra do Paraguai ficou concluída com a morte de Lopez. [...]. O estudo feito sobre a guerra mostrou o valor dos nomes República do Paraguai e Império do Brasil, o primeiro uma tirania eclesiástica de muitos anos, e o segundo um estado onde as leis, num complexo, não peiam absolutamente o desenvolvimento do indivíduo. Na guerra do Paraguai, em uma palavra, nós aprendemos que devemos cuidar da liberdade em si mesma, sem atenção alguma pelas formas atuais do organismo social. Quase sempre são estas formas propriamente que impedem o progresso; é antes a nossa inércia na contemplação dessas formas e uma ideia exagerada que temos da sua importância (*O Novo Mundo*, n. 1, 23 dez. 1870, p. 34).

Outro elemento importante neste contexto do pós-guerra é o aparecimento do Manifesto Republicano (1870). É neste contexto de profunda discussão sobre os rumos da escravidão, sobre os alicerces da nação, que se insere o impresso de Rodrigues, componente de um espaço de debate de ideias e de proposta de um projeto à nação, como corrobora a historiadora Vanessa Gonçalves (2016, p. 90):

O *Novo Mundo* foi palco de importantes debates político-sociais em um momento em que havia uma intensa discussão sobre os alicerces da nação brasileira, ou seja, temas como a abolição da escravidão, proclamação da república e também o destino dos escravos estavam recorrentemente sendo colocados em questão por diversos setores da sociedade. Entusiasta do modelo americano e tendo como objetivo interpretar o sucesso da nação, José Carlos Rodrigues difundiu a ideia de que o Brasil deveria seguir os passos dos Estados Unidos, e além disso, colocava em questão os paradigmas europeus, principalmente os franceses, que ocupavam um lugar de referência no país.

Em 1879, a associação mantenedora e *O Novo Mundo* finalizam suas atividades, Segundo Charles Gauld (1953), as razões para tanto se devem às atividades descontínuas dos paquetes, o que George Boehrer

(1967) desconsidera e indica que os trabalhos foram afetados por causa da elevação dos impostos para a entrada de impressos no país⁹.

Sousândrade e *O Novo Mundo*

Sousândrade aparece no periódico ilustrado em dois momentos. Inicialmente, um ano após a fundação do impresso, em 1871, e depois de 1875¹⁰, quando passa a integrar o grupo da associação mantenedora do jornal na condição de vice-presidente. Ao empossar o maranhense como um dos nomes do jornal, Rodrigues pretendia “reforçar o elemento brasileiro na Associação” (*O Novo Mundo*, n. 58, 23 jul. 1875, p. 238).

Apesar de alguns estudiosos como Gabriela de Campos (2001) apontarem que Sousândrade chegou a ocupar a função de redator n´*O Novo Mundo*, não localizamos no trabalho da pesquisadora, ou no próprio impresso, informações que confirmem tal fato. O que se sabe é que o maranhense fez parte do jornal de Rodrigues nesses dois momentos, sendo o primeiro na condição de correspondente.

O poeta deixou seu reduto em 1871 quando se dirige em companhia de sua filha para a cidade de Nova Iorque, entre as razões disso: a possibilidade de o poeta ter recebido um convite de José Carlos Rodrigues da mesma forma como Salvador Mendonça¹¹ para atuar no impresso.

9 *O Novo Mundo* publicava seus números originalmente entre os dias 23 ou 24 de cada mês. Essas datas, segundo George Bochrer (1967, p. 131), coincidem com as datas de saída mensal dos pacotes (navios) para o Brasil (Rio de Janeiro). Quando os serviços dos pacotes terminaram, as datas de publicação de cada edição desapareceram dos cadernos do impresso, passando a contar apenas com o mês e ano de publicação; ainda segundo o pesquisador, a assinatura do impresso contava com uma taxa originalmente de 1\$000, e para um ano de assinatura de 10\$000. A circulação, pequena inicialmente, subiu para 8.000, sendo que a maioria dos exemplares ia para o Brasil – Rio de Janeiro, onde possuía um escritório, localizado na rua Primeiro de Março n. 47- e uma pequena parte para leitores nos Estados Unidos, quase sempre imigrantes das demais regiões da América. Em 1879 o periódico finalizaria suas atividades, Bochrer (1967) argumenta que o jornal foi vítima da lei tarifária daquele ano no Brasil, que elevaria o preço das assinaturas no impresso -uma assinatura subiu para 21\$000-.

10 Nesse segundo momento, temos: *Anchieta ou o Evangelho nas Selvas*, de 23 de fevereiro de 1876; *Literatura*, de agosto de 1877; *Estrofas*, de setembro de 1877, e as chamadas *Memorabilia*, que segundo Alessandra Carneiro (2016, p. 54) “não é propriamente um artigo, mas a transcrição da apreciação crítica do poeta assinada por Pereira da Silva”.

11 Republicano, Mendonça antes de ocupar um cargo na diplomacia brasileira nos Estados Unidos, recebeu convite de Rodrigues: “Não quererá você vir ajudar ao redator de “Novo Mundo”, trazendo seus filhinhos e educando-os ao sol da liberdade americana?” (MENDONÇA, 1960, p.102 apud CARNEIRO, 2016, p. 61).

Sousândrade: da repulsa monárquica à defesa republicana

Aqui, vamos focar em apenas dois textos do maranhense redigido para *O Novo Mundo*, classificados pelos estudiosos como sendo seus únicos textos de teor político neste periódico: *A emancipação do Imperador*, de 1871 e *O estado dos índios*, de 1872. Ao longo de nossa explanação, estabeleceremos articulações com trechos d' *O Guesa*.

Em a *Emancipação do Imperador*, Sousândrade estabelece uma crítica a um artigo publicado por um dos jornais de Nova Iorque, *O Herald*. O conteúdo da matéria diz respeito ao crédito estabelecido pelo jornal ao monarca brasileiro pela promulgação da Lei do Ventre Livre (1871)¹²: “Leio no *Herald* de 3 de novembro, falando da abolição no Brasil: ‘To ther Emperor, beyond all doubt, more than to any other man- more than to any dozen men- is due the credit of the measures which had for their object and aim the extirpation of human slavery in Brazil’”¹³ (*O Novo Mundo*, n. 14, 24, nov. 1871, p. 31).

Segundo Sousândrade, a frase destacada acima se configura “um riso irônico lançado ao povo brasileiro e uma baforada de incenso ao trono imperial”. Além disso, segundo o escritor, o fato de o impresso atribuir ao monarca tal feito negaria a existência de ideais abolicionistas que já estavam em voga na nação: “brasileiros pensavam nela e nos melhores meios de pô-la em prática”, pois, “antes mesmo da guerra norte-americana e da guerra do Paraguai, era a necessidade pressentida, e possuidores libertavam escravos”. Portanto, tal feito não se deveria atribuir todo ao monarca, pois ele “era o legítimo usufrutuário dos escravos da coroa”, e concluía: D. Pedro II não merece os aplausos por ter se levantado a favor da emancipação e sim “por ter ouvido a voz da nação, que brandava forte”, e continua:

Não se iluda o estrangeiro; a abolição da escravatura no Brasil não é uma pressão despolítica do rei contra os súditos; ao contrário, é vontade nacional sancionada

12 Nesse contexto de promulgação da Lei do Ventre Livre, *O Novo Mundo* publicou no número 13 o artigo *Grande e Modesta Revolução*, que se referia à lei aprovada em 28 de setembro de 1871. O texto é de exaltação, de comemoração, adotando certo tom de exagero: “[...] já não existe mais aquele Brasil moroso, indiferente a seus próprios interesses e desconfiado sempre do progresso; o Brasil de outubro de 1871 é um Estado que já orgulha a seus cidadãos pela determinação pronta e inflexível com que aplica a seu regime político e econômico as lições da moral e da justiça, que a Providencia escreve na história” (*O Novo Mundo*, n. 13, 24 out. 1871, p. 2).

13 Ao imperador, sem sombra de dúvida, mais do que a qualquer outro homem - mais do que a uma dúzia de homens - deve-se o crédito das medidas que tiveram por objeto e objetivo a extirpação da escravidão humana no Brasil.

pelo governo do Imperador, e que podia ameaçar de queda a monarquia. E basta de mais injustiças contra uma generosa nação que, não sei porque, há de sempre merecer a zombaria vulgar, quando todos os homens da ciência a aman. [...] há outras abolições ainda a fazer, e as iremos fazendo por nós mesmos. Só queremos que nos façam justiça. Pois, ao reinado de Pedro II caberá a glória da emancipação dos escravos no Brasil, como indiferente a mesma glória caberia ao reinado de Pedro XX ou XL (*O Novo Mundo*, n. 14, 24, nov. 1871, p. 31).

Como abolicionista¹⁴, é evidente a grande contestação do poeta à monarquia brasileira pela causa da escravidão. Sousândrade não poupa as palavras quando se refere ao regime de D. Pedro II, ao defender a abolição não estava apenas concordando com as ideias em voga na nação, nem aprovando o que achava ser o correto, estava defendendo o seu projeto de governo à nação brasileira. Como pode-se ler a partir do Canto X, onde o poeta “[...] convocava os brasileiros a deixarem a Monarquia para aprender com a liberdade dos Estados Unidos in loco, [...] e advogava que a proclamação imediata da República era o primeiro passo para a reforma do Brasil rumo à modernização” (CARNEIRO, 2016, p. 71-75), perspectiva também adotada em *O Novo Mundo*.

Em *O estado dos índios*, Sousândrade se volta desta vez para a questão indígena. O poeta confronta uma informação que lera no *Jornal do Commercio* do Rio de Janeiro, sua crítica mais uma vez se direciona à monarquia brasileira, que solicitava informações sobre as condições dos povos indígenas da região Amazônica aos presidentes das províncias. Aproveitando essa ocasião, Sousândrade valeu-se da experiência de sua visita àquela região em 1858, e “respondeu” à solicitação da coroa:

[...] às margens dos rios, próximos às cidades, nos pequenos povoados mistos, onde já existem escola e igreja, ao contato da civilização. Mas, que vê-se aí? — É o pároco sem fé, sem religião e sem amor, — profanando grosseiramente o hábito preto, de tanto prestígio em outras eras, falando em juruparis e infernos, ao modo

14 Argumentamos em outra parte do nosso trabalho que Sousândrade, se desfez dos escravos que lhe restavam, herdados por sua esposa quando ficou viúva do coronel e fazendeiro de Cururupu, Estevão Pedro de Almeida e Silva, e que em comemoração à implantação da república no Brasil, chegou a doar terras aos libertos. Sousândrade financiou ainda a alforria de outros escravos, como expõe Carlos Torres-Machal (2014, p.16): “Sousândrade contribuiu para financiar a alforria de outras meninas escravas, em campanha promovida, no dia da festa de São Benedito, por Antônio Marques Rodrigues, fundador da Sociedade Manumissora Maranhense”.

de quando em nome dos céus e do rei eram de tais monstros de além-túmulo resgatados os naturais, por outros não menos horrorosos que em vida tinham de sofrer, — índio às caiçumas noturnas, e fazendo da solidão, onde a grande alma do missionário se eleva, teatro sem testemunho de devassidões e infâmias, — e achando a ignorância, e achando a inocência selvagem, que o missionário aproveita para ali estabelecer em toda pureza as bases sociais da religião e da família, boa tão-somente para espobar sem dificuldade o corpo; vê-se o mestre-escola, quase sempre um idiota que já de todo não presta nem serve para as coisas da cidade, que além de estúpido e sem poder interessar-se pela educação das crianças, evitando-se até e apenas fazendo jus ao ordenado do governo; vê-se o mercador ambulante em um comércio, que só com o índio se faz, de mil coisas sem valor nem utilidade, a troca de muita borracha, muito cacau, muita salsa, fruto às vezes de todo ano de trabalho, e por tal sorte tornando os compadres caboclos de dia em dia mais esquivos, desconfiados e até ladrões e traiçoeiros, qualidades que não tinham antes da civilização (*O Novo Mundo*, n. 18, 23 mar. 1872, p. 102).

O poeta identifica tal situação como deplorável, devido à má competência do próprio governo. Desta forma, para o escritor, o governo de D. Pedro II ao se descuidar com aqueles povos continuava promovendo a destruição dos mesmos, iniciada pela colonização portuguesa no século XVI, pois, ao solicitar as informações sobre a situação daqueles povos a coroa estaria: “[...] revelando o desejo de dirigir suas vistas colonizadoras também aos selvagens” (*O Novo Mundo*, n. 18, 23 mar. 1872, p. 102).

Em suma, no artigo o escritor enfatiza que o estado dos índios naquela região é de degradação, e que isso se deve precisamente às ações da própria coroa, pela falta de assistência a estes sujeitos e avanços de povoamentos naquelas regiões, e que o estado deplorável dos indígenas se deve também a presença e ações de três sujeitos naquela região: o pároco, pelos seus maus ensinamentos, pela profanação de uma religião falsa; o mestre-escola, encaminhado à região pelo império; e o mercador ambulante, que se aproveitava da inocência dos índios pra lhe enganar. Tais ideias foram assim sintetizadas por Pedro Reinato:

Ao pároco é atribuída a prática de uma religião “falsa”, que nada tem a oferecer aos indígenas, pois não tem nem “fê” nem “amor”. O poeta destaca que a utilização

das práticas religiosas por esses “homens de deus” é apenas um artifício para a manipulação dos índios em sua “inocência selvagem” [...]. O papel do mestre-escola enviado pelo governo a essa região é paradoxal. Isso porque, pago pelo governo para levar o conhecimento às crianças que ali habitam, foge de suas obrigações. O poeta não mede palavras para dizer quanto esse personagem é inútil, pois “quase sempre é um idiota” que não tem nenhuma função social: nem para exercer o cargo que deveria ocupar, nem para qualquer outra serventia para a cidade, [...] o “mercador ambulante”, que se aproveita da ingenuidade do índio para explorá-lo, trocando bugigangas sem valor pelos produtos que os selvagens extraem da natureza. O poeta elenca que a borracha, a salsa, o cacau e outros frutos às vezes têm a produção de um ano inteiro “usurpada” por esses mercadores sem escrúpulos, o que corrobora para a destruição da moral dos indígenas. Sousândrade compõe o retrato do alto Amazonas como uma terra sem lei, onde os mais fracos — nesse caso os índios — sofrem todo tipo de enganação e não possuem nenhuma assistência (REINATO, 2008, p. 123-124).

Como já observamos, a repulsa do poeta pela monarquia brasileira não ocorre de fato nos anos de 1870. Sousândrade a alimenta desde o ano de 1853, quando se encontrava sem recursos financeiros na corte do Rio de Janeiro, e recorreu ao imperador na tentativa de conseguir algum recurso, pois perdera seus pais muito cedo e com eles se foi sua herança. O escritor deposita suas esperanças no monarca, a fim de receber a proteção e o incentivo dos seus estudos¹⁵:

‘Por qe desesperar? Filhos do império,
Temos nós um monarca verdadeiro,
Das letras protetor, um grande coração’.

15 As lembranças, a seguir reproduzidas estão presentes no Canto VI que foram escritas, conforme Lobo (1986, p. 58-59) entre 1852 e 1857 publicadas pela primeira vez em 1876 (fragmentos) na edição novaiorquina do *Guesa Errante* e posteriormente integralmente na edição definitiva de Londres de 1884, mas no Canto X (p. 207), datado inicialmente de 1873, e publicado primeiramente em 1877 em Nova York (contendo o fragmento núcleo *O Inferno de Wall Street*) e definitivamente também em 1884 na cidade de Londres, o escritor também relembra esses acontecimentos.

De um palácio as escadas eu subindo,
Veio então paternal, o ar elegante,
Deu-me a beijar a mão- será Fomogotá?
E o empréstimo pedi da minha educação.
Me apraza o príncipe à seguinte audiência
(*O Guesa*, 1884, Canto VI, p. 138).

Alimentando as esperanças, Sousândrade é recebido novamente para uma segunda audiência, mas ainda não obteve o que almejava, e vê que precisará de uma terceira visita:

Nem faltou ele ao prazo. ‘À outra audiência;
Já tomei o seu nome:’ com prudência
Responde-me e se vai, num dia de calor.
“Adolescente o Guesa, tinha pressa
O protetor a andar, que vinha do jantar.
Órfão, com fome, então pela memória
Passaram-me os banquetes da Vitória,
(*O Guesa*, 1884, Canto VI, p. 138-139).

Na terceira tentativa, o poeta d’*O Guesa* se depara com a mesma situação anterior: “...A mesma coisa: ‘Já tomei seu nome, Para indagar’... O diabo assim consome O tempo que, de Deus, temos para viver!” (*O Guesa*, 1884, Canto VI, p. 139). O que lhe resta? Lamentação:

Descrer eu pude então. E que fazer? me rir?
“Chorei! [...] Chorei minha nação.

- Quem são maus, os escravos? Os senhores!

- Quem, os povos? Os ruins imperadores!

(*O Guesa*, 1884, Canto VI, p. 139).

Como se percebe após três tentativas sem sucesso, Sousândrade se frustra por não ter alcançado o seu objetivo. Para Frederick Williams, esse episódio ocorrido por volta de 1853 é um elemento que não demonstra apenas o descontentamento do poeta com a monarquia brasileira, mas foi o que alimentou sua em favor da implantação da República: “[...] a repulsa de Sousândrade à monarquia talvez tenha sua origem na recusa de D. Pedro II em lhe dar o amparo que pedira” (WILLIAMS, 1976, p. 118). Segundo o pesquisador, essa oposição do poeta ao regime também é percebida no Canto VI, ao escrever que: “abriram-lhe os olhos e agora via que a corrupção tinha origem na monarquia”. No fragmento, é notável o toque na questão da escravidão, e na própria questão religiosa:

Olhos de pranto. O rei tem vasta escravidão.

“Eu vi da primavera os trovadores

Vendendo as áureas liras aos senhores

Por menos ou por mais, e o gênio decair;

Vulgares ambições, letras descrentes,

Artes famintas; e na luz somentes

A posição reinar, o cortesão sorrir;

“Pelas formas a língua abastardada,

Palavrosa; a ciência, intitulada;

Artificial a igreja, o Cristo era barão;

Via-se o baixo império, uma existência

Qual principiada pela decadência,

Qual de um povo o crescer pela dissolução.
“E aqueles que o caráter não perdiam,
Fugindo para o exílio, s’escondiam;
Ou da pressão moral (digamos desmoral)
Das trevas perseguidos... um galante
Dos guardas nacionais, era bastante
Para insultar a um homem... homem-criminal.

