

# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 (Versão Online) – ISSN 0103-9253 (Versão Impressa)

Volume 23  
Número 01  
Janeiro/junho  
2017

**Brasil. Brazil. Campina Grande (PB). Catholicism. Catolicismo. Cordel. Cultural memory. Educação. Education. Environmental history. Garbage. História ambiental. Identidade. Identity. Laicist myth. Leitura. Literatura popular. Lixo. Memória cultural. Memória. Memory. Mito laicista. Políticas públicas. Popular literature. Public policies. Reading. Religião. Religion. Republic. República.**





# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

Volume 23, Número 01, janeiro/junho, 2017.

**CENTRO DE HUMANIDADES**

**ARIÚS – Revista de Ciências Humanas e Artes  
Centro de Humanidades – UFCG  
Rua Aprígio Veloso, 882 – Bairro Universitário  
58.429-900 – Campina Grande – PB.**



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes



A Ariús é uma publicação semestral do Centro de Humanidades da UFCG. Publica trabalhos inéditos nas áreas de Ciências Humanas, Ciências Sociais Aplicadas e Artes.

## EDITOR

André Augusto Diniz Lira (UFCG).

## EDITOR ADJUNTO

Antonio Gomes da Silva (UFCG).

## CONSELHO EDITORIAL

Alúcio de Medeiros Dantas • André Augusto Diniz Lira • Andréia Ferreira da Silva • Antonio Gomes da Silva • Darcon Sousa • João Marcos Leitão Santos • José Irivaldo Alves Oliveira Silva • Maria das Graças Amaro Silva • Renato Kilpp • Sérgio Murilo Santos de Araújo • Sinara de Oliveira Branco • Suênio Stevenson Tomaz da Silva.

## COMISSÃO CIENTÍFICA

Afrânio-Raul Garcia Júnior (EHES- CRDC) • Antonio de Pádua Carvalho Lopes (UFPI) • Antônio Paulo Rezende (UFPE) • Antônio Torres Montenegro (UFPE) • Bernardete Wrublevski Aued (UFSC) • Denise Lino de Araújo (UFCG) • Durval Muniz de Albuquerque Júnior (UFRN) • Eliane Moura da Silva (UNICAMP) • Eli-Eri Luiz de Moura (UFPB) • Gesinaldo Ataíde Cândido (UFCG) • José Roberto Pereira Novaes (UFRJ) • Lemuel Dourado Guerra (UFCG) • Lia Matos Brito de Albuquerque (UECE) • Luiz Francisco Dias (UFMG) • Maria da Conceição Ferrer Botelho Sgadari Passeggi (UFRN) • Maria de Nazareth Baudel Wanderley (UNICAMP/UFPE) • Maria Stella Martins Bresciani (UNICAMP) • Reinaldo Antonio Carcanholo (UFES) • Suerde Miranda de Oliveira Brito (UEPB).

## Revisão

Língua Inglesa: Vivian Monteiro • Suênio Stevenson Tomaz da Silva.

## Consultoria de Normalização Técnica

Severina Sueli da Silva Oliveira CRB-15/225.

## REITOR

Vicemário Simões

## VICE-REITOR

Camilo Allyson Simões de Farias

## CENTRO DE HUMANIDADES

### Diretor

Luciênio de Macêdo Teixeira

### Vice-diretor

Fernanda de Lourdes Almeida Leal

### Disponível em:

[www.ch.ufcg.edu.br/arius](http://www.ch.ufcg.edu.br/arius)

e-mail: [arius@ch.ufcg.edu.br](mailto:arius@ch.ufcg.edu.br)

e-mail: [editor\\_arius@ch.ufcg.edu.br](mailto:editor_arius@ch.ufcg.edu.br)

## ARIÚS

### Revista de Ciências Humanas e Artes

Centro de Humanidades – UFCG

Rua Aprígio Veloso, 882

Bairro Universitário

58.429-900 – Campina Grande – PB

### Editoração Eletrônica

Antonio Gomes da Silva

---

A718 ARIÚS: revista de ciências humanas e artes. – v. 1, n. 1, (out./dez. 1979) – v. 23, n. 1, (jan./jun. 2017). – Campina Grande: EDUFCG, 2017.