(O *Guesa*, 1884, Canto VI, p. 140).

Sousândrade não termina sua batalha por aí. No ano de 1876, D. Pedro II deixava o Brasil para participar das comemorações do Centenário da Independência dos Estados Unidos. Nessa ocasião, chegou a visitar as instalações d’*O Novo Mundo*, mas Sousândrade preferiu não estar presente na ocasião (*O Novo Mundo*, n. 72, set. 1876, p. 267).

N’*O Guesa*, há pelo menos cerca de vinte e quatro menções ao termo “República”, grande parte centrada nos últimos cantos. Sousândrade se demonstrava assim, como José Rodrigues e outros do seu círculo d’*O Novo Mundo*, um simpatizante do modelo do governo estadunidense.

Conforme Ramon Ferreira (2015, p 30), nos cinco primeiros cantos da edição definitiva da obra do maranhense, que remontam ao ano de 1858: “não há neles nenhuma menção à queda da Monarquia e a campanha republicana”,¹⁶no que concordamos, conforme vimos nos fragmentos anteriores do Canto VI percebe-se grande referência do escritor à monarquia brasileira.

Em fragmentos do Canto IX, datado de 1871, período da travessia em direção aos Estados Unidos, observamos uma nova perspectiva em relação ao regime monárquico brasileiro. O escritor, valendo-se da voz narrativa: “[...] confronta os benefícios da opção pela República em outros Estados americanos, como o Peru, o Chile e o México” (FIORUSSI, 2014, p. 508) e efetivamente, quando o poeta viajante entra em contato com o território mexicano durante sua travessia em direção aos Estados

16 Nem poderia haver. Em 1858, essas questões ainda não estavam em voga.

Unidos em 1871, exalta fatos históricos daquela nação: sobre a batalha de Querétaro de 1867, em que as forças republicanas venceram o imperador Maximiliano, Sousândrade saúda Benito Juárez pelo feito e aproveita para atacar o regime brasileiro:

Nação existe lá, que vezes dorme
Supersticiosa vã e a opróbrio endura;
Vezes desperta, e turbulenta e enorme,
Semelhante ao seu golfo, então recobra
E mais brilhante o já perdido indulto —
Tormenta! e nave imperial soçobra,
E em Queretaro um rei tomba insepulto!
Caem Cortez enfim, que são traidores,
Cora, Brasil, do reconhecimento
Teu ao domínio do invasor estranho
No continente nosso; e em teu momento
Pensa, no error estólido e tamanho!
Mas, às festas do sangue e dos espólios
Dos lobos d'além-mar vêm os jaguares —
São-lhes próprias montanhas, capitólios;
Era Guatimozim... mas é Juárez !
(*O Guesa*, 1884, Canto IX, p. 181).¹⁷

17 André Fiorussi (2014, p. 509) esclarece que em “[...] passagens como essa, percebe-se que Sousândrade usa a descrição das repúblicas hispano-americanas como termo de comparação para atacar o regime imperial do Brasil. Porém, o interesse do assunto estrangeiro não se esgota aí. Em boa parte de sua vasta extensão, o poema de Sousândrade consiste numa sucessão de quadros paisagísticos, lendários e históricos da América”, aspectos estes que abordaremos no próximo capítulo.

Nesse ponto, começa a alimentar “[...] certa simpatia pela república estadunidense¹⁸ e noções de democracia e liberdade” (FERREIRA, 2015, p. 96), passam a ganhar destaque em seus versos:

— Livre terra! onde à luz da liberdade
Os raios Franklin subjugou dos céus;
Venceu Fulton do mar a tempestade;
E Washington disseras ser um deus!
(*O Guesa*, 1884, Canto X, p. 190).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, *O Novo Mundo*, de fora do Brasil, não deixou de debater as questões que estavam sendo discutidas no campo sociopolítico brasileiro. Mais do que debater, o jornal assume a defesa de um projeto de futuro para o Brasil, que abrangia o fim da escravatura, que alimentava a estrutura socioeconômica do país, o estado laico e a implantação da república.

Com o intuito de apresentar a “receita” para o progresso nacional, o impresso toma como experiência os Estados Unidos, contraponto ao modelo europeu. Trata-se, de algum modo, de uma disputa de modelo de nação entre o velho e novo mundo, em suma, o projeto impregnado no impresso pode-se resumir no seguinte raciocínio: “[...] tenha-se a coragem de livrar o Brasil da religião, do Estado, da escravidão e do papel-moeda, e em poucos anos seu progresso e sua prosperidade serão comparáveis aos desta República dos Estados Unidos” (*O Novo Mundo*, n. 107, nov. 1879, p. 251).

Ao longo de seus nove anos de existência, o jornal esteve ativo no campo de debates brasileiro, precisamente aqueles que tomaram corpo após a Guerra do Paraguai, e que evidenciaram a necessidade de discutir os rumos da nação, principalmente no que diz respeito ao próprio regime escravista que sustentava o regime da época. Nesse âmbito, a figura de Sousândrade toma como partido o círculo d’*O Novo Mundo*, o

18 Conforme Luiza Lobo (1986, p. 33), foi nesse período (1871-1874) residindo em Nova Iorque que Sousândrade passou a “[...] imprimir cunho eminentemente democrático e republicano aos últimos cantos de *O Guesa*”.

maranhense defendia incansavelmente o fim da escravidão e a adoção de um novo regime de governo para a nação brasileira, pois para ele o grande obstáculo para o progresso da nação não era apenas a escravidão e sim o sistema de governo. Assim, o poeta se aproxima do modelo de república estadunidense como sendo o ideal para o seu país natal.

Todavia, ao que parece Sousândrade não alimentará por muito tempo tal ideal. Como apontaram alguns estudiosos, o maranhense não glorificava totalmente a república estadunidense: “[...] como vice-diretor, Joaquim de Sousa Andrada- o Sousândrade- que, ao contrário de Rodrigues, não era completamente um entusiasta do progresso norte-americano” (CAMPOS, 2001, p.21), pois “[...] mesmo sendo um admirador do progresso americano, vivia desconcertado com a imensa onda de corrupção que tomava o país” (CAMPOS, 2001, p. 42). Por mais que o poeta viajante louvasse alguns elementos daquela nação, encontrara graves falhas naquele mesmo sistema e as evidenciara, por exemplo, no fragmento núcleo do Canto X denominado de “*O Inferno de Wall Street*”.

REFERÊNCIAS

Impressos

- Jornal do Comércio*, n. 49, 28, nov. 1965, p. 5
- O Novo Mundo*, n. 1, 24 out. 1870, p. 1, 2, 3 e 11.
- O Novo Mundo*, n. 4, 24 abr. 1871, p. 98.
- O Novo Mundo*, n. 13, 24 out. 1871, p. 2.
- O Novo Mundo*, n. 14, 24 nov. 1871, p. 25 e 31.
- O Novo Mundo*, n. 18, 23 mar. 1872, p. 102.
- O Novo Mundo*, n. 58, 23 jul. 1875, p. 238.
- O Novo Mundo*, n. 72, set. 1876, p. 267.
- O Novo Mundo*, n. 107, nov. 1879, p. 251.

Bibliografia

- ALONSO, A. *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil Império*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ASCIUTT, Mônica M. Rinaldi. Um lugar para o periódico *O Novo Mundo* (Nova Iorque, 1870-1879). Dissertação (Mestrado em Letras) - Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- BETHELL, Leslie. A Guerra do Paraguai: história e historiografia. In: MARQUES, Maria Eduarda Castro Magalhães (org). *A guerra do Paraguai: 130 anos depois*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995, p.11-26.
- BOEHRER, G. C. A. José Carlos Rodrigues and *O Novo Mundo*, 1870-1879. *Journal of Inter-American Studies*. Miami, n. 1, 1967. p. 127-144.
- CAMPOS, Augusto de; CAMPOS, Haroldo de. *ReVisão de Sousândrade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982.

CAMPOS, Gabriela. V. de. O literário e o não-literário nos textos e imagens do periódico ilustrado *O Novo Mundo* (Nova Iorque, 1870 – 1879). Dissertação (Mestrado em Teoria Literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

CARNEIRO, Alessandra da Silva. Do tatu fúnebre ao lar-titú: implicações do indianismo no canto segundo do poema *O Guesa*, de Sousândrade. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. doi:10.11606/D.8.2011.tde-27052011-160658. Acesso em: 19 mar. 2022.

_____. *O Guesa em New York: republicanismo e americanismo em Sousândrade*. 2016. Tese (Doutorado em Literatura Brasileira) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. doi:10.11606/T.8.2016.tde-29062016-114340. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8149/tde-29062016-114340/pt-br.php> Acesso em: 04 fev. 2022.

DOLHNIKOFF, Miriam. O fim da escravidão. In: _____. *História do Brasil Império*. São Paulo: Contexto, 2017. p. 109-130.

DORATIOTO, Francisco. *Maldita guerra: nova história, seus problemas*. 2ª ed. São Paulo: Melhoramentos, 1960.

FERREIRA, Ramon Castellano. FUTURO, AO FUTURO ELE CORRIA: Sousândrade e o lugar reservado aos povos indígenas n´Guesa (1850-1890). Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://vdocuments.com.br/futuro-ao-futuro-ele-corrria-3-ficha-catalografica-elaborada-pela-biblioteca.html> acesso em: 04 fev. 2022.

FIORUSSI, André. Sousândrade e os hispano-americanos: o americanismo do Guesa. *Quaderni di Thule. Rivista italiana di studi americanistici*. Perugia: Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano Onlus. 2014: p.507-512. Disponível em: <http://www.amerindiano.org/wp-content/plugins/pdfjs-viewer-shortcode/pdfjs/web/viewer.php?file=http://www.amerindiano.org/wp-content/uploads/2020/06/QuaderniThuleXIV.pdf&download=false&print=false&openfile=false> Acesso em: 02 maio 2022.

GONÇALVES, Vanessa da Cunha. “O Imperador poderia tornar-se segundo Washington si abdicasse da monarquia em prol do povo”: O Novo Mundo e as relações entre Brasil e Estados Unidos na segunda metade do século XIX (1870-1879). Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, oferecido pelo Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

JUNQUEIRA, Júlia Ribeiro. Permeando a curva da trajetória de José Carlos Rodrigues (1867-1923): breves apontamentos teórico-metodológicos. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho de 2011.

_____. Um Novo Mundo para recomeçar: José Carlos Rodrigues e as várias faces de seu periódico ilustrado (1870-1879). *R. IHGB*, Rio de Janeiro, a. 180(480): 149-181, mai./ago. 2019.

JUNQUEIRA, Mary A. *Estados Unidos: a consolidação da nação*. São Paulo: Contexto, 2001.

KANELLOS, N. A brief history of Hispanic periodicals in the United States. In: _____; MARTELL, H. *Hispanic periodicals in the United States, origins to 1960: a brief history and comprehensive bibliography*. Houston: Arte Público Press, 2000. p. 3-136.

LOBO, Luiza. *Épica e modernidade em Sousândrade*. Rio de Janeiro: Presença, 1986.

_____. *O Guesa Joaquim de Sousândrade (Sousândrade)*. São Luís, MA: Academia Maranhense de Letras, 2012.

MARCELINO, J. H. Dom Pedro II nos Estados Unidos (1876) : Impressões do roteiro de um monarca viajante. *Epígrafe*, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 247-272, 2021. DOI: 10.11606/issn.2318-8855.v10i1p247-272. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/epigrafe/article/view/172256>. Acesso em: 21 jun. 2022.

REINATO, Pedro Martins. “*A própria forma do bárbaro domínio*”: elementos da composição poética em *O Guesa, de Sousândrade*. Dissertação (Mestrado em Letras) - Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas (DLVC), da Faculdade

de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SALLES, Ricardo. *Guerra do Paraguai: escravidão e cidadania na formação do exército*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. A abolição revisitada: entre continuidades e rupturas. *Revista de História, [S. l.]*, n. 176, p. 01-11, 2017. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2017.139880. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/139880>. Acesso em: 27 abr. 2022.

SILVA, Elza Miné da Rocha. Imprensa brasileira de oitocentos: identidades em confronto. In: FILIZOLA, A. et al (Org.). *Verdade, amor, razão, merecimento: coisas do mundo e de quem nele anda*. Curitiba: Editora da UFPR, 2005. p. 305-310.

_____. *O Novo Mundo 1870 – 1879, Da Enunciação da Proposta às Suas Revisitações*. Tese (Livre-Docência em Filologia e Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

SOUSANDRADE, Joaquim de. *O Guesa*. Londres: Cook & Halsted, c. 1884?. Edição londrina completa, disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/619> Acesso em: 30 dez. 2021.

_____. Memorabilia In: _____. *Guesa errante*. Nova York, s. ed., 1876. p.3-7.

_____. *Liras perdidas*. In: WILLIAMS, Frederick; MORAES, Jomar. *Sousândrade: inéditos*. São Luís: D. de Cultura do Estado, 1970. p.21-78.

_____. *O Guesa*. Introdução, organização, notas, glossário, fixação e atualização do texto da edição londrina, Luiza Lobo; Revisão técnica, Jomar Moraes. Rio de Janeiro: Ponteio; São Luís, MA: Academia Maranhense de Letras, 2012. p.

_____. *Harpas selvagens*. Rio de Janeiro: Tipografia Universal de Laemmert, 1857.

_____. *Obras poéticas*. Nova York, s. ed., 1874, v. 01.

TORRES-MARCHAL, Carlos. Sousândrade: poeta-astrônomo. *Eutomia: revista online de Literatura e Linguística*. Recife, v.1, n. 3, p. 7-29, julho de 2009. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/EUTOMIA/article/view/2318>. Acesso em: 20 marc. 2022.

_____. Contribuições para uma biografia de Sousândrade. In: *Eutomia: Revista de Literatura e Linguística*, Recife, v. 1, n. 5, p.1-20. jul. 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/EUTOMIA/article/view/2320>. Acesso em: 28 marc. 2022.

_____. Contribuições para uma biografia de Sousândrade II: As errâncias e os pousos do Guesa. *Eutomia: Revista de Literatura e Linguística*, Recife, v. 1, n.11, p.5-30. jan\jun. 2013 Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/EUTOMIA/article/view/240>. Acesso em: 28 mar. 2022.

_____. Contribuições para uma biografia de Sousândrade III: As filhas do poeta. *Eutomia: Revista de Literatura e Linguística*, Recife, v.1, n.13, p.5-31, jul. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/EUTOMIA/article/view/585>. Acesso em: 10 marc. 2022.

WILLIAMS, Frederick G. *Sousândrade: Vida e Obra*. São Luís: Edições Sioge, 1976.

WILLIAMS, Frederick G.; MORAES, Jomar. *Sousândrade: inéditos*. São Luís: Departamento de Cultura do Estado, 1970.

_____. *Sousândrade: prosa*. São Luís: Sioge, 1978.

MUTUALISMO E SOCIEDADES BENEFICENTES NO MARANHÃO DURANTE A REPÚBLICA VELHA: DINÂMICAS SOCIAIS, TRABALHISTAS E CULTURAIS

Luís Carlos Cantanhede Santos Junior¹

Elizabeth Sousa Abrantes²

RESUMO: As associações mútuas existentes durante os últimos anos do século XIX e as primeiras três décadas do século XX no Brasil possibilitaram a sobrevivência de muitos trabalhadores (as). Desse modo, entender a construção da classe trabalhadora brasileira em um momento de profundas transformações em diversos setores, como o econômico, social e político, possibilita-nos perceber esses processos de mudanças sob um olhar mais crítico, bem como atentar para a movimentação dos trabalhadores (as) associados (as) no Maranhão durante o período Republicano. O presente estudo possui o objetivo de analisar o fenômeno do mutualismo brasileiro, por meio da ótica das associações mutuiárias maranhenses durante a Primeira República, além das relações sociais e culturais, assim produzindo um banco de dados sobre essas associações. Foram utilizados nessa pesquisa qualitativa e quantitativa leituras e fichamentos da literatura sobre a temática em questão, com base na fundamentação teórica da história social do trabalho. Assim, obtivemos os resultados recorrendo a análises de diversos estatutos e documentos referentes a associações mútuas e a classe trabalhadora brasileira e maranhense. Portanto, neste trabalho, entende-se a complexidade da temática escolhida e como essas associações foram de grande relevância para a permanência e sobrevivência de trabalhadores e trabalhadoras antes mesmo de uma legislação com capacidade de abranger seus anseios.

Palavras-chave: Mutualismo; Relações Trabalhistas; Primeira República; Maranhão; Organizações Operárias.

1 Graduação em História Licenciatura (UEMA) E-mail: cantanhedel968@gmail.com, ID currículo Lattes: [9424850177828698](https://lattes.cnpq.br/9424850177828698).

2 Doutora em História Social. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST/UEMA) E-mail: bethabrantes@yahoo.com.br ID currículo Lattes: [7559467621216584](https://lattes.cnpq.br/7559467621216584).

ABSTRACT: The mutual associations that existed during the last years of the 19th century and the first three decades of the 20th century in Brazil made it possible for many workers to survive. In this way, understanding the construction of the Brazilian working class at a time of profound transformations in various sectors, such as the economic, social and political sectors, allows us to perceive these processes of change from a more critical perspective, as well as pay attention to the movement of workers (as) associates in Maranhão during the Republican period. This article aims to analyze the phenomenon of Brazilian mutualism, through the perspective of mutual associations in Maranhão during the First Republic, in addition to social and cultural relations, thus producing a database on these associations. In this qualitative and quantitative research, readings and records of the literature on the subject in question were used, based on the theoretical foundation of the social history of work. Thus, we obtained the results resorting to analyzes of different statutes and documents referring to mutual associations and the Brazilian and Maranhão working class. Therefore, in this work, the complexity of the chosen theme is understood and how these associations were of great relevance for the permanence and survival of male and female workers even before legislation capable of covering their desires.

Key words: Mutualism; Working relationships; First Republic; Maranhão; Worker Organizations.

1. INTRODUÇÃO

As associações mútuas no Maranhão, antes e durante a Primeira República, foram de suma importância para o desenvolvimento e organização de vários trabalhadores maranhenses de diversos setores, dinamizando a vida dessas pessoas, amenizando os efeitos da falta de assistência aos trabalhadores nessa relação do capital e a força trabalhista.

Um ponto importante sobre as sociedades mútuas no Maranhão e Piauí era de que existia uma organização política operária, com uma grande capacidade do operariado de se organizar politicamente dentro de uma mutual, junto ao interesse evidente de vários trabalhadores na administração política da sociedade mutual, o que demonstra uma habilidade política, democrática eminente nas associações, assim como a educação (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 37).

No Maranhão, assim como no Piauí, as associações Mutualistas tinham essa preocupação com os ideais e a vida política, trocavam até mesmo experiências com outras associações da Europa, principalmente Alemanha, Estados Unidos e Inglaterra, e segundo os membros das associações mutualistas a educação era o modelo ideal a ser seguido (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 38).

O interesse e as discussões em torno da instrução e educação operária giravam em torno da possibilidade de o operário adentrar a política, votando ou sendo votado, ou até mesmo em uma ideia presente na época, de que com a elevação intelectual da classe a valorização social do operariado seria uma realidade (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 39). Estamos falando em um momento de grandes mudanças sociais e econômicas no Brasil e no mundo, os ideais da revolução Russa chegaram com bastante força nas associações mútuas e sindicatos.

O espaço do associativismo operário na Primeira República estava voltado para a atuação multifacetada das sociedades mútuas, embora a atuação política eleitoral fizesse parte de algumas delas, isso em parte devido as leis referentes a proibição da sindicalização da época. A maçonaria também teve grande influência dentro dessas associações do Meio-Norte, “seus quadros maçônicos, que estavam presentes em muitas das associações de trabalhadores, além da influência das lojas maçônicas no quesito da própria organização interna e funcionamento das sociedades mutuais” (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 40).

A própria circularidade de ideias e ideais, contatos operários que os trabalhadores do meio norte do Brasil tinham com associações operárias de países da Europa, EUA, e outras partes das Américas, conota a facilidade que as lojas maçônicas tinham em se entrelaçar com irmãos de lojas pertencentes a mesma potência, nesse período, a potência que dominava nas Lojas de São Luís, Teresina, Parnaíba e Caxias era o Grande Oriente do Brasil (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 40).

Neste estudo temos por objetivo analisar a dinâmica das associações maranhenses, assim adentrando no conjunto das principais associações encontradas nessa pesquisa através de trabalhos anteriores, possibilitadas pelo Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), entre os anos de 2020 e 2022. As pesquisas feitas sobre o Estado de Bem-estar Social brasileiro e como as mulheres mais qualificadas puderam se beneficiar dessas novas políticas entre os

anos de 1930 a 1950 nos levaram a estudar como esses trabalhadores e trabalhadoras sobreviveram sem ainda uma construção de bem-estar social pelo Estado, e a importância das mútuas durante esse período.

2. MUTUALISMO

O estudo do meio associativo vai abrir um vasto campo de informações sobre os personagens principais em questão, que são os trabalhadores. Entender e estudar suas vidas, valores, tradições, costumes entre outras coisas nos direciona para um caminho de novas descobertas, sobre o movimento operário. As associações mútuas possibilitam aos trabalhadores a participar diretamente na sua construção de valorização e de sua existência a procura da dignidade humana perante a sociedade (NOMELINI, 2010, p. 143).

As sociedades mútuas podem ser classificadas pela historiografia de uma forma heterogênea. Autores como Paula Christina Bin Nomelini (2010) definem essas sociedades da seguinte maneira:

A principal dificuldade é estabelecer uma definição para as sociedades mutualistas. Frequentemente, são descritas como “entidades que mediante contribuições mensais asseguravam aos sócios serviços previdenciários como tratamento médico, auxílio a doentes, inválidos, velhos e viúvas”. Além disso, apresentam outros benefícios, tais como, festas, jogos, bailes, bibliotecas e palestras. As sociedades de socorros mútuos não são apenas sociedades operárias, podendo ser organizadas pela Igreja, por empresas, por bairros, por etnia ou por critérios mais amplos, impondo restrições de ordem política, moral e religiosa para o ingresso. Nesse sentido, os recursos à filantropia e ao mutualismo podem ser lidos (NOMELINI, 2010, p. 144).

De certo modo, as mútuas são um mecanismo de superação das dificuldades que muito dos trabalhadores passavam, ou seja, essas sociedades possibilitavam a sobrevivência de muitos trabalhadores. Utilizando dessas mútuas os trabalhadores tinham acesso à melhoria de condições de vida, como estudo, saúde e previdência, complementando sua renda e diminuindo a exclusão social, na medida em que tais sociedades ofereciam espaços de formação de uma cultura cívica e, eventualmente, de participação política (VISCARDI, 2009, p. 294).

As características de sobrevivência e assistencialismo para pessoas desvalidas da sociedade vão direcionar para certa imprecisão conceitual sobre definição das características das sociedades mútuas, como vemos em Cláudia Maria Ribeiro Viscardi (2009):

A proximidade entre tais estratégias de sobrevivência levou grande parte de seus agentes a ter dificuldade no estabelecimento das fronteiras entre mutualismo e filantropia. Tanto no ocidente europeu como no Brasil, várias mútuas praticavam caridade, e os legisladores tiveram problemas em definir as sociedades como de socorro mútuo, beneficentes, filantrópicas, seguradoras privadas com fins lucrativos, ou mesmo sindicais (VISCARDI, 2009, p. 294).

É importante destacar que as mútuas se diferenciam dos sindicatos, pois as mútuas não eram um espaço de reivindicações da classe trabalhadora. Os estudos recentes também rompem com a ideia de que as mútuas antecedem os sindicatos brasileiros. Os trabalhadores procuravam nessas instituições proteção social (VISCARDI, 2010, p. 33). Mas, é preciso alertar que não eram entidades passivas, também participavam das reivindicações trabalhistas de várias maneiras, direta ou indiretamente.

2.1. Mútuas no Brasil: discussões e apresentação de dados

Nesse tópico vamos analisar as mútuas existentes no Brasil durante o momento em que os trabalhadores brasileiros sofriam com a falta de assistência do Estado para uma grande parte da população trabalhadora, ativa ou não, antes da consolidação da legislação trabalhista (CLT). A falta de legislações capazes de amparar a classe trabalhadora vai ser determinante para uma organização trabalhista até o surgimento de um Estado de Bem-estar Social, trazido pela modernização do Brasil durante a década de 1930, com a chegada de Getúlio Vargas ao poder executivo máximo do país.

Estatisticamente vamos trabalhar a distribuição das organizações das sociedades mútuas espalhadas pelo Brasil, seguindo as informações retiradas dos Anuários Estatísticos do IBGE, referente aos documentos Ano II (1936) e Ano VI (1941/1945). A sua distribuição geográfica nacional vai dar uma dimensão do tamanho do fenômeno mutualista no

Brasil. A tabela abaixo mostra essa divisão das sociedades entre os anos de 1917 a 1942.

Tabela I: Quantitativo de Sociedades Mútuas no Brasil, entre os anos de 1917/1942.

UF	MÚTUAS EM 1917	MÚTUAS EM 1942
DF	816	-
AC	6	3
AL	57	49
AM	35	16
BA	165	87
CE	87	78
ES	19	17
GO	28	6
MA	73	18
MT	26	3
MG	790	105
PA	50	40
PB	39	20
PE	103	106
PR	81	43
PI	13	15
RJ	144	68
RN	37	11
RS	104	149
SC	52	-
SP	744	197
SE	36	17
TOTAL	3505	1048

Fonte: Elaboração própria, dados coletados dos Anuários Estatísticos - Ano II (1936), Ano VI (1941/1945).

Analisando a Tabela I, vamos observar um grande número de mútuas no ano de 1917 existentes nos países, isso se deve muito pela crescente organização de trabalhadores durante esse momento de formação da classe operária livre. Porém, é preciso um olhar crítico para

as disposições de dados sobre a existência dessas sociedades no Brasil, muitos dessas informações eram feitas por órgãos públicos, dessa forma poderia haver discordância e falta de precisão em seus dados, como descreve Adhemar Lourenço da Silva Jr (2004, p. 52):

Não se pode dizer que o Estado brasileiro primou pelo cuidado com o registro estatístico das sociedades de socorros mútuos. Na prática, consta que eram as províncias/estados que notificam o governo nacional sobre a existência de entidades em seu território, o que levaria a inexistência de um único critério de registro nacional.

Com suporte das análises de dados e revisões bibliográficas podemos identificar em qual região e em qual momento pode ser verificado o alto e baixo momento dessas mútuas no território brasileiro. Essa discussão é bem propícia para o entendimento de onde o Maranhão pode estar inserido nesse contexto nacional.

A Tabela I apresenta dois momentos referentes ao quantitativo das sociedades mútuas no Brasil. Primeiro, o ano de 1917, onde temos como presidente Venceslau Brás (1868 – 1966), oligarca mineiro inserido na política do Café com Leite, momento político onde a presidência do Brasil era partilhada entre os políticos paulistas e mineiros do partido Republicano. Durante esse período temos o crescimento da imigração de europeus fortalecendo pensamentos sindicais vindo da Europa. E no segundo momento será o ano de 1942, onde vamos ter o contexto do Estado Novo de Getúlio Vargas concentrando ainda mais poderes políticos, com reflexos em vários contextos sociais e econômicos.

Observando a tabela produzida podemos notar uma queda de 70,09% das associações brasileiras mutualistas em um intervalo de tempo de 25 anos, isso pode ser reflexo da intervenção estatal dentro do mundo do trabalho, como descreve Adhemar Lourenço da Silva Jr (2004, p. 54), “seria a tendência a diminuir as mútuas com a consolidação da previdência estatal, mas não com o surgimento do sindicalismo em seu trabalho”. Os estados correspondentes à região do Nordeste apresentaram uma queda de 33,9% entre o ano de 1917 e 1942, em comparação com a região Sudeste composta pelos estados do Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, que tiveram redução das mútuas em 77,19%, queda bem acentuada.

2.2 Sociedades Mutuárias no Maranhão

As Sociedades Mutualistas existentes no Maranhão não fugiram muito das preocupações das demais sociedades de assistência mútuas no Brasil. Nesse trabalho foram encontrados sete estatutos de Sociedades Mutualistas (Tabela II), com diversos objetivos, autodenominadas como auxílio mútuo, beneficentes e sociedades funerárias. Sociedades essas fundadas entre 1871 e 1928.

Tabela II: Primeiras Sociedades Mútuas do Maranhão (1871 a 1928)

NOME	FUNDAÇÃO	ESTATUTO APROVADO	CIDADE
Sociedade Militar do Maranhão	09/04/1871	04/06/1871	São Luís
Sociedade Beneficente São Luís	21/07/1887	05/05/1890	São Luís
Sociedade Beneficente 13 de maio	29/07/1888	13/05/1901	São Luís
Sociedade Funerária Ilimitada	25/12/1900	25/12/1900	São Luís
Sociedade Mutuária São Benedito	21/04/1901	21/04/1901	São Luís
União Operária Maranhense	13/02/1919	13/02/1919	São Luís
Sociedade Mútua dos Funcionários do Estado	20/12/1928	20/12/1928	São Luís

Fonte: Estatutos das Sociedades mutualistas.

Sociedade Beneficente Militar do Maranhão, instalada na cidade de São Luís, no dia 09 de abril de 1871, tem por único fim, “socorrer com caridade cristã a pobreza evidenciada de qualquer dos seus sócios reduzindo em seu soldo por algum caso adventício independente de sua vontade, ou mesmo por falta absoluta de meios”. Foi a sociedade mais antiga encontrada nessa pesquisa. Nessa sociedade existiam três tipos de sócios, os Efetivos, Benfeitores e Honorários.

Suas reuniões ocorriam no quartel do campo D’ Ourique do Maranhão. No dia 05 de agosto de 1871, sua comissão era composta pelo major João Capistrano de Aguiar Montaremos (presidente), Honorato Cândido Ferreira Caldas (1º secretário), capitão Gonçalo de Mattos Rocha (2º secretário), major Thiago (tesoureiro) e por João Luiz Tavares (procurador).

A *Sociedade Beneficente São Luiz*, com fundação no dia 21 de julho de 1887, tem sua sede na capital São Luís do Maranhão, é a segunda mais antiga encontrada nessa pesquisa. No seu estatuto é descrito seus objetivos, “socorrer seus associados, quando enfermos, impossibilitados de trabalhar ou inválidos, garantindo-lhes as despesas do enterro”.

(Sociedade Beneficente São Luiz, 1887, p. 03). Sua comissão no ano de 1890 era formada pelos membros Joaquim José Gonçalves Junior (presidente), Miguel Joaquim Ayres do Nascimento (vice-presidente), Alberto da Silva Fortuna (primeiro secretário), Manoel Rodrigues de Carvalho (Segundo secretário), Antônio Ribeiro de Mendonça (Tesoureiro), João Thomaz de Mello (Proc).

A *Sociedade Beneficente 13 de Maio* foi fundada em 29 de julho de 1888 no Maranhão, tinha como finalidade: “Art.2º- socorrer seus associados em caso de moléstia que os impossibilite de trabalhar, de conformidade com presentes estatutos” (Sociedade Beneficente 13 de Maio, 1901, p. 03). Sua comissão em 1901 era composta pelos membros Jose Tomaz dos Santos, Serepião Angelo de Azevedo, Joaquim de Sant’ Anna Reis, Antonio Soares da Silva e Antonio Carlos de Araújo Franco.

Dentro do que se descreve por sociedades Mutualistas temos também a *Sociedade Mutuaria Irmandade Glorioso São Benedito*, fundada em 1901 em São Luís do Maranhão, com suas reuniões sendo feitas em uma escola pública do terceiro distrito na Rua do Sol. Sua comissão era formada por Marcellino Rodrigues da Silva Nunes (presidente), Horácio Cantídio Lobão (primeiro secretário) e por João Cantídio Ribeiro (tesoureiro). A Irmandade Glorioso São Benedito tinha como característica a presença de negros entre os seus associados.

A Sociedade Mutuária São Benedito, pelo seu nome, pela origem vinda de uma irmandade, e localização, leva a crer a presença de negros e negras. O mutualismo no Brasil fora de extrema importância na formação, difusão e discussão da identidade dos trabalhadores, essa identidade vem a República com fortes raízes em um “passado” escravista como já pontuado, esse passado traz a exclusão e a coisificação do negro mesmo em uma sociedade regida pela remuneração para o trabalho (SILVA JUNIOR, 2018, p. 24).

A *Sociedade Mútua dos Funcionários do Estado*, era uma sociedade feita para o funcionalismo público do Maranhão no final da década de 1920, era exclusivamente composta por funcionários públicos, como é descrito no Art 26º: Poderão fazer parte da sociedade funcionários federais e do município da capital que o requererem e forem admitidos na forma destes estatutos (Sociedade Mútua dos Funcionários do Estado, 1928, p. 10).

Além disso, seu estatuto foi aprovado na cidade de São Luís do Maranhão em 20 de dezembro de 1928. Sua comissão era composta por Henrique José Couto (presidente), De. Brasília Torreão Franco de Sá (vice-presidente), José de Ribamar Pinheiro (1º secretário), Marcellino Nina Perdigão (2º secretário), e Raphael Ferreira (tesoureiro).

Uma outra prática mutualista existente no Maranhão era de sociedades funerárias como a *Funerária Ilimitada*, instalada no dia 25 de dezembro de 1900 em São Luís. Seus objetivos são descritos no seu Artigo 4º: “A Sociedade tem por fim único proporcionar aos doadores, legatários ou herdeiros do sócio que falecer um pecúlio certo”. Sua diretoria era composta pelo presidente Virissimo José d’ Azevedo e Silva, primeiro secretário Tranquedo dos Passos Cordeiros e o tesoureiro Albano Mendes da Silva.

A *União Operária Maranhense* foi fundada em São Luís no dia 13 de maio de 1918, e sua instalação ocorreu no dia 13 de fevereiro de 1919, nomeada como instituição funerária. Seus objetivos e fins estão descritos no Art. 2º:

A união operária maranhense, tem por fim congregar todo operário em geral, fazendo o possível para realizar o bem-estar da classe, defendendo os seus direitos, e na mais perfeita solidariedade incentivar o aperfeiçoamento moral e cívico dos sócios pelo cumprimento de seus deveres (Sociedade Funerária União Operária Maranhense, 1918, p. 01).

2.3 Mulheres nas Sociedades Mútuas do Maranhão

Analisando os estatutos das sociedades mútuas encontrados nesta pesquisa, vamos perceber a relação de luta por parte das trabalhadoras por participação e igualdade de direitos, utilizando as sociedades como base desse processo de participação, mesmo não sendo comum a presença feminina (SILVA JUNIOR, 2018, p. 21). Nos estatutos veremos como era tratada a questão das adesões de sócios de ambos os sexos. Vejamos abaixo alguns desses estatutos.

Art. 1.º A sociedade Mutuaria anexa á irmandade do Glorioso São Benedito é a congregação de todas as pessoas de ambos os sexos que ela quiserem pertencer devendo ser irmão do Santo (**Sociedade Mutuaria São Benedito, 1901, p. 03**).

Art. 4.º Poderão pertencer a esta sociedade pessoas de ambos os sexos, nacionais e estrangeiros, que gozem de boa conduta e que nunca tenham sido julgados em juízo e condenados (**Sociedade Beneficente 13 de Maio, 1901, p. 03**).

Art. 1.º Fica desde já criada nessa cidade de São Luís do Maranhão, a sociedade Funerária Ilimitada, a qual se comporá de pessoas de ambos os sexos, nacionais e estrangeiros, de vida e profissão honestas, que assegurem como fundadores até o dia instalação no livro de inscrição e mais das que forem posteriormente admitidas que terão o título de sócios efetivos (**Sociedade Funerária Ilimitada, 1900, p. 03**).

Art. 2.º A sociedade compõe-se de ilimitado número de sócios sem distinção de nacionalidades; e de conformidade com os presentes Estatutos, podem fazer parte dela senhoras, reconhecidamente honesta (**Sociedade Beneficente São Luiz, 1890, p. 03**).