111 p.: il.

Anual: 1979. Suspensa: 1980-1989. Anual (com alguma irregularidade): 1990-2006. Semestral: 2007-Editor: Universidade Federal da Paraíba de 1979 a 2001; Universidade Federal de Campina Grande 2002-.

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa.

1 - Ciências Humanas. 2 - Ciências Sociais Aplicadas. 3 - Linguística e Literatura. 4 - Artes. 5 - Periódico. 1 - Título.

CDU 3(05)

---



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa

## Sumário

### 05 | EDITORIAL

Editorial

*André Augusto Diniz Lira, Antonio Gomes da Silva (Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)*

### 07 | A AMAZÔNIA ESQUADRINHADA DISCURSIVAMENTE: DA TRADIÇÃO LITERÁRIA AOS DISCURSOS PARTIDÁRIOS

The Amazon scanned discursively: from literary tradition to party speech

*Maria Aldecy Rodrigues de Lima, Amarílio Saraiva de Oliveira, Cleidison de Jesus Rocha (Universidade Federal do Acre - UFAC)*

### 36 | RELIGIÃO E MEMÓRIA CULTURAL: UMA REFLEXÃO SOBRE A TEORIA DE JAN ASSMANN

Religion and cultural memory: a reflection on Jan Assmann's theory

*Raynara Karenina V. Correia (Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP)*

### 50 | LEANDRO GOMES DE BARROS E O CORDEL "A SECA DO CEARÁ": UMA LEITURA ANALÍTICA

Leandro Gomes de Barros and cordel "A seca do Ceará": an analytical reading

*Andressa dos Santos Pontes; Thalyta Costa Vidal; Naelza de Araújo Wanderley (Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)*

### 63 | SENSIBILIDADES URBANAS E MEMÓRIAS DESCARTADAS: UM OLHAR SOBRE O LIXO, O SUJO E O LIMPO EM CAMPINA GRANDE

Urban sensitivities and discarded memories: a look at the garbage, the dirty and clean in Campina Grande

*Hilmaria Xavier Silva (Universidade Federal de Pernambuco - UFPE), José Otávio Aguiar (Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)*

### 84 | O ESTADO LAICO: MITO REPUBLICANO

The lay state: republican myth

*João Marcos Leitão Santos (Universidade Federal de Campina Grande - UFCG)*



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa

## EDITORIAL

---

O desenvolvimento de um periódico científico, tendo em vista as inúmeras crises que se deslindaram no Brasil, com fortes rebatimentos na rede federal e estadual de ensino, tornou-se um grande desafio em um quadro de recursos limitados e limitadores. A manutenção de uma revista, nesse sentido, deve contar com um amplo número de agentes que, em coletividade, tenham em vista que uma das suas tarefas é se contrapor ao quadro instalado.

Nesse fazer coletivo e combativo, a revista *Ariús* tem consolidado seu lugar nos periódicos da área de Ciências Humanas e Artes. Nesse período de 10 anos, podemos vislumbrar um amplo número de dossiês em várias temáticas e um significativo volume de artigos que retratam conjuntamente a crítica, a pluralidade, a amplitude e o debate contínuo dessa grande área do conhecimento.

Temos a comemorar também que, na classificação do Qualis Periódicos, no último quadriênio 2013-2016, a revista foi avaliada como B2 na área de Linguística e Literatura. Isso se deve, em grande parte, a contribuição de vários pesquisadores, que têm na linguagem seu campo de interesse, inclusive na articulação que se estabelece com o ensino de língua e literatura. Este número da revista (2017, v. 23, n. 1), em seus três primeiros artigos, reforça e retrata mais uma vez o interesse na linguagem. Contudo, cabe a ressalva, a interlocução com outras áreas é evidente uma vez que a linguagem é um desaguadouro da reflexão com a cultura e a sociedade. Os

últimos artigos com um enfoque mais histórico tratam, por sua vez, de temas extremamente relevantes para o cenário atual ao colocar em evidência as sensibilidades urbanas quanto ao *lixo, o sujo e o limpo* como objeto de estudo e ao discutir o *mito republicano*, em uma sociedade, em que a ideia de república se desfigura continuamente.