Art. 4.º Poderão fazer parte desta sociedade as pessoas de ambos os sexos, de bons costumes e comportamento; sem distinção de classe, nacionalidade ou credos religiosos (**Sociedade Funerária União Operária Maranhense, 1918, p. 01**).

Art. 16.º Poderão fazer parte da sociedade, uma vez que não tenham idade superior a 50 anos: (a)As esposas dos associados; (b)Os maridos das associadas (**Sociedade Mútua dos Funcionários do Estado, 1928, p. 08**).

É notório a participação feminina em muitas dessas sociedades de auxílio mútuo no Maranhão. A grande presença de mulheres nas fábricas têxtis e a falta de diretos e de igualdades salariais explicam a presença de um número significativo de mulheres nas associações mutuárias, como explica Leônidas Freire Silva Júnior (2018, p.22).

A região entre São Luís, Parnaíba, Teresina e Caxias, estava no início do século XX, com forte presença de mulheres trabalhadoras nas fábricas, principalmente de fiação, e também na indústria do extrativismo. Os salários menores, e a possibilidade de emprego de meninas órfãs como denunciam os jornais operários,

fazia com que a classe trabalhadora tivesse uma presença feminina igual ou até mesmo maior que a masculina.

Das setes sociedades mútuas aqui encontradas nesta pesquisa, seis vão tratar nos seus respectivos estatutos sobre a adoção de sócios de ambos os sexos, e a preocupação com a mulher e a família do sócio. Mas “não são todas as associações Mutualistas do período que abrem espaço em seus estatutos para as mulheres” (SILVA JUNIOR, 2018, p. 23). As mulheres podem ter participação tanto como sócias como também de relação de dependência e primeira beneficiária do marido, como no estatuto da *Sociedade Mutuária São Benedito*.

Art. 36. São herdeiros dos sócios na falta dos doados ou legatários:

1º. Os viúvos ou viúvas.

2º. Os descendentes.

3º. Os ascendentes.

4º. Os irmãos de ambos os sexos (*Sociedade Mutuária São Benedito*, 1901, p. 11).

Outra característica bastante presente nessas mútuas no Maranhão é a diversidade das profissões dos associados. Essas entidades têm grande variedade de profissionais de diversas áreas, levando as mesmas a ficarem ainda mais resistentes ao longo dos anos. O forte passado escravista afetava diretamente as relações e formações de trabalho, precarizando as profissões, já que era bastante comum a desvalorização das profissões, levando a população a procurar meios de sobrevivência, e as uniões associativas ajudaram a assegurar uma certa valorização profissional (SILVA JUNIOR, 2018, p. 23).

Analisando a participação feminina nessas mútuas encontradas no Maranhão vamos ver certa participação e preocupação desse público. Mesmo com a relação de dependência masculina, se tem pelo menos uma brecha para que haja uma introdução das mulheres nessas mútuas.

2.4 Sociedade Beneficente Maranhense

As associações Mútuas maranhenses não tiveram a exclusividade de estarem todas no território do Estado do Maranhão. Vamos abordar aqui a *Sociedade Beneficente Maranhense*, fundada em 15 de agosto de 1897, com sua sede e funcionamento na capital do país da época, o Rio de Janeiro. Essa sociedade beneficente em especial vai ser tratada aqui como

uma oportunidade de estudar a dinâmica de uma sociedade beneficente para maranhenses que viviam em outro estado do país.

A *Sociedade Beneficente Maranhense* tinha a finalidade de prestar benefícios pecuniários aos maranhenses que se encontravam nas cidades do Rio de Janeiro e Niterói. As assistências consistiam da seguinte maneira:

- 1º- para sua manutenção até três mezes;
- 2º- para tratamento de saúde;
- 3º- para repatriação ao Estado do Maranhão.
(SOCIEDADE BENEFICENTE MARANHENSE, 1897, p. 03).

Os beneficiados pelas benfeitorias em questão eram as viúvas e filhos menores de idade dos sócios, mesmo não sendo maranhense na maioria dos casos (SOCIEDADE BENEFICENTE MARANHENSE, 1897, p. 03). A determinação de repatriamento do sócio ficava a critério da viúva, e os filhos dos sócios falecidos recebiam assistência em estudo primário, como é apresentado no seu estatuto.

Apesar de ser de número ilimitado de sócios, essa associação mútua seguia, como em outras, alguns critérios para adesão de sócios. Rafael Almeida Cruz (2015, p. 55), em seu estudo sobre *Associações Mutualistas e o Mundo do Trabalho: os trabalhadores e suas organizações no Rio de Janeiro (1861-1882)* descreve que “como eram organizações que tinham como elemento agregador uma atividade específica, o objetivo era restringir o acesso a associação aos seus praticantes, revelando uma identidade por ofício”. Na *Sociedade Beneficente Maranhense*, temos a exclusividade de ser maranhense ou filho de maranhenses, sendo que poderiam participar sócios de diversas profissões, como por exemplo Dr. Joaquim Mariano Bayma do Lago, 2º Tenente Antônio de Castro Pereira Rego, Engenheiro Luiz Olympio Guillon Ribeiro (SOCIEDADE BENEFICENTE MARANHENSE, 1897, p. 28).

A seguir veremos alguns deveres e direitos dos sócios da *Sociedade Beneficente Maranhense*:

- Art. 5.º Os sócios serão em número ilimitado e de duas categorias: efetivos e correspondentes.
- Art. 6.º São condições para ser sócio efetivo:
 - 1.º Ter qualquer dos requisitos seguintes:
 - a) Ser natural do Estado do Maranhão;
 - b) Ser ou ter sido casado com maranhense;

- c) Ser filho de maranhense;
 - d) Ter algum filho nascido no Estado do Maranhão
- 2º Ser maior de 16 annos.
3º Residir na Capital Federal ou em Nietheroy.
Art. 7.º São sócios correspondentes os que não residindo na Capital Federal ou em Nietheroy se acharem nas condições do artigo anterior (SOCIEDADE BENEFICENTE MARANHENSE, 1897, p. 04/05).

A presente pesquisa apresenta semelhança com os trabalhos de Viscardi (2010) e Nomelini (2010) sobre a relevância em estudar essas associações para entendermos o desenvolvimento da classe trabalhadora, antes mesmo do desenvolvimento de uma previdência que possibilitasse a assistência aos trabalhadores e trabalhadoras brasileiras. O aumento de pesquisas nessa área vem crescendo e proporcionando releitura e descobertas de novas fontes.

Em alguns estudos sobre sociedades beneficentes em outros lugares do país vemos a dificuldade em encontrar estudos sobre sociedades mútuas fora das capitais dos estados (NOMELINI, 2010, p. 143). Encontrar uma sociedade como a *Sociedade Beneficente Maranhense*, com essas características, nos faz pensar como as associações mútuas fazem parte de um processo que vai além da perspectiva do trabalho, e como essas pessoas se afirmaram como protagonista da sua própria história.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao observar as mudanças ocorridas na sociedade brasileira em relação às associações mútuas e as relações culturais e sociais mantidas nessas associações, o que se pode apontar é que no mundo associativo havia muito mais do que trabalho. As dificuldades enfrentadas inferem relações fortemente firmadas e entrelaçadas nas almas desses associados(as).

Nessa pesquisa, tivemos a oportunidade de analisar as sociedades mútuas através dos seus estatutos, pelos quais podemos entender um pouco sobre suas dinâmicas associativas, como por exemplo a possibilidade de associarem-se pessoas de ambos os sexos. Faz-se necessário um destaque especial à variedade de associações aqui presentes e sua fundamental importância para a dinâmica de vida de milhares de brasileiros e brasileiras, trabalhadores e trabalhadoras. Nas Sociedades beneficentes e irmandades o associado(a) poderia pertencer a vários segmentos de trabalhos.

As associações encontradas nessa pesquisa, em especial a *Sociedade Mutuária São Benedito (1901)*, com sede na cidade de São Luís, demonstram o Associativismo Negro, já que a grande maioria dos seus associados eram negros e devotos do santo católico São Benedito. Outro fator que podemos destacar em nossa pesquisa é que as mútuas maranhenses não se restringiam ao Estado. Os maranhenses que residiam no Estado do Rio de Janeiro também se preocupavam em proteger-se contra as mazelas existentes na vida enfrentada em outros lugares.

Esses trabalhadores e trabalhadoras pertencente às sociedades mutuárias representam a luta por direitos, mas também por igualdade e fraternidade. Vale também ressaltar que as documentações encontradas foram catalogadas e analisadas, de maneira que possam contribuir para futuras pesquisas dentro e fora do meio acadêmico.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

Estatutos de Sociedades Mútuas:

Sociedade B. 13 de Maio (1888).

Sociedade Beneficente Maranhense (1897).

Sociedade Beneficente São Benedito (1901).

Sociedade Beneficente São Luiz (1890).

Sociedade Funerária Ilimitada (1900).

Sociedade Militar do Maranhão (1871).

Sociedade Mútua dos Funcionários do Estado do Estado (1928).

União dos Sapateiros (1927).

União dos Trabalhadores das Capatazias do Estado (1929).

União Operaria Maranhense (1919).

Bibliografia:

CRUZ, Rafael Almeida. **As Associações Mutualistas e o mundo do trabalho**: os trabalhadores e suas organizações no Rio de Janeiro (1861-1882). Dissertação (Mestrado)- Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. Departamento de História, Rio de Janeiro, 2015.

NOMELINI, Paula Christina Bin. Mutualismo em Campinas no início do século XX: possibilidades para o estudo dos trabalhadores. **Revista Mundos do Trabalho**, Campinas, v. 2, n. 4, pág. 143-173, agosto/dezembro 2010.

SANTOS JÚNIOR, Luís Carlos Cantanhede. **O Mutualismo no Norte do Brasil**: um estudo sobre as sociedades de socorros mútuos no Maranhão Republicano (1889/1930). 2022. Curso (História) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2022.

SILVA JR, Adhemar Lourenço da. **As sociedades de socorros mútuos**: estratégias privadas e públicas. 2004. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Grande Sul Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Porto Alegre, 2004.

SILVA JÚNIOR, Leônidas Freire. **Subalternos organizados**: mutualismo operário e trabalhadores no Meio-Norte (1900-1922). Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói 2018.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. Estratégias populares de sobrevivência: o mutualismo no Rio de Janeiro republicano. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 29, n. 58, p. 291-315, outubro/dezembro 2009.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. O estudo do mutualismo: algumas considerações historiográficas e metodológicas. **Revista Mundos do Trabalho**, v. 2, n. 4, p. 23-39, agosto/dezembro 2010.

SOB A TUTELA DE NEGRO COSME: uma Proposta Pedagógica de Elaboração de Guia Histórico sobre os Lugares de Memória da Balaiada em Itapecuru - Mirim/MA

Renato Cruz Reis¹

Elizabeth Sousa Abrantes²

RESUMO: Este artigo busca apresentar uma proposta pedagógica na construção de um guia histórico sobre os Lugares de Memória da Balaiada em Itapecuru Mirim baseados na figura de Negro Cosme, produzido com turma eletiva de 1º ano do Centro de Ensino Professor Newton Neves a fim de ser reproduzida por docentes e discentes do Ensino Fundamental e Médio. Alguns lugares que foram cenários da Balaiada, por meio da oralidade e tradição constroem um sentimento de pertencimento e identidade nos Itapecuruenses, e através de visitação a esses locais, com análises de fontes documentais e aplica o de questionário foi elaborado o Guia histórico da Balaiada em Itapecuru Mirim em formato de mapa ilustrado.

Palavras Chave: Balaiada; Negro Cosme; Lugares de Memória; Itapecuru Mirim.

ABSTRACT: This article seeks to present a pedagogical proposal for the construction of a historical guide on the Places of Memory of the Balaiada in Itapecuru Mirim in the person of Negro Cosme, produced with the 1st year elective class at the Professor Newton Neves Teaching Center, in order to be reproduced by teachers and students in elementary and high school. Some of the places that were the scenes of the Balaiada, through orality and tradition, build up a sense of belonging and identity in Itapecuru Mirim residents, and by visiting these places, analyzing documentary sources and applying a questionnaire, a historical guide to the Balaiada in Itapecuru Mirim was produced in the form of an illustrated map.

Keywords: Balaiada; Negro Cosme; Places of Memory; Itapecuru Mirim.

1 Graduado em História Licenciatura (UEMA) E-mail: renato.cruzreis.cdz@gmail.com ID Currículo Lattes: 7267944518704079

2 Doutora em História Social. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Gradua o em História (PPGHIST/UEMA) E- mail: bethabrantes@yahoo.com.br ID currículo Lattes: 7559467621216584.

INTRODUÇÃO

Este estudo visa apresentar um material de intervenção pedagógica no Ensino de História, a partir da abordagem de lugares de memória relacionados à Negro Cosme em Itapecuru-Mirim, servindo para usos e execução de ferramentas didáticas no ensino de história, para o docente e discente.

A Proposta Pedagógica apresentada aqui, ao trabalhar com turmas do Ensino Médio da rede pública de ensino em Itapecuru Mirim, objetiva a educação patrimonial por meio da construção de um mapa inspirado na Vila de Itapecuru Mirim do século XIX, com os principais pontos que envolvem o ensino de História sobre a Balaiada e o protagonismo do Negro Cosme.

Algumas vilas são fundamentais para a compreensão da revolta que teve seu estopim na Vila da Manga do Iguará, atual Nina Rodrigues, onde o vaqueiro Raimundo Gomes invade a cadeia da vila e liberta perseguidos políticos. Em Caxias, destaca-se a tomada estratégica da cidade pelos revoltosos e a chegada de Luís Alves de Lima e Silva, futuro Duque de Caxias. Na vila de Itapecuru Mirim, local da execução de Negro Cosme, líder da maior insurreição escravizada durante a Balaiada.

Nas últimas décadas no interior do Maranhão, em Nina Rodrigues, foi aberto o Recanto dos Balaios, resgatando a memória do movimento com artefatos do período e do artesanato local. Em Caxias, o Memorial da Balaiada, localizado no antigo quartel de polícia no Morro do Alecrim, traz diversidade de documentação e artefatos históricos rememorando o período da Balaiada, além de uma exposição permanente abordando a vida dos balaios e esculturas públicas dos três principais líderes da Balaiada, e uma praça também dedicada a Duque de Caxias.

Navilade Itapecuru, possuidora de uma das maiores concentrações de escravos da província do Maranhão, propiciando as insurreições de escravos antes e durante a Balaiada, encontraria enfrentamento do militar Duque de Caxias durante a Balaiada, que resultou na execução de um dos maiores nomes da resistência, o Negro Cosme. O lugar da execução de Cosme é localizado nas proximidades da atual Casa de Cultura de Itapecuru Mirim, antiga Casa de Cadeia e Câmara.

A expressão “lugares de memória” foi forjada pelo historiador francês Pierre Nora, que defende questões significativas da cultura contemporânea, situa-se no entrecruzamento entre o respeito ao passado, seja ele real ou imaginário.

São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação investe de uma aura simbólica (NORA, 1993,21-22)

Maurice Halbwachs (1992) defende que a memória enquanto recuperação da memória coletiva é feita por grupos sociais que escolhem o que lembrar e como lembrar, estando a memória individual ou coletiva ligada ao tempo e espaço.

Alguns elementos podem ser construtivos da memória, seja ela individual ou coletiva, como os acontecimentos que foram presencialmente vividos e os acontecimentos “vividos por tabela” (HALBWACHS, 1992, p.205), onde não necessariamente os indivíduos viveram um momento, mas que acabou tornando-se do imaginário popular, que não se concebe uma separação de memórias que foram vividas ou herdadas socialmente, gerando a identificação de um grupo com um passado histórico.

O historiador francês Jacques Le Goff, seguindo a tendência de Pierre Nora da definição dos lugares de memória de englobar símbolos e monumentos, pensa a partir das tradições aquilo que poderíamos chamar de “lugares por trás dos lugares”, aqueles nos quais iremos encontrar não a produção ou elaboração da memória coletiva, mas os seus criadores maiores, as forças que impõem a memória coletiva de modos diversos, gerando os lugares de memória mais específicos (LE GOFF, 1990, p.473).

Esta proposta pedagógica é inspirada nas diretrizes da Lei n. 10.639/2003, em que as escolas formais devem apresentar na grade curricular o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana na Educação Básica. A Lei 10.639 dispõe que a discussão sobre a temática deve ser feita nas áreas da História Brasileira, Educação Artística (Ensino Fundamental) e Literatura (no caso do Ensino Médio).

A proposta pedagógica apresentada aqui neste estudo, ao trabalhar com turmas do Ensino Médio da rede pública de ensino em Itapecuru Mirim, objetiva a educação patrimonial por meio da construção de um mapa inspirado na Vila de Itapecuru Mirim do século XIX, com os principais pontos que envolvem o ensino de História sobre a Balaiada e o protagonismo do Negro Cosme.

Ambiente de aplicação da Proposta Pedagógica

O ambiente de aplicação da Proposta Pedagógica ocorreu no Centro de Ensino Professor Newton Neves, localizado no Centro de Itapecuru Mirim, distante 115 km da capital São Luís, durante outubro e novembro de 2022. A Instituição de Ensino Médio atende a 879 alunos, 50 % dos alunos estão localizados na zona urbana de Itapecuru Mirim e a outra metade pertence aos povoados Filipa, Outeiro, Olho d'água dos Nogueiras, Flexal, Moreira, Guanaré, Jaibara, Conceição Rosa, Sumaúma, Água Preta e Magnificat, comunidades da zona rural do município.

A turma selecionada foi de 48 alunos participantes da Eletiva “Itapecuru Ontem e Hoje”, coordenada pelas professoras Lindinalva e Deuzanira, das disciplinas de Inglês e Português. A Eletiva de Base “Itapecuru-Mirim, ontem e hoje” pretende fazer com que os alunos aprendam a valorizar o patrimônio histórico e cultural da cidade, por meio de atividades que apresentem as peculiaridades da região.

Procedimentos metodológicos

Com o objetivo de intervenção pedagógica, utilizou-se da pesquisa de campo qualitativa no ensino da rede municipal de ensino de Itapecuru Mirim, com base nas Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais. A Proposta Pedagógica envolveu o planejamento, a execução e a avaliação de caráter pedagógico sobre a grade curricular e aplicação da lei 10.639 no campo do Ensino de História, que contemplem as temáticas sobre Negro Cosme.