Agradecemos aos colaboradores-colegas da revista e aos autores que submeteram os artigos e desejamos que os artigos sejam uma fonte para a reflexão.

André Augusto Diniz Lira

Antonio Gomes da Silva

---

Editores



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa

## **A AMAZÔNIA ESQUADRINHADA DISCURSIVAMENTE: DA TRADIÇÃO LITERÁRIA AOS DISCURSOS PARTIDÁRIOS**

---

Maria Aldecy Rodrigues de Lima<sup>1</sup>

Amarílio Saraiva de Oliveira<sup>2</sup>

Cleidison de Jesus Rocha<sup>3</sup>

### **Resumo**

Este artigo discute como a Amazônia tem sido contada nas produções literárias e os desdobramentos dessa tradição em obras de autores brasileiros como Euclides da Cunha (2000), Alberto Rangel (1929) e Márcio Souza (1996). A visão apocalíptica da Amazônia extraída do romance *Inferno Verde* de Alberto Rangel ilustra a natureza dos romances-denúncia que apontam o estado de semiescavidão do trabalho nos seringais da Amazônia, enxergando-a como território de sofrimento e combates estéreis. Na sequência discute como as construções de Alberto Rangel são resignificadas por vozes que pretendem representar politicamente a realidade

---

<sup>1</sup> Doutora em Educação. Professora na UFAC. Programa de Pós-Graduação em Letras, linguagem e Identidade. Líder do GEPED – Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação. E-mail: aldecyczs@gmail.com.

<sup>2</sup> Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Letras, Linguagem e Identidade da UFAC. Linhas de pesquisa: Linguagem e Educação. Membro do GEPED. E-mail: deoliveira2122@gmail.com.

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia. Professor na UFAC. Pesquisador no GEPED. E-mail: t\_w\_adorno@hotmail.com.

amazônico-acreana. Inspirados na conduta e estratégias de Chico Mendes e depois, de Marina Silva, os representantes do Partido dos Trabalhadores, no poder de Estado desde o ano de 1999, instituíram-se como porta-vozes dos povos da floresta, elaborando para esses o conceito-chave *florestania*, que se explica como um novo pacto social a partir do qual se pretende levar melhores condições de vida à população da floresta através de políticas educacionais.

**Palavras-chave:** Identidade; Políticas Públicas; Educação.

### THE AMAZON SCANNED DISCURSIVELY: FROM LITERARY TRADITION TO PARTY SPEECH

---

#### **Abstract**

This article discusses how Amazon has been addressed in literary productions and the consequences of this tradition in the work of Brazilian writers such as Euclides da Cunha (2000), Alberto Rangel (1929) and Márcio Souza (1996). The apocalyptic vision of the Amazon taken from the novel entitled *Inferno Verde* (Green Hell), written by Alberto Rangel, illustrates the nature of the romances-denúncia (novels that delate hard realities) that reveal the semi-slavery labor life the tappers experience in the rubber crops of the Amazon, seeing it as a land of suffering and sterile struggle. Secondly, it discusses how Alberto Rangel buildings are resignified by voices that claim to politically represent the Amazon-Acre reality. Inspired by the conduct and strategies of Chico Mendes, and later, of Marina Silva, both representatives of the Workers Party, in charge since 1999, they were established as spokesperson of the forest people, creating for them the key concept of "florestania", which explains how a new social pact can be intended to bring better living conditions to the forest population through educational policies.

**Keywords:** Identity. Public policies. Education.

## Introdução

Neste trabalho discutimos as visões de alguns autores sobre a forma como a Amazônia tem sido contada nas narrativas escritas, destacando os componentes mais frequentes nas produções literárias. Para tanto iniciamos retomando as ideias de Ugarte (2009), que descreve a produção e a recepção na Europa das primeiras informações sobre a Amazônia, a partir das descrições dos “narradores-cronistas”. Em seguida, apoiados nos estudos de Hardman (2009) discutimos as matrizes da ficção que veem a Amazônia como refúgio de exotismo e de mistérios da cultura humana e os desdobramentos dessas matrizes em obras de autores brasileiros como Euclides da Cunha (2000), Alberto Rangel (1929), Márcio Souza (1996). A visão apocalíptica da Amazônia extraída de excertos da obra de Alberto Rangel (1929) cujos contos Terra Caída, Hospitalidade, A decana dos mura e Um homem bom servirá para ilustrar a natureza dos romances-denúncia que apontam o estado de semiescavidão do trabalho dos seringais da Amazônia. Em seguida apontamos aspectos dos discursos funerários, melancólicos e derrotistas que enxergam a Amazônia como território de sofrimento e combates estéreis. Para demonstrar a visão de um isolamento eclipsante presente no interior profundo da Amazônia, ilustramos com a comparação de um conto de Alberto Rangel com as narrativas de Euclides da Cunha.

No compasso do romance inacabado de Euclides da Cunha, Paraíso Perdido, buscamos mostrar que a Amazônia, conhecida pela via ficcional, pode encaminhar-se para além das margens arruinadas da história. Este tópico visa contribuir com a tessitura narrativa que formatou o que se acostumou chamar de “a invenção da Amazônia”, que mais tarde ganhou consistência não somente com o *corpus* da produção escrita, mas também com a implantação de políticas públicas das quais saltam pretensões de afirmação de uma cultura local forjada com estratégias educacionais e pseudocívicas, como as construídas pelo governo petista no Acre, desde o ano de 1999.

O texto prossegue com o item *Nem inferno verde, nem Paraíso Perdido*: o Acre capturado discursivamente onde discutimos aproximações entre as construções de Alberto Rangel sobre o Inferno Verde com as vozes da política partidária que no século XX, assumem a tarefa de esquadrihar a realidade amazônico-acreana, agora com o viés da política e dos interesses partidários. Inspirados na conduta e estratégias de Chico Mendes e depois, de Marina Silva, os representantes do Partido dos Trabalhadores, instalados no poder político desde o ano de 1999, instituíram-se como porta-vozes dos povos da floresta, elaborando para estes o conceito-chave *florestania*, que viria a ser um novo pacto social a partir do qual o Estado levaria melhores condições de vida à população da floresta.

### **Fantasia, ornamentos e estupores: a construção ficcional da Amazônia**

A Amazônia tem sido ponto de dificuldade para ser traduzida pelos escritores e pesquisadores principalmente a partir de seu próprio território. É sempre pertinente observar as visões de autores de fora, que penetram e descrevem a Amazônia a partir de suas visões de mundo e de seus interesses. A experiência de nascer e viver nesse espaço, as construções mentais e as representações sociais construídas pelos nativos, raramente correspondem às narrativas escritas que se encontram em formas e gêneros variados, querendo descrever esse vasto território. Esse exercício de contar e cantar a Amazônia depreende-se desde as primeiras aventuras europeias, quando os navegadores-cronistas iniciaram, uns por veios literários, outros por obrigações de seus cargos administrativos concedidos pelas matrizes europeias, a narrar os êxitos e insucessos, as paisagens e condições de possibilidade do seu caminho-cenário.

Essas narrativas, como diz Ugarte (2009), cumpriram, de início, a função de informar a opinião europeia sobre o mundo amazônico. Dessa forma, desdobravam-se em duas vertentes: (i) descrever a paisagem plástica da Amazônia, destacando as diferentes tonalidades do verde, a amplitude, força, caminhos e intensidade de suas

águas; (ii) registrar a expectativa da presença de riquezas naturais como pedras preciosas, especiarias, etc.

Esses relatos/crônicas que alimentaram o meio intelectual europeu, construídos pelos navegadores e conquistadores, promovem uma certa relativização da visão de mundo europeia, pois cobrem as páginas de superlativos, como a grandiosidade da Amazônia, a voracidade dos fatos, a infinidade de limites, e tudo isso se chocava com o conhecimento científico e com o saber prático até então referendado como válido no âmbito europeu.