A coleta e discussão de dados da Proposta Pedagógica vêm a partir da aplicação de questionário com alunos da rede municipal de ensino, tratando das perspectivas da memória de Negro Cosme no Mural da Balaiada (Figura 1), no largo da Casa de Cultura Professor João Silveira (Figura 2) e da pedra fundamental da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores (Figura 3).

Fig. 1- Mural Negro Cosme



Fonte: Arquivo do Autor

Fig. 2- Casa de Cultura Professor João Silveira



Fonte: Imagens fornecidas pelo Google

Fig. 3 - Pedra Fundamental de lançamento da Igreja de Nossa Senhora das Dores



Fonte: Arquivo do Autor

EXECUÇÃO DA PROPOSTA PEDAGÓGICA

O que escreveram os autores Itapecuruenses ?

Foi apresentada para a turma alguns escritos de autores Itapecuruenses enriquecendo a conversa sobre a história de Itapecuru Mirim e os acontecimentos da Balaiada. Dentre autores da terra vale destacar Maria Sampaio, importante nome da cultura itapecuruense. A folclorista, além de poetisa, sempre fomentou o tambor de crioula em louvor a São Benedito, é compositora de toadas sobre Itapecuru Mirim e em exaltação à Igreja de Nossa Senhora das Dores, Padroeira da Cidade.

Visita à Casa de Cultura Professor João Silveira

A Casa de Cultura Professor João Silveira localiza-se próximo ao Centro de Ensino Professor Newton Neves, o que facilitou à ida da turma para a visita com a presença das professoras regentes na visita. É fundamental que os alunos estejam previamente preparados para a

atividade de observação, assim como o professor que faça a visita guiada, realize uma visita prévia ao museu ou instituição a ser visitada.

O foco da atenção dos alunos ficou justamente nos antigos artefatos históricos na parte interna da Casa de Cultura, porém, com a devida atenção a Pedra fundamental da Igreja de Nossa Senhora das Dores, lançada por Luís Alves de Lima e Silva, exposta logo na entrada da sala dos artefatos históricos. O Mural pintado na Praça Negro Cosme também foi foco da visita, com discussões sobre a composição das imagens, importante para a compreensão da participação de Negro Cosme na Balaiada.

Análise de fontes documentais

Para a continuação das temáticas, após a visita a Casa de Cultura, foi apresentada à turma imagens e transcrições das fontes documentais de Ofícios enviadas ao Presidente da Província do Maranhão, localizados no Arquivo Público do Estado do Maranhão, desde a perseguição e prisão de Cosme, a ordem da execução e confirmação do ato.

O objetivo principal foi trabalhar em turma o uso de fontes oficiais (conforme na figura 4) na construção da imagem de Cosme descrito como “infame”, “monstro” “flagelador da humanidade”, “facinoroso” e o seu julgamento como réu por ser líder de uma insurreição escravista. Aos poucos foi introduzido o debate de quais outras fontes históricas, como a tradição oral, poderiam ser utilizadas para desconstruir essa imagem negativa e ampliar o debate acerca da figura de Cosme, além dos documentos oficiais da Província, por representarem o lado vencedor da guerra da Balaiada.

Transcrição:

Illm° Exm° Senhor

Tendo me esforçado o mais possível, a prehenxer o bom desempenho na execução das ordens de V.Ex^oa, para sustentar a ordem, e tranquilidade publica no termo dessa villa; quanto aqui me deprende os deveres de meo actual exercicio; e tendo agora Exm°. Senhor, comseguido fazer garra do infame negro, Cosme Bento da Chagas, esse cafre, monstro e flagellador da humanidade e o negro bando, que juntamente com elle aqui frunxou pelo termo desta villa [...] foi igualmente desbaratado, e capturado todo o bando que o seguia por este lado: já os habitantes deste termo que o recevão, livres se tranquilizarão, comtando com o ultimo estermínio de semelhante malvado [...]

Aplicação de questionário em turma

Para a construção do Guia Histórico foram realizadas entrevistas com alunos para entender as percepções de memória que pudessem ou não ter construído dos lugares correlacionados a Balaiada, conforme na figura 5. Foram construídos dois tipos de formulários, com o mesmo conteúdo, porém, em meios diferentes para adequar-se a realidade de todos os alunos.

Foi disponibilizado à turma o formulário on-line via Google forms e o formulário físico para os alunos que não puderam ter acesso à internet ou aparelho eletrônico. Os resultados deste questionário são fundamentais para a confecção do Guia Histórico, tanto sobre quais localidades serão abordadas no mapa e quais textos entrarão na seção de “dúvidas frequentes” do Guia Histórico.

Fig 5- Questionário aplicado em turma

Sob a Tutela de Cosme: Lugares de Memória em Itapecuru Mirim
Discente: Renato Cruz Reis – Universidade Estadual do Maranhão

Nome Completo: Renato Cruz Reis Idade: 16
Turma: 101 Endereço/Bairro: Roseana Sarney Rua Cosme n° 23
Cor: Amarelo Religião: Cristã / Católica

Atividade com turmas de 1º ano- Centro de Ensino Professor Newton Neves

1- Imagine você como guia turístico falando sobre a História de Itapecuru Mirim. Se você fosse perguntado (a) sobre os locais na cidade que teriam relações com a Balaiada, quais pontos históricos você recomendaria e por qual motivo?
Casa da Cultura, e a praça que fica em frente a ela, a igreja matriz porque foi destruída pelas tentativas contra muitas histórias. Alguns foram por causa na casa da cultura quando foi em uma escola pública. Ele foi erguido no espaço em frente e está sempre intencionalmente de um museu.

2- O que você já ouviu falar sobre o Negro Cosme em Itapecuru Mirim? Conheceu em qual ambiente? (Escola, família, bairro...)
(Pai) ouvi dizer que ele foi um dos homens que se destacaram no tempo da Balaiada que lutou sobre os direitos dos pobres negros e escravos que lutaram em locais de luta. Foi a história dele que aconteceu no local.

3- Duque de Caxias é considerado o Patrono do Exército Brasileiro, você conhece a atuação do militar durante a Balaiada?
Ele foi o principal dos movimentos da Balaiada. Foi um grande tempo e se fez conhecido para lutar contra o movimento e vencer os seus.

CS Digitalizado com CamScanner

Fonte: Produzido pelo autor.

A primeira pergunta do questionário foi a que mais encontrou adesão entre os alunos, onde todos puderam identificar os lugares e discorrer sobre a escolha. A Casa de Cultura Professor João Silveira foi citada quase por unanimidade, em seguida a Praça do Mercado, a Praça Negro Cosme, a Igreja Matriz e também o rio Itapecuru. É citado também o bairro Roseana Sarney dito como Morro do Diogo, que ficou

conhecido por ser palco de conflitos durante a Balaiada, por isso é feita essa associação.

Quando questionados sobre o que ouviram falar sobre o Negro Cosme em Itapecuru Mirim, ou em qual ambiente conheceram, uma aluna responde dizendo que Negro Cosme foi “um dos líderes da Balaiada, que ele foi acusado e preso por homicídio, e que era um homem livre antes de tudo isso acontecer”, e que conheceu somente na escola. Outro aluno conta que Negro Cosme foi um líder quilombola brasileiro e que ele não era um escravo, e acabou descobrindo no ambiente escolar.

Processo de construção e usos do guia histórico

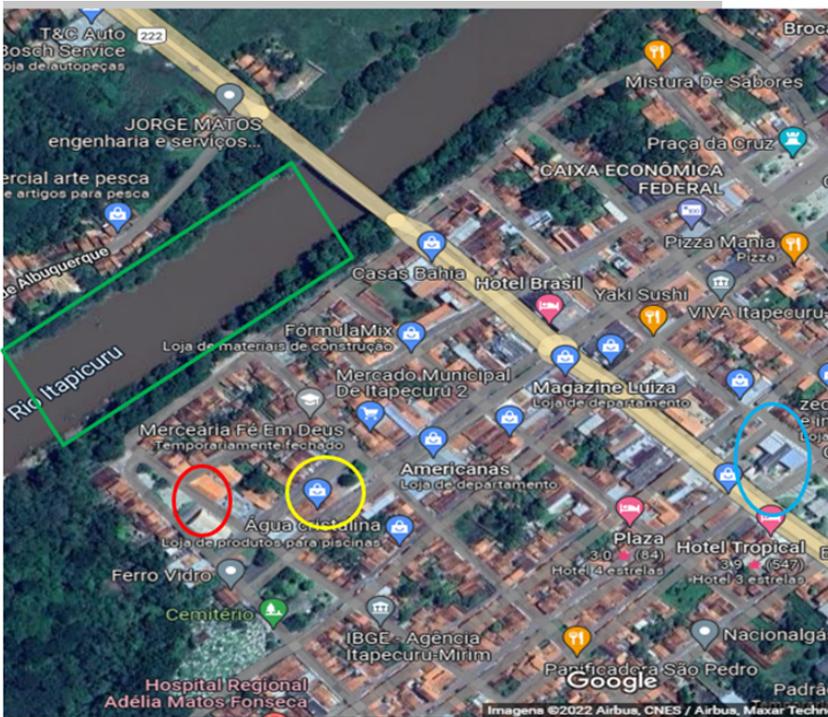
Para a concepção do Guia Histórico, a primeira referência foram os conhecidos mapas turísticos presentes nas principais rotas turísticas do Brasil, precisamente na capital São Luís, onde Igrejas, Praças, Monumentos e Museus são identificados para o visitante. A cidade de Itapecuru Mirim não possui uma rota turística e nem qualquer planejamento para identificação de seus locais históricos, então surge a necessidade da construção de um guia histórico dos locais pertencentes ao contexto da Balaiada para conhecimento não somente de visitantes, mas da população Itapecuruense em geral.

A primeira concepção para a construção do mapa é imaginar um mapa que apresentasse característica da vila de Itapecuru do século XIX e na transição para o século XX, com características que pudessem ser percebidas nos dias de hoje. A base do mapa foi tirada do mapeamento do Google Maps na região escolhida para ser representada, parte do Centro da Cidade onde está localizada a maioria dos locais de memória citados pelos estudantes no questionário.

Para a confecção do mapa em turma pode ser utilizado o decalque dos locais a serem trabalhados no mapa, com a sobreposição da imagem com alguma folha onde são demarcadas as formas principais e as outras partes também desenhadas decalcando as páginas.

De acordo com as conversas em turma, nas discussões dos poemas e resultados do Questionário, os locais a entrarem no mapa estão circutados em destaque na figura 6.

Fig. 6: Localização dos locais na plataforma Google Maps



Fonte: Google Maps 2022.

Em Azul: Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores

Em Amarelo: Praça João Lisboa

Em Vermelho: Casa de Cultura Professor João Silveira e
Praça Negro Cosme

Em Verde: Rio Itapecuru

Caracterização do Mapa e os espaços visualizados

Rio Itapecuru

Um dos locais citados no questionário realizado em turma foi o Rio Itapecuru, e para torná-lo personagem do guia histórico, a importância do Rio para a Vila de Itapecuru foi representado através das rampas ou portos na Ribeira do Itapecuru. A navegação fluvial pelo Itapecuru para a comercialização de algodão, arroz, açúcar e de gados e para o tráfego de pessoas.

O próprio Duque de Caxias fez bastante uso das rampas em Itapecuru, como em 14 de junho de 1840, em que o Presidente das Armas compareceu a vila de Itapecuru em caráter de emergência para tratar de soldados desertores durante os conflitos da Balaiada, utilizando um barco a vapor e determinando melhorias para uma melhor navegação pelo rio Itapecuru (SANTANA, 2018 p.42).

No Ofício do Presidente da Província ao Juiz Municipal de Itapecuru Mirim (APEM n° 472 fl 296) informa que Negro Cosme, enquanto réu, estava sendo escoltado por 12 praças e levado à execução em Itapecuru Mirim através da canoa Santa Cruz, que desembarcaria em setembro de 1842.

Fig. 7: Desenhos referentes as rampas no Rio Itapecuru



Fonte: Elaborado pelo autor.

Praça João Lisboa

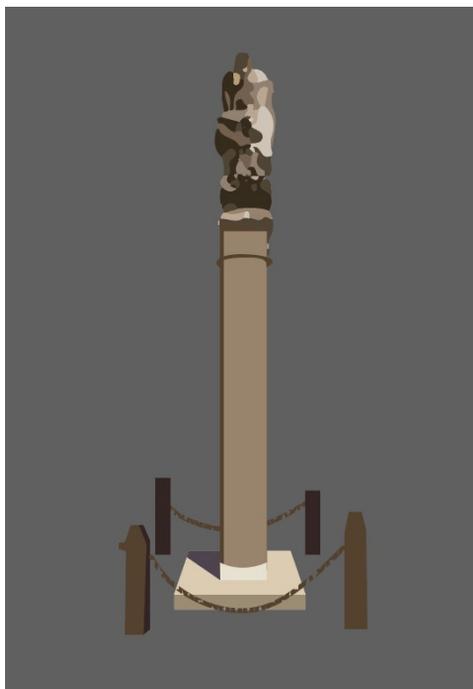
Um dos pontos mais lembrados durante o questionário com os alunos, e também presentes em crônicas, poemas como o de Maria Sampaio, em *História de Itapecuru Mirim*, oficialmente é nomeada de Praça João Lisboa, mas a construção da memória e tradição oral do povo Itapecurense tornou conhecida como Praça do Mercado.

Também é frequentemente associada como local de enforcamento de Negro Cosme, mesmo que o local oficial seja outro, mas bem próximo do local. O local hoje que se encontra a dita Praça do Mercado é onde teria sido feito o Pelourinho, dentro das obrigações para estabelecer a Vila de Itapecuru.

O pelourinho tem o objetivo principal de representar autonomia política onde é instalado, ou seja, para ser um símbolo da elevação de Freguesia para Vila de Itapecuru. Entretanto, o local também passou a ser usado constantemente durante o período colonial como local para castigos e açoites contra escravizados. Mas, para além da utilização popular mais conhecida, em que nele se infligia castigo aos que infringiam as leis, o pelourinho tinha outras serventias sociais, como a fixação de éditos reais, decisões das autoridades comunais a pleitos dos cidadãos ou informações de interesse da comunidade (PANDOLFO, 2010).

No imaginário popular, Negro Cosme costuma ser associado a escravidão, quando é dito como escravizado ou liberto, e por ser o Pelourinho um local ligado a penalidades infligidas a escravizados, a associação com a execução de Negro Cosme acaba sendo feita. Para o Mapa, a construção da Figura 8 do Pelourinho foi baseada no Pelourinho de Alcântara, de 1648.

Fig. 8: Desenho referente ao Pelourinho



Fonte: Elaborado pelo autor.

Casa de Cultura Professor João Silveira

A Casa de Cultura é o local mais citado e lembrado no contexto da Balaiada em Itapecuru Mirim, sendo associada como prisão de escravizados e local onde Negro Cosme foi aprisionado e executado por crimes de insurreição de escravizados. O prédio referente à Casa de Cultura pertencia ao vereador Inácio Francisco Oliveira e arrendado pelo o Presidente da Província com a função de Quartel, Cadeia Pública e Casa de Câmara através da Lei nº 83 de 18.06.1839. (SANTANA, 2018 p.49).

O futuro Duque de Caxias torna este casarão como Base Militar em 16 de março de 1840, para reorganização das tropas legalistas que estavam fragilizadas e em deserção, e prestar apoio enviando soldados para as vilas de Caxias, Vargem Grande e até o Piauí, assim oficializando o quartel do Comando Geral também como sede do Governo do Estado (SANTANA, 2018 p.41). Cosme encontrou-se aprisionado na antiga

Cadeia por algumas vezes, e na última delas Cosme foi levado com um contingente expressivo de guarnição, para a finalização da pena de morte na Câmara Municipal, ao lado do prédio da cadeia, no mesmo prédio (ARAUJO, 2008 p. 166-167).

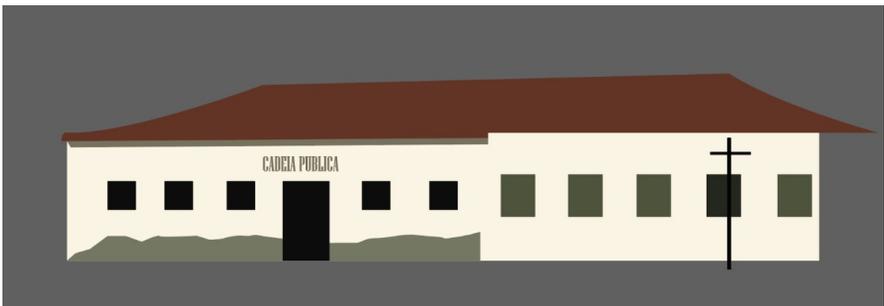
O casarão da Casa de Cultura possui arquitetura colonial, com as características das paredes fortificadas e engradeadas. Sem o devido cuidado público o prédio encontrou-se em ruínas até a década de 1980, quando foi tombado pelo Estado do Maranhão, passando a ser conhecido como Casa de Cultura Professor João Silveira, a partir de 1998. (SANTANA, 2018 p.51).

Fig. 9- Antiga Casa de Cadeia e Câmara



Fonte: Blog da Jucey Santana

Fig.10- Desenho referente à Antiga Casa de Cadeia e Câmara.



Fonte: Elaborado pelo autor.

Cosme seria executado em frente à cadeia pública no Largo da antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, e como ordenado pelo Presidente da Província uma força foi levantada em um lugar público da Vila e com os devidos socorros religiosos (ARAÚJO, 2008 p.167-169,170). No que seria o Largo da Igreja encontra-se hoje uma quadra poliesportiva e ao lado está localizada a Praça Negro Cosme. No mapa, o local da execução de Cosme foi representado com uma força.

Fig 11- Desenho da força referente ao local de execução de Cosme



Fonte: Elaborado pelo autor.

Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores

Dos locais de memória trabalhados pelos alunos, a Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores é a que menos está próxima dos outros locais, porém, um dos pontos principais da existência da Igreja encontra-se na Casa de Cultura, a pedra fundamental de lançamento da Igreja Matriz.