Francisco Orellana, como informa Ugarte (2009) navegou o rio Amazonas pela primeira vez em 1542 e descreveu facilidades de navegabilidade e farta pescaria. Demonstra deslumbramentos pelos fenômenos amazônicos, como o encontro das águas do rio Negro com as do Rio Amazonas; Diogo Nunes relata fabulosas vantagens que animaram D. João III a financiar expedições futuras. Gaspar de Carvajal relatou perigos e incômodos aparecidos *no* e causados *pelo* rio como as dificuldades da navegação comprometida por balseiros, à escassez de alimentos, as infrutíferas pescarias em rio cheio, etc.

Esse rio-cenário, futuro rio Amazonas, só foi descrito em pormenores após 1546. O detalhamento geográfico, seu mapeamento botânico, a formação conceitual de sua natureza, forma, intensidade e *alma*, sofreu com os percalços hesitantes do aparato cognitivo que os cientistas europeus estavam acostumados a lidar, qual seja, o espírito investigativo do humanismo italiano, balizado pela lógica do empirismo, que apenas legitima como válidas as coisas vistas, observadas, analisadas sob o véu da experiência, que pressupunha a oportunidade de averiguação antes de carimbar as narrativas como verdadeiras. Oviedo, representando a tendência empirista, trava guerra intelectual com Gómara, defensor da livre expressão e da imaginação criadora. Para Ugarte (2009) as visões sobre as índias ocidentais vira guerra.

A descrição do vale amazônico como uma *contínua primavera* é construída superlativamente. Segundo Ugarte (2009), os escritos sobre temperatura, umidade, chuvas, enchentes são mensagens valorativas, que buscam associações com os mesmos fenômenos no ambiente europeu. O momento da passagem dos navegadores-cronistas pelo rio Amazonas podia alterar suas impressões. Por exemplo: experimentar o fenômeno da friagem por volta do mês de junho poderia produzir a errônea impressão de que o clima amazônico era temperado, como nas altas terras peruanas. Um erro assim poderia produzir apostas, expectativas e investimentos equivocados. Aspectos como esses eram munição para a batalha no campo científico europeu.

Essas disputas intelectuais não barraram, contudo, a gana exploratória na Amazônia. Ao contrário, elas se somam à ação de homens que continuaram o devassamento territorial. A Amazônia recebeu sequências de expedições europeias que adentraram em busca das ricas províncias e tinham por base as informações colhidas nas crônicas e relatórios anteriores dos conquistadores-cronistas, que fazem o vale do rio Amazonas entrar em cena, como palco ambiental de muitas crônicas, que descrevem suas artérias fluviais, radiografando partes desse denso corpo de muitos braços, muito embora esses relatos sejam, às vezes, desbotados pela pobreza narrativa dos cronistas.

Segundo Hardman (2009) a Amazônia quis e pôde sempre se vingar de seus exploradores. A Hileia é rebelde, parruda, voraz e cheia de impasses. Nega-se a oferecer-se candidamente e luta com as forças que tem: imensidão, densidade, multiplicidade de tons, inúmeras bandeiras de luta, variedade de relevos, entre outras. A Amazônia "é, por natureza e cultura, geografia e história, internacional [...] Guiana, Venezuela, Suriname, Peru, Colômbia, Equador, Bolívia, Brasil" (HARDMAN, 2009, p. 26) dividem o imenso território e pincelam, com as tintas de suas histórias e tradições, os acontecimentos encenados nesse anfiteatro.

A apresentação dos espetáculos de violência, barbárie, morte, vida e até encantos são trazidos, desde o século XVI, em obras de ficção, tendo se consolidado com a célebre *La vorágine*, do colombiano José Eustásio Rivera, que em 1924 escreve o romance “de maior repercussão na literatura latino-americana do século XX, na direção dos arquétipos” e coloca a Amazônia “como um dos últimos e grandiosos refúgios do exotismo aquático-vegetal e do mistério de culturas humanas pré-históricas de vestígios não monumentais no Brasil e no mundo” (HARDMAN, 2009, p. 26). *La Vorágine* traduzida no Brasil em 1935 abriu sequência para uma plêiade de autores brasileiros encarregados de produzir narrativas ficcionais amazônicas.