A devoção a Nossa Senhora das Dores tornaria oficial quando Itapecuru ainda se encontrava como Freguesia no antigo Arraial da Feira do Gado, em 1801, por provisão régia (SANTANA, 2018 p.159).

Com a eclosão da Balaiada e o acirramento dos conflitos no interior da Província, o alto Clero e o Presidente da Província solicitaram apoio da Igreja da Vila de Itapecuru Mirim para combater os revoltosos, em troca os investimentos necessários para a construção da Igreja de Nossa Senhora das Dores seriam realizados pelo o governo da Província.

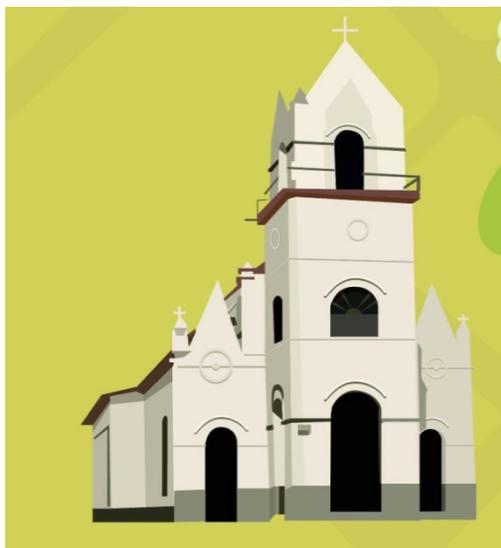
A comunidade devota estava interessada em conseguir provimentos para a construção para a Igreja Matriz em localidade própria e distante da antiga Igreja, sendo assim, após a derrota dos líderes da Balaiada e prisão de Cosme, Luís Alves de Lima e Silva retorna a Vila de Itapecuru em 2 de abril de 1841 para honrar com a doação da quantia para a construção da Igreja Matriz, lançando a pedra fundamental com as iniciais L.A.L. do então presidente da província Luís Alves de Lima.

Fig.12- Igreja Matriz Nossa Senhora das Dores



Fonte: IBGE, Séc. XX.

Fig. 13- Desenho referente a Igreja Matriz



Fonte: Elaborado pelo autor.

Boxes do Guia Histórico

Localizada no Verso do Guia Histórico, os boxes informativos além de complementar a composição e legendas do Mapa trazem informações gerais sobre “Dúvidas Frequentes” em relação aos acontecimentos da Balaiada em Itapecuru Mirim, correlacionando com a presença das figuras históricas de Negro Cosme e Duque de Caxias. Foi construído um box introdutório sobre a Balaiada antes de iniciar a leitura das “Dúvidas Frequentes”. Também foi introduzido um Box com as localizações atuais dos antigos locais retratados no mapa.

Verificando a carência de conhecimento sobre Duque de Caxias, elaboramos o questionamento “O que Duque de Caxias veio fazer em Itapecuru Mirim?”, onde buscamos explicar a trajetória que levou o militar assumir a presidência da Província do Maranhão, tornar a Casa de Cadeia e Câmara como Base Militar para enfretamento dos revoltosos na Balaiada e o financiamento da construção da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores em troca do apoio da população contra os revoltosos. Sobre o Negro Cosme é feito um questionamento quase que recorrente

quando relacionado com a Balaiada, para saber a percepção sobre esse líder: “Negro Cosme como um (ex) escravizado em Itapecuru ” ou como “líder da Balaiada”. O box busca esclarecer a trajetória de Cosme enquanto liberto, que aderiu às lutas antiescravistas e antilusitanas.

Fig.14- Boxes no verso do Guia Histórico

AFINAL, O QUE FOI A BALAIADA?
A Balaiada foi uma revolta popular que aconteceu entre 1838 e 1841 com foco na Província do Maranhão, onde a população pobre de sertanços, artesãos, vaqueiros, indígenas e escravizados lutaram contra a opressão política partido português Cabano.

LOCALIZAÇÃO ATUAL DOS PONTOS:

- 1- Avenida Beira Rio
- 2- Casa de Cultura Professor João Silveira
- 3- Praça Negro Cosme.
- 4- Praça João Lisboa
- 5- Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores.

NEGRO COSME FOI UM ESCRAVIZADO EM ITAPECURU? E DEPOIS LÍDER DA BALAIADA ?

Registros indicam que Cosme Bento das Chagas nasceu livre em Sobral no Ceará, e somente depois passou a viver na vila de Itapecuru.

Antes do início da Balaiada, Cosme foi acusado de homicídio e preso na capital São Luís, então não participou do início da Revolta.

Em uma de suas fugas, Cosme acaba conhecendo quilombolas na Beira do Rio Itapecuru e formaria o Quilombo da Lagoa Amarela, na região onde hoje se localiza Chapadinha-MA.

No Quilombo da Lagoa Amarela, Cosme organizou uma escola de primeiras letras para os quilombolas. Além de invadir fazendas e organizar cartas de liberdade a escravizados.

Cosme escolheu lutar também pela a população pobre e de cor na Balaiada, liderando forças no último período da Guerra. Cosme acabou sendo capturado em batalha e preso na Cadeia Pública da Vila de Itapecuru, sendo condenado à força por liderar a insurreição de escravizados.

AFINAL, O QUE DUQUE DE CAXIAS VEIO FAZER EM ITAPECURU MIRIM ?

Antes de ser nomeado Duque, Luís Alves de Lima e Silva era um importante militar do Império Brasileiro enviado para resolver conflitos nas províncias. Ele foi enviado ao Maranhão para dar fim a Guerra da Balaiada assumindo a Presidência da Província do Maranhão.

Veio até a Vila de Itapecuru para contornar deserções de soldados e conflitos contra revoltosos da Balaiada no interior da Província tornando a Casa de Cadeia e Câmara como Quartel e Base Militar da Província, enviando soldados a Vila da Manga (atual Nina Rodrigues), Vargem Grande e Caxias.

Para conseguir apoio da população da Vila de Itapecuru Mirim contra escravizados e revoltosos da Balaiada, Luís Alves de Lima e Silva prometeu financiar a construção da Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores caso a Balaiada e os escravizados insurretos de Cosme fossem derrotados.

Com o fim da Balaiada, derrotos dos principais líderes e prisão de Cosme, Luís Alves de Lima retorna a Vila de Itapecuru em 1841 para lançar a fundação da construção da Igreja de Nossa Senhora das Dores. A pedra da fundação da Igreja Matriz está em exposição no acervo da Casa de Cultura Professor João Silveira.

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO

GUIA HISTÓRICO

LUGARES DA BALAIADA EM ITAPECURU MIRIM

Produto de TCC/ Proposta Pedagógica em História realizado com a turma avelive de 1º ano "Itapecuru Ontem e Hoje" do Centro de Ensino Professor Newton Neves.

Autor: Renato Cruz Reis
Orientadora: Dra Elizabeth Abrantes

Itapecuru Mirim- 2022

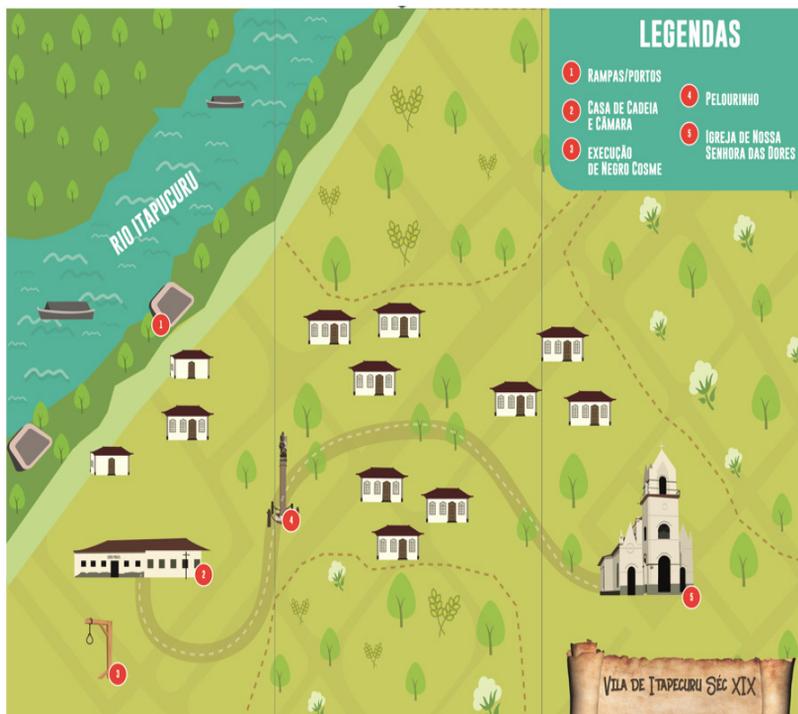
Fonte: Elaborado pelo autor.

Finalização do Guia Histórico

O Guia Histórico pode ser utilizado em visitas guiadas nas escolas, podendo seguir o trajeto sugerido ou visitação individuais nos locais separados. Pode ser sugerido exemplares a disposição do público na Casa de Cultura Professor João Silveira. Caso não seja possível a visitação, o Street View do Google pode ser uma opção de atividade em sala, percorrendo o trajeto dos lugares de memória.

O Guia Histórico pode ser também ser explorado a partir das noções de patrimônio material e imaterial, mobilizando a comunidade escolar para reconhecer a importância do patrimônio material da cidade, podendo o material ser entregue as autoridades competentes na área da Cultura, abordando pautas de tombamento de prédios e a conservação destes.

Fig. 15- Guia Histórico



Fonte: Elaborado pelo autor.

Conclusão

A Proposta Pedagógica aplicada nas turmas de 1º ano do Ensino Médio do Centro de Ensino Professor Newton Neves, dentro da disciplina eletiva “Itapecuru Ontem e Hoje”, procurou trabalhar quais lugares de memória poderiam ser relacionados com Negro Cosme e a Balaiada em Itapecuru Mirim. Vale destacar a demanda dos alunos por maiores representações dos líderes populares da Balaiada em locais públicos, como a exemplo dos monumentos em praças, nomes de ruas e feriados municipais, pois os símbolos de exaltação à Duque de Caxias recebem maior atenção das rotas históricas e evidenciando a narrativa dos vencedores.

O Guia Histórico tornou-se uma importante ferramenta para revisitar os significados dos lugares já institucionalizados como pertencentes à Balaiada (Casa de Cultura e Praça Negro Cosme) e

possibilitando que outros lugares (Praça do Mercado e Igreja Matriz de Nossa Senhora das Dores) sejam trabalhados futuramente como parte da memória sobre a Balaiada. Mesmo desconhecendo a figura de Duque de Caxias, a turma conseguiu discernir entre a construção heroica do militar enquanto “Pacificador”, pois acabou sendo relacionado como o principal algoz do líder Negro Cosme e antagonista das lutas por liberdade dos escravizados.

Enquanto Cosme Bento das Chagas era visto inicialmente pelos alunos como o grande líder da Balaiada, competindo à Balaiada, com sua participação, as pautas da libertação dos escravizados. Trabalhar com os alunos a documentação da Balaiada, iniciada em 13 de dezembro de 1838, por Raimundo Gomes e um grupo de vaqueiros, ajudou a esclarecer a configuração política e social em que nascia a Balaiada, onde a região de Itapecuru, com destaque para a vila, teve um papel central na movimentação de rebeldes e tropas.

A competência de Cosme no contexto da Balaiada passou a ser tratada pelos alunos como necessária, como um novo folego para a Balaiada, e a figura de Cosme desmistificada como violento e traiçoeiro, para o líder que lutou pelos escravizados. A execução de Negro Cosme em Itapecuru é vista pelos alunos como se Cosme tivesse se tornado um mártir das lutas por igualdade racial e social até os dias de hoje, sendo impossível, na visão dos alunos, desassociar Cosme das lutas antiescravistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, Mathias Rohrig. **De caboclos a bem-te-vis: formação do campesinato numa sociedade escravista**. São Paulo: Annablume, 2015.

HALBSWACHS, Maurice. **Mémoire Collective**. Paris: PUF, 1992 (Memórias Coletivas). São Paulo: Centauro, 2006.

LE GOFF, Jacques. Memória. **Memória e História**. Campinas: Unicamp, 1990

NORA, Pierre. **Entre memória e história: a problemática dos lugares**. Paris: Gallimard, 1993

PANDOLFO, Sérgio Martins. **Pelourinho de Alcântara (MA)**. Relíquia da memória histórica nacional. Recanto das Letras, 2010.

RÜSEN, J. Razão histórica. **Teoria da História I: os fundamentos da ciência da história**. Trad. de Estevão de Rezende Martins. Brasília, 2001

SANTANA, Jucey. **Sinopse da História de Itapecuru Mirim**. São Luís: AICLA, 2018.

SANTANA, Jucey org. **Antologia Púcaro Literário II: Itapecuru Mirim, 200 anos**. Coletânea de autores itapecuruenses e convidados. São Luís: AICLA, 2018.

REIS, Renato Cruz. **Sob a Tutela de Cosme: Uma proposta pedagógica de elaboração de Guia Histórico sobre os Lugares de Memória da Balaiada em Itapecuru - Mirim/MA São Luís-**. 2022. Graduação (Curso de História) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2022.

VACINAS E FAKE NEWS NOS PRIMÓRDIOS DA REPÚBLICA NO BRASIL: o impacto das notícias falsas na resistência à imunização no contexto da Revolta da Vacina (1904)

Kennard Emerson Gaspar Serra¹

Elizabeth Sousa Abrantes²

Resumo: O presente trabalho analisa as notícias falsas e a resistência à imunização nos primórdios da República no Brasil no contexto da Revolta da Vacina. Para a consecução desse objetivo, foi realizada uma pesquisa em notícias de jornais, artigos, dissertações de mestrado e teses de doutorado com trabalhos importantes sobre o tema proposto. A Revolta da Vacina é uma pesquisa importante porque dialoga com um passado de movimento contrário a aplicação de vacinas que se estende até os dias atuais. A pesquisa destaca a política de imunização obrigatória no Brasil, a resistência de uma parcela da população em aceitar a vacinação, as ideias do movimento positivista no Brasil que influenciaram o uso de notícias falsas nos jornais para desencorajar a população de que o imunizante antivariólico tinha segurança e eficácia. A pesquisa sobre a questão vacinal também apresentou o investimento em saúde pública feito pelo poder republicano para situar o contexto em que se originou a Revolta da Vacina.

Palavras-chave: Vacina. Notícias falsas. Saúde pública. Revolta da Vacina

Abstract: This work analyzes Fake News and resistance to immunization in the early days of the Republic in Brazil in the context of the Vaccine Revolt. To achieve this objective, research was carried out on newspaper reports, articles, master's dissertations na doctoral theses with importante Works on the proposed topic. The Vaccine Revolt is importante research because it speaks to a past movement against the use of vaccines that continues to the presente day. The research highlights the mandatory

1 Graduated in History Licenciatura (UEMA) E-mail: kenn20101@hotmail.com ID Lattes [2611310706592681](https://lattes.cnpq.br/2611310706592681)

2 Doutora em História Social. Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST/UEMA) E- mail: bethabrantes@yahoo.com.br ID currículo Lattes: [7559467621216584](https://lattes.cnpq.br/7559467621216584).

immunization policy in Brazil, the resistance of a portion of the population to accept vaccination, the ideas of the positivista movement in Brazil that influenced the use of fake news in newspapers to discourage the population that the smallpox vaccine was safe and effectiveness. The research on the vaccine issue also presented the investment in public health made by the republican power to situate the context in which the Vaccine revolt originated.

Keywords: Vaccine. Fake News. Public health.

INTRODUÇÃO

Este trabalho surge diante da necessidade de compreender melhor os motivos que levaram a eclosão da Revolta da Vacina no Brasil, tendo como objetivo analisar os fatores que causaram a revolta, como o autoritarismo higienista, legislação vacinal compulsória, além dos fatores históricos, culturais e a disseminação de notícias falsas nesse contexto. A Revolta ocorrida em novembro de 1904 na cidade do Rio de Janeiro é muita das vezes conhecida como um fato isolado na história do Brasil, mas a recusa vacinal é anterior à revolta e tem raízes históricas e culturais muito fortes no Brasil, ainda nos tempos do Império. O historiador Chalhoub fala em sua obra *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial* sobre a resistência da população à imunização vacinal:

[...] O enviado do governo imperial chegara ao interior sabendo que o “único preservativo que a ciência aconselhava” contra a varíola era a vacina. No entanto, constatou a “falta absoluta de vacinação entre os habitantes”, e estes residiam fortemente ao alvitre. Teixeira procurou utilizar a estratégia do convencimento, mas o “povo[...] se achava então sob o triste preconceito, de que a vacina, em tempo de epidemias, longe de ser um grande benefício, era pelo contrário um passo dado para contrair a moléstia”. O médico conseguiu vacinar 54 pessoas em dois meses de luta contra a doença. Não consta do relatório o número exato de habitantes do povoado de Porto Novo do Cunha, mas somos informados [...] que contava com cerca de 3 mil “almas” (CHALHOUB, 1996, p. 125).

Diante dessas raízes antivacinais, que eram profundas na sociedade brasileira em meados do Oitocentos e início do século XX, é importante trazer ao conhecimento os motivos de uma parcela significativa da população brasileira ser bem resiliente em relação à aplicação da vacina contra a varíola.

O Brasil era um País onde inúmeras doenças afligiam a população, então o médico sanitarista Oswaldo Cruz (1872-1917), sob o comando da pasta da saúde na gestão da então presidência de Rodrigues Alves (1902-1906), conseguiu de maneira eficaz combater a febre amarela e a peste bubônica, iniciando um plano de saúde pública para mitigar os efeitos nocivos da propagação da varíola (COSTA, 1956).

Além dos constantes problemas de doenças na então Capital Federal, que era o Rio de Janeiro, a cidade sofria de vários problemas de infraestrutura e ausência de saneamento básico, o que agravava o quadro epidemiológico da cidade.