Segundo Hardman (2009, p. 28) o século XX recebe um acúmulo crescente de títulos de autores brasileiros como Euclides da Cunha, Ferreira de Castro, Márcio Souza, Alberto Rangel, Dalcídio Jurandir, Milton Hatoum, todos filiados a um certo realismo naturalista, herdeiros que são da linhagem folclorista, com laivos de crônica ficcionalizada e de lirismo fantástico. *La vorágine* segue inspirando também autores hispano-americanos, como o cubano Alejo Carpentier, com *Los pasos perdidos* (1953), o peruano Mario Vargas Llosa, com *La casa verde* (1966), *Pantaleón y las visitadoras* (1973) e o colombiano Álvaro Mutis, com *La Nieve del Almirante* (1986) e *Un bel morir* (1989). *A voragem*, como foi traduzido o título de Rivera, traz, entre outros aspectos, a demonstração da consciência quanto ao labirinto humano-geográfico, de que entre a cordilheira e o mar, há sempre a selva e o rio. Os personagens estão sujeitos a serem tragados pela violência de um desses fenômenos, assim como narra o personagem Arturo Cova, em *Um bel morir*, diz Hardman,

A visão do naufrago sacudiu-me com uma rajada de beleza. O espetáculo foi magnífico. A morte havia escolhido uma nova forma contra as suas vítimas e era de agradecer-lhes pelo fato de nos devorar sem verter sangue, sem dar aos seus cadáveres livores repulsivos. Belo morrer o daqueles homens, cuja existência apagou-se de súbito, como uma brasa entre as espumas, através das quais o espírito subiu, fazendo-as ferver de júbilo. (HARDMAN, 2009, p. 28)

A morte parece ser sempre uma possibilidade nesse universo de águas fartas, floresta densa e povo primitivo. Mesmo quando a ficção abraça um apelo ao lúdico e a um certo imaginário infantil-indigenista, a calmaria ordinária se transforma em melancolia. E dolorosamente engendra imagens de um mundo arruinado, como em Bopp: “Esta floresta de hálito podre parindo cobras / Rios magros obrigados a trabalhar / A correnteza se arrepia descascando as margens gosmentas / Raízes desdentadas mastigam tudo / Num estirão alagado o charco engole a água do igarapé” (Bopp, 1989, p. 152, *apud* Hardman, 2009, p. 29-30). Figura-se assim, o anúncio de um inferno verde, de um apocalipse antes do fim.

Sem pretender cisões ou simplificações quanto à rica produção ficcional sobre o inferno verde, vale a pena debruçarmo-nos sobre a obra *Terra Caída*, de Alberto Rangel, que bem assume a condição de romance-denúncia, apontando o estado de semiescavidão do trabalho nos seringais da Amazônia, ao tempo em que descreve o bruto e espetacular cenário de rios, mata, pássaros, planta e cor.

### **Apocalipse precoce de uma civilização nascente: excertos de Alberto Rangel.**

Nos contos de Alberto Rangel (1929) proliferam descrições sobre o cenário amazônico, desnudando uma realidade quase plástica em face de tamanha riqueza de detalhes de suas narrativas. Os acontecimentos se emolduram entre a floresta e o rio e cada um destes é ricamente detalhado. A floresta não é só verde e silêncio, não é um jardim concluso, pronto para o desfrute de um desligamento sublime do caos. Ela é assombrada por barulhos, atroos, gritos, grasnos, ventos que assobiam e falam, instrumentos de morte e esturros de dor. O autor dá som às palavras quando elas lhe faltam para descrever experiências: “jacamins longínquos, 'esturrando', enchem a mata de um bumbum retumbante” (RANGEL, 1929, p. 97).