Pouco antes, de fato, a campanha de saneamento havia desencadeado o processo de exterminação dos ratos, transmissores da peste bubônica e dos mosquitos, agentes de transmissão da febre amarela, assim como a eliminação das pocilgas, pauis e depósitos de detritos. Ora, o chefe da polícia, nesse relatório que estamos citando, compara os participantes da revolta ao resíduo, à sujeira infecta que tem de ser evacuada e suprimida, ao referir-se a eles como “o pessoal habituado ao crime, o rebotalho ou as fezes sociais”. A expressão não é muito bonita, mas é altamente reveladora da mentalidade que planejou a repressão e do campo simbólico em que a incluiu, visando legitimá-la (SEVCENKO, 2018, p. 53-54).

Observando todos esses problemas relacionados a saúde pública, saneamento básico precário e questões culturais, e em alguns casos religiosos, esse trabalho visa justamente entender o contexto que propiciou essa revolta e o papel das notícias falsas (fake news) na resistência à vacina. A ausência de vacinação contribuiu para o aumento de mortes e de doentes no Brasil naqueles anos iniciais da República em decorrência da varíola, por isso será feita uma reflexão da importância da vacinação como medida profilática.

Os impactos das Notícias Falsas sobre a vacina no cotidiano da população

Refletir sobre como as (des)informações veiculadas pela imprensa influenciavam o comportamento das pessoas, por conta das notícias falsas, é extremamente relevante para entender os mecanismos que fizeram eclodir a Revolta da Vacina no Rio de Janeiro. A sociedade costuma tomar partido de algum lado quando se trata da política, e no caso da vacinação obrigatória contra a varíola não foi diferente. Os jornais tinham grande influência no convencimento das pessoas a não tomarem o imunizante contra a varíola. Não é possível tratar esse convencimento como uma hipnose ou um passe de mágica, existia toda uma opinião pública formada pelos jornais que eram o único instrumento da imprensa que existia naquele período com essa capacidade de difusão. Então, nos resta refletir que era por esse meio que a população se informava sobre os acontecimentos e tomava o seu lado.

Segundo Torres (2018), o movimento positivista³ no Brasil entrou em uma relativa decadência logo após os primeiros anos da Proclamação da República, seus quadros não tinham um espaço grande no meio da sociedade brasileira. O único local em que a filosofia positivista encontrava influência eram os jornais, sendo que nesses periódicos eram onde os comtistas disseminavam sua ideologia, dúvidas e notícias falsas sobre as vacinas.

Observamos que no *Correio da Manhã*, as menções à vacina antivariólica ou à vacinação apareceram 213 vezes no período, sendo 206 somente no segundo semestre. Na *Gazeta de Notícias*, elas ocorreram 113 vezes, sendo 83 apenas no segundo semestre. Ao escolhermos analisar as discussões antes da Revolta, consideramos que as ações de vulgarização científica nos jornais podem ter estimulado o debate sobre o projeto de lei e contribuído, de alguma maneira, para a mobilização popular (SALGADO, 2018, p. 14).

Um fato interessante é que apesar dos periódicos em muitas das ocasiões questionarem a eficácia e segurança das vacinas, ao mesmo tempo, esses mesmos jornais populares noticiavam produtos que ofereciam curas das mais variadas doenças, as vacinas eram desacreditadas e alguns

3 O Positivismo foi uma corrente filosófica desenvolvida por Auguste Comte (1798-1857), que defendia a ideia de que o conhecimento científico era a única forma de conhecimento verdadeiro.

métodos sem comprovação científica eram alardeados como se fossem eficientes para combater não só a varíola como outras enfermidades.

Aconselhamos com profunda convicção que tomem o Alcatrão Guyot, não só contra as bronchites, os catarros as antigas constipações descuidadas, como tambem para preservar concerteza da febre typhoide, da variola, e dum modo geral, de todas as molestias infecciosas. Um medico, nosso amigo, tratava ultimamente por meio do Alcatrão de Guyot, de uma molestia grave, que por deferencia do leitor, não designaremos. Pois bem, em oito dias o doente estava completamente curado. (Jornal Correio da Manhã, 1º de julho de 1902).

Não se pode analisar a Revolta da Vacina, única e exclusivamente, como um fator fruto do produto de notícias falsas que eram disseminadas pelos jornais, existiam outros fatores que contribuíram para a antipatia da população ao projeto vacinal antivariólico, como a truculência da reforma urbana que veio junto com o projeto de lei obrigatório de imunização. Mas que os jornais desempenharam um papel extremamente relevante para que as pessoas se informassem sobre o projeto de lei e as notícias de caráter duvidoso ou não sobre as vacinas, é um fato notório, da mesma forma que os periódicos que iam no sentido oposto, o de estimular à imunização e fazer um esclarecimento sobre a segurança e eficácia da vacina.

A movimentação parlamentar em torno da lei da vacinação obrigatória gerou, nesses jornais, um esforço de popularizar a ciência e estabelecer um amplo debate sobre a vacinação. Entre editoriais, notas jornalistas sobre os debates na Câmara e no Senado, cartas de leitores e artigos de colaboradores, destacam-se as colunas de dois grupos de intelectuais. No *Correio da Manhã*, o médico, deputado republicano e opositor de Campos Sales e de seu sucessor Rodrigues Alves, Bricio Filho. Na *Gazeta de Notícias*, os médicos da Associação dos Empregados no Commercio do Rio de Janeiro, republicanos e apoiadores da microbiologia e, assim, da ciência autorizada pelo Estado. Em ambos os casos, verificamos um esforço de divulgar a ciência por parte desses agentes, isto é, fica clara a intenção desses grupos de se fazer chegar ao público não especializado esclarecimentos sobre a vacinação e a vacina, isto, é, informações sobre a segurança do método, a origem da linfa e a validade da imunização. (SALGADO, 2018, p.14).

As revistas médicas e periódicos populares eram uma forma de se obter a informação necessária e fazer o processamento dos acontecimentos políticos do País para que a população tomasse partido. Segundo Salgado (2018), o periódico *Correio da Manhã*, que se colocou contra o projeto de lei que tornava a vacinação obrigatória, produziu mais de duas centenas de menções a varíola e vacinação em 1904, ano da revolta da Vacina.

A atitude repulsiva da população contra o imunizante jenneriano⁴ não era exatamente uma novidade. Ainda no século XIX, a população do Império costumava repudiar tenazmente o imunizante, uma resistência que tinha uma raiz profunda na sociedade, não era algo repentino, e o povo demonstrou diversas vezes sua oposição a esse método de profilaxia.

Em seu relatório concernente ao ano de 1848, Jacynto Reys já se alongara nas causas da rejeição à vacina. Ele se referiu com detalhes a um documento que lhe fora enviado por um comissário vacinador de Sergipe. O tal comissário fizera uma excursão pelo interior para “conhecer melhor o estado de vacinação” e ao seu relato de viagem “piatou” vivamente “o horror que a vacina incute na população; horror igual ao que produz a bexiga, e que é até fomentado pelas próprias autoridades”. Tal “horror”, comentara um comissário vacinador, fazia com que até os “mais ardidos” levantassem “mão armada” contra os vacinadores [...] (CHALHOUB, 1996, p.130).

Um grande dilema é saber como realmente as pessoas se informavam durante esse período que corresponde a Revolta da Vacina, devido ao baixo grau de alfabetização. A instrução formal no Brasil daqueles tempos era extremamente precária, poucos sabiam ler e escrever, então se torna difícil fazer a demarcação de como essas informações, a partir da disseminação de notícias falsas, eram lidas, ou como chegavam para uma população majoritariamente analfabeta durante o Império e República. A ausência de instrução formal era muito grande no início do século XX no Brasil, como afirmava Peixoto (1944):

É natural: não temos e não podemos ter, ineducados, uma democracia — que pressupõe governo instruído e livre, monárquico ou republicano, — sem educação

4 Após os estudos de Jenner, a vacina era produzida no organismo humano por inoculações sucessivas, processo denominado de vacinação “braço a braço”, e a vacina como jenneriana ou humanizada (FERNANDES, 1999).

preliminar do povo para exercer o direito de escolha dos seus representantes, para cumprir os deveres de disciplina e tolerância. Pela estatística “oficial”, os analfabetos do Brasil são, em 1872-84%; em 1890, 85%; em 1900, 74%; em 1920, 75%. A minoria, se sabe ler e escrever, não tem, toda, a educação cívica indispensável. O que existe aqui, sob o nome de democracia, é apenas uma oligarquia político-militar, construída por políticos profissionais e militares que desdenham sua profissão, para a qual os nomes “monarquia” ou “república” são vestidos exteriores, desajeitados e sem medida. (PEIXOTO, 1944, p. 229)

Os jornais do Rio de Janeiro veicularam bastante matérias em que a vacina e a lei que previa à vacinação obrigatória eram atacadas simultaneamente. Notícias falsas e verdadeiras sobre o imunizante de Jenner disputavam o interesse dos leitores, mas apesar de haver periódicos anti e pró vacina, a oposição à vacina contra a varíola aparentava fazer mais sucesso, porque a Revolta acaba ocorrendo e suspendendo a lei obrigatória que postulava a vacinação. Podemos perceber que as notícias de estímulo as vacinas também existiam, como nesta matéria a seguir:

(...) Entretanto, com relação a vaccina jenneriana, inaugurada em 1796, a verdade robusta e clara como a luz do sol, ressalta de factos contra os quaes não existe argumento, por mais capcioso capaz de vencel-a. Que melhor attestado valleria ao baluarte de sua segurança promunitoria, senão a lembrança de que nos paizes onde a vaccinação e revaccinação jennerianas são feitas periodicamente com proficiencia e escrupulo, a variola tem quasi desaparecido por completo.[...]. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 24 de agosto de 1904).

As notícias de caráter duvidoso chamavam bastante a atenção das pessoas, os periódicos foram muito incisivos em relação a essa temática de ataque com conotação negativa sobre a vacina. Os periódicos negavam inclusive o número de vítimas fatais da varíola e outras enfermidades potencialmente letais.

Mestre Oswaldo deve estar contentíssimo vendo consagrado a sua theoria sobre o Stegonya fasciata, pelo voto competente do Congresso Sanitario. Muito bem, mas... (Os senhores já repararam que este -mas – faz quasi sempre com efeito de uma ducha gelada?). Mas

o Diabo é que a estatística de mortalidade vai acusando um crescimento inquietador, e a febre amarella está matando em pleno mez de junho. A variola e a tuberculose reinam soberanas em todos os cantos da cidade, sem contar um sem número de outras cousas inventadas para nos levarem desta para melhor. E o fundo negro do quadro em que resplandece a cabeça artística do Sr. Oswaldo Cruz, depois da sentença do Tribunal Sanitario. Quem quiser que bata palma a esse Rembandt da Hygiene... (Jornal O Malho, 18 de junho de 1904).

Além das notícias duvidosas sobre o imunizante, as autoridades sanitárias tinham que se debater não apenas com a divulgação desse tipo de notícia, elas muitas das vezes tinham que se deparar com as questões da liberdade de cada cidadão. Os periódicos contrários a lei que previa a vacinação obrigatória via como uma forma de tirania. A população da capital federal se informava de duas formas: as notícias falsas sobre o imunizante e as notícias que pregavam a liberdade de escolha.

Voltando a questão da obrigatoriedade, resta-nos acrescentar que mesmo na hypothese de serem os efeitos beneficos da vaccina, unanimemente accitos, nem assim ela poderia se tornar obrigatória, sem calçar os pés a consciencia humana e as liberdades cívicas. Quanto ao signatario dessas linhas escriptas em seu nome pessoal, como simples cidadão, ele declara desde já que si semelhante violencia for decretada preferira sofrer todas as penas da nova lei a subemetter-se ou submeter as pessoas da sua família a tão degradante tyrrannia. Terminares transcrevendo o seguinte trecho do illustre scientista inglez Alfredo Russel Wallace: “Os sucessivos actos legislativos sobre vaccinação foram votados graças as alegações completamente falsas de que todos falharam. Elles figuram como exemplos singulares na legislação moderna de uma intervenção brutal contra a liberdade pessoal e a santidade do lar; ao passo de que como tentativas para enganar a natureza ultrajada e evitar uma molestia zymotica sem destruir as insalubres condições que produzem ou propagam, a pratica da vaccinação é inteiramente oposta a tudo quanto a sciencia sanitaria ensina e constitui um desses terriveis desatinos que pelas suas funestas consequencias de grande extensão são peiores do que o maior dos crimes”. (Jornal Correio da Manhã, 11 de agosto de 1903).

O movimento antivacina explorava a questão da arbitrariedade da lei, questionava além da qualidade do imunizante, a legalidade do Estado em violar o domicílio dos cidadãos para a aplicação do profilático jenneriano. Vários argumentos eram levantados pelos periódicos antivacinas, criando argumentos que iam muito além de uma narrativa única, havia um calhamaço de preposições que eles semeavam a dúvida, e afirmavam que a lei colocava em suspensão a própria noção de liberdade individual, onde o poder público invadia a propriedade privada e os corpos dos cidadãos.

Diante desse choque de posições, os higienistas brasileiros continuavam a se posicionar de forma autoritária, o diálogo direto com a oposição no sentido de esclarecimento era muito distante. As medidas que visavam combater as doenças e aplicação das vacinas era alheia ao diálogo, eram extremamente autoritárias.

[...]O sucesso das campanhas dependeu de regulamentações jurídicas que ampliaram o poder das autoridades sanitárias, sobretudo em relação à notificação obrigatória dos casos de doenças infecciosas. Para punir os “sonegadores de doentes” e outros infratores, criou-se uma instância específica do judiciário, o Juízo dos Feitos da Saúde Pública. Em maio de 1903, o projeto de lei que a reorganizava começou a tramitar no Congresso, onde foi duramente combatido pela oposição, tendo sido aprovado, com mutilações, somente em janeiro de 1904. Antes mesmo da nomeação de Oswaldo Cruz, o prefeito Pereira Passos havia intensificado a polícia sanitária nas habitações. Comissários de higiene e acadêmicos de medicina, divididos em turmas que eram acompanhadas por carroças da Limpeza Pública, vistoriavam domicílios do Centro e da zona portuária, recorrendo com frequência à polícia para expurgar reservatórios de água, bueiros, ralos e valas, desocupar sótãos e porões, confiscar galinhas e porcos, prescrever reformas imediatas ou interditar prédios considerados ruinosos e insalubres. Esse serviço foi incorporado à Diretoria Geral de Saúde Pública e se converteu no Serviço de Profilaxia Específica da Febre Amarela. Oswaldo Cruz estruturou a campanha em bases militares, utilizando os instrumentos legais de coação e, em menor medida, meios de persuasão, os “Conselhos ao Povo”, por exemplo, publicados na imprensa pró-governamental, inteiramente mobilizada para a guerra contra os porta-vozes da oposição. A cidade foi repartida em dez distritos

sanitários, com delegacias de saúde, cujo pessoal tinha a incumbência de receber as notificações de doentes, aplicar soros e vacinas, multar e intimar proprietários de imóveis, detectar focos epidêmicos. A seção encarregada dos mapas e das estatísticas epidemiológicas fornecia coordenadas às brigadas de mata-mosquitos, que percorriam as ruas neutralizando depósitos de água com larvas de mosquito. Outra seção expurgava com enxofre e piretro as casas, depois de cobri-las com imensos panos de algodão, para matar os *Stegomyia* adultos, na forma alada. Os doentes mais abastados eram isolados (dos mosquitos) em suas próprias residências; os mais pobres iam para os hospitais de isolamento no Caju ou em Jurujuba, Niterói. (DELGADO; FERREIRA, 2018, p. 203).

Os jornais protestavam contra essa forma de legislação que desrespeitava as normas básicas de civilidade, onde os pobres, doentes e cidadãos, de uma forma geral, além de não ter uma atenção humanizada para as questões relacionadas ao atendimento em saúde pública, sofriam esse tipo de desrespeito. A população da Capital Federal sentia esse tipo de coerção e os periódicos protestavam veementemente contra o que eles chamavam de despotismo sanitário.

Segundo Mir (2004), o Estado brasileiro utiliza-se da violência e o extremismo étnico para atacar os pobres e todo e qualquer que ele julgar que é o seu inimigo, com o objetivo de submeter a sociedade e manter a sua hegemonia.

O espectro dessa discussão sobre a violência étnica do Estado brasileiro é muito vasto. Em permanente reciclagem do seu extremismo étnico agora criou o cidadão-bandido, que é pobre, favelado ou qualquer um. Os planos desse Estado de intensificar a guerra fria social e o conflito distributivista podem parecer irracionais, mas garantem a sua sobrevivência e a sua hegemonia. À primeira vista, paradoxal. O paradoxo se resolve-se quando os valores da hegemonia e da sobrevivência são adequadamente categorizados. Há maneiras legítimas de reagir às diversas ameaças à convivência social. Se os brasileiros se sentem desprotegidos, pela representação democrática e formal e informal autorizarão o Estado a tomar as medidas adequadas para responder à ameaça. Ele detém autoridade e legitimidade para agir segundo as suas próprias determinações e de atuar segundo elas. Resta aos brasileiros suportar esse uso da lei e da força e aceitar que ele se autoneie juiz e carrasco [...] (MIR, 2004, p.169).

A violência é algo comum na anatomia do Estado brasileiro, e nesse ponto o Estado republicano não foi diferente. O questionamento a legitimidade da oposição popular ao projeto de vacinação é geralmente mostrado como algo irracional, não são considerados os fatores do autoritarismo histórico das autoridades, a democracia total ainda não era uma realidade, o movimento sedicioso antivacinal foi tido como algo marginal, sem uma posição pautada na racionalidade.

Note-se que, apesar da importância do projeto de vacinação obrigatória –que teve consequências políticas graves, culminando no episódio conhecido como Revolta da Vacina –, a maior parte dos textos não se detém na polêmica suscitada por aquele projeto, quando a postura assumida por Oswaldo Cruz foi amplamente contestada, quer seja cientificamente, quer seja por diferentes setores sociais. A menção ao fato é utilizada para configurar o contraste existente entre as propostas inovadoras do cientista e o contexto social avesso a elas. A rebelião popular contra o projeto da vacina obrigatória, capitaneada pelos positivistas, é apresentada como uma atitude obscurantista e irracional, reveladora da incompreensão e da ignorância vigente, responsáveis pela violência que dominou a cidade do Rio de Janeiro. (BRITTO, 1995, p. 91-92).

Os jornais continuavam a se posicionar contra a vacina não só no plano da política interna, buscavam informar a população de que os vacinados contra a varíola em vários países europeus eram mais suscetíveis a morrer do que os não vacinados. Essas notícias de cunho duvidoso contra um método cientificamente comprovado de redução de mortes eram contestadas através desse tipo de arremedo de exemplos efetivamente não comprovados no exterior, de que o método de vacinação era ineficaz. Tomemos um exemplo dessas notícias que colocavam em xeque a eficácia da vacina:

[...]Porque é que na Alemanha é que a varíola mata mais as crianças, que são vacinadas duas vezes, do que os adultos, que não estão mais sob influencia da vacinação? Porque é que na Servia é igual a da Alemanha, a mortalidade por varíola é 1.300 vezes maior? Porque é que no Japão, em que a vacinação é o dobro da Alemanha, a mortalidade por varíola é 53 vezes maior? Por que é que a vacinação obrigatória foi abolida na

Suissa e na Inglaterra? E porque é que a variola não faz estragos em Leicester, onde quasi não se vacinna? Falando do cerco de Paris, dizizeiz que as tropas francezas eram dizimadas por milhares e as alemmães ficaram completamente imunes. Onde lestes que as tropas alemmães ficaram completamente imunes? Porque foi que a vaccina não protegeu as tropas francezas, que eram igualmente vaccinadas e revvacinadas e foram revaccinaads na ocasião?[...] (Jornal Correio da Manhã, 15 de julho de 1904).

A engenhosidade da matéria do jornal citado mostra que eles escreviam diatribes sem qualquer fundamentação, incluindo estatísticas sem a fontes que poderiam corroborar as alegações na falha de proteção da vacina contra a varíola. Alegações de ferir a liberdade das pessoas e notícias extremamente duvidosas tinham o nítido objetivo de combater a qualquer custo a imunização da população, com alegações não fundamentadas sobre o imunizante de Jenner. O objetivo das notícias falsas é ludibriar e disseminar em massa as informações enganosas.

O objetivo das notícias falsas é realizar um apelo para as questões pessoais e fazer com que ela seja replicada para o maior número de pessoas. Interessante que as notícias falsas geralmente utilizam os mesmos recursos, ou seja, a emoção e as crengas pessoais das suas vítimas para fazê-las acreditar no conteúdo fictício divulgado e também para que se tornem agentes multiplicadores dessas notícias (AGNOLETTO; BEZERRA, 2019, p. 101).

Os periódicos marcavam reuniões com o objetivo de discutir a lei que tornava a vacinação obrigatória, além de publicar o nome dos parlamentares que eram favoráveis ao projeto capitaneado pelo sanitarista Oswaldo Cruz, onde convocavam protestos.

[...]Pedem-nos a publicação do seguinte: “Os abaixo assignados em nome de seus collegas e companheiros que consideram o projeto de vaccinação obrigatoria, que ora se discute no Congresso Nacional, como attentatorio a liberdade individual e contrario aos generosos princípios republicanos, convidam á classe academica e a mocidade em geral para uma reunião, hoje, ás 7 horas da noite, no salão do Centro das Classes Operarias, afim de deliberar, de commum accordo com

o proletariado, sobre o melhor meio de fazer sentir aos poderes constituídos o profundo desgosto com que semelhante medida é por elles recebida[...] (Jornal Correio da Manhã, 2 de agosto de 1904).

Essa notícia chamava vários substratos da sociedade, onde a reunião seria realizada em um centro operário com os jovens sobre as ações que deveriam ser tomadas com a intenção de pressionar o governo federal. Os positivistas tinham alguns jornais e uma representação operária que era contrária a vacinação obrigatória, uma aliança importante para eles, o que demonstrava que essa era uma causa comum, não era de um grupo isolado e específico da sociedade.

O método higienista da República Velha operava dessa maneira, com bastante coerção, restando pouco espaço para uma política realmente democrática e com diálogo direto com a população. Os sanitaristas queriam impor suas políticas higienistas apelando para um discurso de modernização, ainda que autoritário.

No processo de mobilização da opinião pública a favor das práticas sanitárias oficiais, encontramos a força de sedução exercida pelas imagens da cidade do Rio de Janeiro-cartão-postal, da cidade maravilhosa e da sala de visitas do Brasil. Durante nosso trabalho, não encontramos nenhum discurso fora deste quadro-referência que é o estandarte da remodelação urbana e das campanhas sanitárias, levadas no início do século XX. Mesmo as inúmeras denúncias e ironias dirigidas ao Código Sanitário, apelidado de ‘Código de Torturas’, à violência do ‘Despotismo Sanitário’ ou, ainda, às atividades coordenadas por ‘Guilherme Tela de Arame’, movem-se no interior dessa construção. (LOPES, 2001, p. 57)

Os jornais que eram contrários a vacinação compulsória veicularam diariamente matérias contra a lei de imunização obrigatória, conclamando o povo para reuniões onde se debateriam as formas de resistência contra esse projeto de lei que eles consideravam arbitrário e que feria as liberdades individuais. A mídia impressa serviu como forma de oposição ao projeto que eles consideravam tirânico, tendo os jornais da época um poder e um papel de extrema importância.

A mídia, desde sua ascensão é popularmente conhecida como “quarto poder” – em referência aos três outros,

estatais, o que, por si só, expressa a influência que possui – que, contudo, atua de forma “extra institucional”. Afinal, é reconhecida pelo pensamento político, pelo Estado de Direito e pelo “senso-comum” como uma instituição cuja existência é pressuposto à democracia, a ponto de a adjetivação “democrática” apenas ser conferida a sociedades em que a chamada “livre manifestação da opinião”, notadamente por intermédio da mídia, possa se manifestar. Nesse sentido, à luz dos autores liberais anteriormente inventariados, pode-se perceber que à liberdade da mídia – tomada como pressuposto – deve-se contrapor sua responsabilização, o que implica órgãos do Estado e da sociedade aptos a tanto. Ressalte-se que está assertiva é legatária da tradição liberal e republicana, que se preocupou, como vimos, com “a fiscalização dos fiscais” e com “o controle dos controladores”, questões normalmente distantes tanto do pensamento político como do “senso-comum” [...] (FONSECA, 2011, p..54-55)

Alexis de Toqueville no livro *A Democracia na América* classifica que a imprensa tem um grande poder sobre a opinião pública, exercendo influência sobre todas as pessoas, incluindo para o impedimento de certos males.

A liberdade de imprensa não faz seu poder sentir-se apenas sobre as opiniões políticas, mas também sobre todas as opiniões dos homens. Ela não modifica apenas as leis, mas os costumes. Numa outra parte desta obra, procurarei determinar o grau de influência que a liberdade de imprensa exerceu sobre a sociedade civil nos Estados Unidos; procurarei discernir a direção que ela deu às ideias, os hábitos que ela fez o espírito e o sentimento dos americanos adotar. Neste momento, quero examinar tão-somente os efeitos produzidos pela liberdade de imprensa no mundo político. Confesso que não tenho pela liberdade de imprensa esse amor completo e instantâneo que se concede às coisas soberanamente boas de sua natureza. Aprecio-a em consideração muito mais pelos males que ela impede do que pelos bens que ela faz. (TOQUEVILLE, 2005, p.265)

As notícias que explicavam as benesses da vacina tinham um padrão de informar adequadamente o leitor, fossem revistas médicas especializadas ou nos impressos populares, mas no extremo oposto,

a imprensa de cunho positivista tinha como objetivo desinformar a população e insuflar a mesma contra o governo federal e as políticas de saúde pública do médico Oswaldo Cruz. O método higienista brasileiro era visto como agressivo, o que levantava a desconfiança da população, pois a saúde pública se confundia com caso de polícia:

Nas primeiras décadas do século passado, o XX, a noção de higiene social foi muito utilizada pelos defensores de reformas nas instituições de segurança pública para se referirem à repressão da criminalidade e à necessidade de uma ação exemplar por parte das polícias no Brasil (MIR, 2004, p. 478).

No caso da Revolta da Vacina é importante destacar que a população agiu para impedir que a lei de vacinação obrigatória fosse efetivada. A forma autoritária com que essa política vacinal foi conduzida acabou fazendo com que amplos setores da sociedade se insurgissem contra o imunizante de Jenner. A revolta eclodiu causando estragos, onde o transporte público e vários órgãos de segurança pública foram atacados.

[...] Os bondes começaram a ser atacados, derrubados e queimados. Foram quebrados combustores de gás e cortados os fios da iluminação elétrica da avenida Central. Surgiram as barricadas, primeiro na avenida Passos, depois nas ruas adjacentes. Oradores subiam aos montes de pedras das construções e incitavam ao ato que. Na rua São Jorge, as prostitutas saíram à rua para aderir à luta contra a polícia, ficando uma delas ferida no rosto. Começaram os ataques às delegacias de polícia e ao próprio quartel de cavalaria, na Frei Caneca. Verificaram-se também assaltos ao gasômetro e às companhias de bondes [...]. (CARVALHO, 1987, p. 104).

A ausência de um diálogo com a população civil sobre a vacinação obrigatória, os abusos cometidos contra os mais pobres, a demolição inadvertida dos cortiços na cidade do Rio de Janeiro, o desrespeito da brigada de mata mosquitos acompanhadas das forças legalistas forçou a população do Rio de Janeiro a reagir contra esses desmandos. A forma coercitiva e intempestiva do governo em impor a todo custo a vacinação obrigatória desembocou na revolta, que suspendeu a aplicação compulsória da vacina, seguida de mais repressão como forma de punição por parte do poder do Estado.

No mesmo dia 16 o governo assume uma iniciativa sensata: revoga a obrigatoriedade da vacina antivariólica. Dada a repressão sistemática e extinta a causa deflagradora, o movimento refluí, então, até a completa extinção, tão naturalmente quanto irrompera. O levante militar, por sua vez, teve repercussão na Bahia, onde uma guarnição sublevou-se, sendo, porém, prontamente neutralizada, e no Recife, onde a agitação da imprensa favorável à revolta provocou algumas passeatas inócua pela cidade. O governo tinha então as mãos livres para desencadear o seu furor repressivo. Os militares acusados da insurreição foram detidos e aprisionados; a Escola da Praia Vermelha foi fechada e seus alunos exilados para regiões de fronteira e em seguida desligados do Exército; os líderes civis foram encarcerados e processados por tribunais militares; os populares, perseguidos e presos aos magotes. (SEVCENKO, 2018, p. 25).

O saldo da política sanitária de Rodrigues Alves deixou um rastro de mortes, prisões e danos materiais muito extensos na cidade do Rio de Janeiro. A mobilização de vários setores da sociedade que viviam na capital federal mostrou a falha gritante de como a presidência da república agiu para vacinar a população e prevenir as mortes pela enfermidade que assolava a capital, que seria a varíola. O diálogo entre os governantes e a sociedade era algo diminuto no Brasil no ano de 1904, só alguns poucos setores da elite é que podiam abrir um canal de comunicação direto com os políticos, fossem membros do legislativo ou do poder executivo, dificultando ainda mais os problemas que existiam na sociedade como ausência de moradia digna, saneamento básico e atendimento de saúde pública humanizado para melhor dirimir os grandes males que afligiam a sociedade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa elencou problemas endêmicos no Brasil durante a presidência de Rodrigues Alves, período em que ocorreu a Revolta da Vacina no Rio de Janeiro. O programa de imunização contra a varíola no Brasil era de longa data, já tinha uma cultura histórica da aplicação do imunizante quando a referida revolta eclodiu, mas igualmente antigo eram as formas de resistência a aplicação da vacina de Jenner em território brasileiro. Desde o período da Monarquia a dificuldade de convencer a população a se vacinar era grande, fosse por absoluta falta de informação

ou da impossibilidade de se levar o profilático para os lugares mais distantes dos grandes centros urbanos.

O trabalho permite compreender um pouco sobre a forma com que as autoridades republicanas atuavam para aplicar as medidas de saneamento básico e vacinação compulsória. A pesquisa apontou elementos importantes para entender o choque que ocorreu entre o Estado e a sociedade devido à política vacinal, como ausência de representação política, direito ao voto restrito e baixa participação popular na tomada de decisões políticas. O desrespeito para com a população de baixa renda, onde o governo federal derrubou cortiços das áreas centrais da cidade do Rio de Janeiro, invadiu casas das pessoas humildes e aplicou multas que desagradavam à população. Também mencionou situações macropolíticas, como a corrupção política que impedia o investimento necessário na área pesquisada que foi a saúde pública, pois o Estado brasileiro carrega essa característica patrimonialista, onde não existe a distinção entre o público e privado nas questões políticas.

A produção de notícias falsas nos jornais foi objeto de reflexão desta pesquisa, que mostrou como as matérias dos jornais descreviam os ditos efeitos nocivos da vacina, como doenças e mortes nas pessoas que tomavam o imunizante de Jenner, fruto de uma oposição política dos positivistas que recebeu apoio de uma parte da imprensa da época. Esse trabalho mostrou também outros jornais que incentivavam o uso da vacina contra a varíola e os embates entre o poder executivo, sociedade civil e a corte superior de justiça na luta pela aplicação e a resistência do imunizante antivariólico.

As notícias falsas disseminadas nos periódicos podiam realmente mudar o comportamento das pessoas, insuflando a população contra o projeto de lei de vacinação obrigatória. Essa reflexão sobre o perigo e o poder das notícias falsas nos jornais foi importante para destacar como a imprensa, aliada a políticos populistas, podia desestabilizar as instituições e atentar contra a ordem constituída, como foi no caso da Revolta da Vacina. Os positivistas distorceram o pensamento de Auguste Comte ao subverter a aceitação dele em relação ao imunizante de Jenner, criando uma interpretação própria de posicionamento antivacina do positivismo brasileiro, onde a filosofia comtista seria alterada nos jornais oponentes do imunizante jennერიano, disseminando notícias falsas sobre a vacina.

Na atualidade, em tempos de pandemia do coronavírus, o Brasil e grande parte do mundo observa a ameaça do crescente poder das notícias falsas que são disseminadas através das redes sociais e aplicativos

de mensagens para desinformar a sociedade e comprometer os esforços de vacinação contra a Covid19. Líderes populistas com um discurso exótico de que as vacinas são prejudiciais à saúde humana se proliferaram em vários países, levando a uma queda na cobertura vacinal, podendo fazer ressurgir doenças consideradas extintas, ou seja, uma ameaça sem precedentes à saúde humana.

Campanhas educativas de saúde nas redes sociais devem ser implementadas no Brasil para combater a desinformação que se prolifera de forma indiscriminada na internet, o que fez reduzir a procura da população brasileira por vacinas nos últimos anos, diminuindo a cobertura vacinal e aumentando o perigo da volta de doenças que estavam sob controle. As mentiras sobre as vacinas precisam ser combatidas também nas escolas de educação básica, desmentindo as fake news da internet, e explicando que as vacinas foram e continuam sendo importantes para o aumento da expectativa de vida das pessoas e melhorias na qualidade de vida, porque elas evitam doenças e suas sequelas graves em todos os vacinados. Combater as notícias falsas sobre as vacinas será importante para o aperfeiçoamento da democracia brasileira e estabilidade das instituições políticas e sociais.

REFERÊNCIAS

AGNOLETO, Celso Giovani; BEZERRA, Clayton da Silva. **Combate às Fake**: doutrina e prática (a visão do Delegado de Polícia). São Paulo. 1 ed. São Paulo: Editora Posteridade, 2019.

AGUIAR, Eduardo. **A Revolta da Vacina e o negacionismo dos positivistas**: como a política e os jornais boicotaram Oswaldo Cruz. 1 ed. Curitiba: Zelig, 2021.

BERTOLLI FILHO, Claudio. **A História da Saúde Pública no Brasil**. Ática, 4º ed. São Paulo, 2000.

BRITTO, Nara. **Oswaldo Cruz**: a construção de um mito na ciência brasileira [online]. 1 ed. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1995.

CARVALHO, José Murilo de. **Os Bestializados**: a Rio de Janeiro e a República que não foi. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHALLOUB, Sidney. **Cidade Febril**: cortiços e epidemias na Corte Imperial. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

COSTA, Cruz. **O Positivismo na República**: Notas Sobre a História do Positivismo no Brasil. 5º. Ed. São Paulo: Editora Nacional. 1956.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves.; FERREIRA, Jorge. **O Brasil Republicano**: o tempo do liberalismo oligárquico: Da Proclamação da República à Revolução de 1930. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FONSECA, Francisco. Mídia, poder e democracia: teoria e práxis dos meios de comunicação. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº 6. Brasília, PP 41-69. julho - dezembro de 2011.

FERNANDES, Tania. Vacina antivariólica: seu primeiro século no Brasil (da vacina jenneriana à animal). **Análise Hist. Cien. Saúde-** Manguinhos 6 (1), jun 1999 <https://doi.org/10.1590/S0104-59701999000200002>

FRAGA, Clementino. **Vida e Obra de Oswaldo Cruz**. 2nd ed. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

SERRA, Kennard Emerson Gaspar. **A Revolta da Vacina**: notícias

falsas e resistência à imunização nos primórdios da República no Brasil. 2022. Graduação (Curso de História) - Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2022.

LOPES, Maria Bahia. **O Rio em Movimento: quadros médicos e(m) história 1890-1920.** Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2001.

MIR, Luís. **Guerra Civil: Estado e Trauma.** São Paulo, 1º ed. Geração Editorial, 2004.

PEIXOTO, Afrânio. **História do Brasil.** 2 ed. [S.L.]. Editora Nacional, 1944.

SALGADO, Aline Silva. **A Revolta da Vacina: a vulgarização científica na grande imprensa no ano de 1904.** 128 f. 2018. Dissertação (Mestrado em Divulgação Científica) - Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2018.

SCHWARTZ, Lilia Moritz; Starling, Heloísa M.. **A Bailarina da Morte: A gripe espanhola no Brasil.** 1 ed. São Paulo; Companhia das Letras, 2020.

SEVCENCKO, Nicolau. **A Revolta da Vacina: Mentis Insanas em Corpos Rebeldes.** [s. l.]: 1º ed. Unesp, 2018.

TOQUEVILLE, Alexis. **A Democracia na América: De certas leis e certos costumes políticos que foram naturalmente sugeridos aos americanos por seu estado social democrático.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **O Positivismo no Brasil.** Brasília, Edições Câmara. Ed. 2, Brasília, 2018.