A vida na mata requer um constante revigorar-se de ânimo. São homens-fera, seus habitantes. Eles têm os sentidos dilatados para entender e se relacionar com a

vida e com a morte. A natureza é caprichosa. Suas leis se prolongam e pretendem ser eternas. Entendê-las e respeitá-las é o que produz o gozo pleno do jardim.

A extração da borracha é atividade solitária e silenciosa. Mas o silêncio não é silente. Pássaros, vento, bichos do mato, árvores, falam a voz que têm. O seringueiro que ouve, entende. A vida lhe ensinou a arte de falar sozinho. Alberto Rangel (1929) contou esse mundo. Em *Terra Caída*, ele narra à saga do caboclo Cordulo um fugitivo da vida nômade do marisco, que se fixa como agricultor da margem do rio. Era juntado com Rosa, “uma rio-grandense-do-norte, amarela e escanzelada” (RANGEL, 1929, p. 62), que migrou para o Norte num navio de emigrantes e que deu ao esposo quatro filhos, que viviam da *cria* do gado de meia e da plantação de milho, mandioca, feijão e da tira de galinha, no fatigante trabalho com a enxada e o terçado, para o qual o caboclo mostrava grande força.

O acontecido com Cordulo, no conto *Terra Caída* mostra como a vida é ditada pelos caprichos da natureza e pelo *modus operandi* dos trabalhadores da floresta, que lidam com a vida utilizando os instrumentos que herdaram da tradição: machado, terçado e fogo. Num dia de festa na vizinhança, após o duradouro festejo, ainda fatigado da ida e volta e da aventura ressaquiante da festa, Cordulo encontra sua casa destruída pelo fogo que lambeu a margem do rio, devorando, com labaredas famintas, toda a vida ali plantada. Mas a obstinação do caboclo fará com que, “no dia seguinte, o sol nado, a vítima era um vencedor. O caboclo, rodeado da mulher e dos filhos, plantava no chão, ao alto da 'terra caída', o esteio de uma nova habitação. A terra pode desaparecer, o caboclo ficava” (RANGEL, 1929, p. 70).

Em *Hospitalidade* Alberto Rangel, conta a história e um deslocamento fluvial com fins comerciais durante o “terral”, que “nas tardes de agosto, sopra sempre [...] um sopro útil, amainando o calor e fazendo ‘ramalhar’ a mataria da margem” (RANGEL, 1929, p. 71). É a melhor época para o trabalho dos regatões, que “andam de porto em porto” em camisas encharcadas de suor, com suas ‘arcas de Noé’ atonetadas de mercadorias, em seu comércio heteróclito (RANGEL, 1929, p. 71). O

vento do terral anima o rio, fazendo deslizar as embarcações e movimentando a “nova fauna ornitológica” (p.72) que surge da mata. O caboclo aproveita a facilidade do vento. Essa aventura encurralará os navegantes na experiência extrema do medo máximo do monstro matador, cuja fama assombrava terreiros e casas de farinha. Na vez em que a noite interrompeu a viagem e os viajantes tiveram que pedir pouso ao assassino, não foi a morte que veio, mas o cuidado carinhoso e paternal, extraído não se sabe, se do coração que ainda tinha alguma doçura, ou da realidade que de verdade, de verdade, não condizia com a fama de mal espraiada rio a dentro.

Em *A decana dos mura* Rangel, metaforicamente, sugere a ideia da análise física do mapa do rio Amazonas, para quem quer trilhar com segurança os caminhos úmidos que cortam a floresta e pelos quais é preciso passar atento para não se perder na imensidão do sem rumo. Foi assim, narrando a nervura confusa, as profícuas ramificações que atravessam rio, furo, igarapé e lago, que o viajante encontrou, na mais profunda solidão do interior silencioso da floresta alagada, a decana habitadora do Urubu. Mas para tanto, o viajante andou falando. Construiu uma descrição precisa do labirinto aquático: o rio é um caldeirão de “águas pardas, atropelado pelos escapamentos. [...] Ele corre com águas avermelhadas de sangue, entre clarões e incêndios” (RANGEL, 1929, p. 83-84). Ele foi colonizado, esse rio. A plasticidade desse jardim, já viu sangue e dor: mataram as populações ribeirinhas. Mesmo assim,

funerário, remoto e abandonado, serviu de núcleo de raças de índios, abrigou revoltosos políticos e tornou-se o garantido valhacouto de escravos, que fugiram aos ferros e ao bacalhau. Esse é um rio tenebroso de histórias desgraçadas (RANGEL, 1929, p. 84).

Finalmente, para o que nos interessa, em *Um homem bom*, Alberto Rangel relata a narrativa que lhe fora feita pelo “carregador de luneta”, que no exílio do Amazonas, no trabalho de medição de terras, enquanto amola o machado para o decotamento de ramas, caules e folhas, ao abrir o guarda-sol para proteger-se do

escaldamento dos raios queimantes, deixou abrir os botões da camisa de algodãozinho, revelando, bem na altura do coração, sob o peito descarnado, enorme cicatriz. O que o tabaréu cearense passa a narrar, revela suas atividades pregressas “pelos anos dos três oito”, (RANGEL, 1929, p. 97) quando morava em Graguê e servia ao 'seu' coronel Távora. Este mandava matar desafetos e traidores. Mas era, para o carregador de lunetas, “[...] um homem bom, o 'seu' coronel e sabido danado, escrevia até deitado” (RANGEL, 1929, p. 100).

### **Discurso funerário: melancolia, desolação e derrota**

Dalcídio Jurandir (1909-1979), natural da ilha de Marajó consolidada, segundo Hardman (2009, p. 31), a representação romanesca na trilha realista, dando-lhe “estabilidade temática, equilíbrio estético e continuidade histórica” (HARDMAN, 2009, p. 31). Escreveu onze romances, nos quais “a lentidão dos ritmos equatoriais adquire textura, sem concessões ao pitoresco” (HARDMAN, 2009, p. 31). A tradição de jogar gasolina à fogueira dos jeitos, modos, hábitos, costumes; de realçar a matriz cultural ainda em construção, pinçando influências externas, entre a ampla variedade de elementos locais dados a abundância retumbante de tudo que é água, terra, fogo e ar, teve prosseguimento com os trabalhos de Márcio Souza e Milton Hatoum. O primeiro tangencia uma visão regionalista edificante e autocomplacente. Ao contrário, sobe um degrau a mais, ganha força e mergulha mais profundamente no ocidente amazônico e encontra o Acre e seu teatro político-cultural, composto de personagens e cenas tão hilárias quanto o máximo que o calor tropical pode produzir: cérebros derretidos na panela de pressão que resulta a mistura de calor, roupas pesadas e chapéus franceses. Mas segundo Hardman (2009) “o rendimento estético e ideológico do conjunto parece padecer de um certo anacronismo e carência de verossimilhança” (Hardman, 2009, p. 32) Márcio Souza se repete enquanto ressoa o exotismo e os estereótipos do território amazônico e de seu povo.

Hatoum, por sua vez, tenta enquadrar seu trabalho na rota de fuga do regionalismo “por medo e repulsa de provincianização” (Hardman, 2009, p. 32), acabando por trazer a cena “os velhos espectros do exotismo amazônico”. Resta notado, no trabalho desses dois autores manauaras, o travor melancólico das derrotas ou do fracasso dos que tentaram, sem propriedade, inventar, discursivamente, a Amazônia.

Encontra-se em Hardman (2009, p. 33), as expressões: *ruínas, voragem eclipsante, labirinto infernal, cidades-fantasma, vórtices malditos* – termos funerários utilizados por Bopp, Mário de Andrade e Eustásio Rivera, que, da melancolia e desolação do trabalho de luto dos autores amazônicos, vão buscar conforto nas ruínas já anunciadas por Euclides da Cunha, na crônica Os caucheiros (1909), quando revela sua chegada aos restos de um povoado:

Esta coisa indefinível que por analogia cruel sugerida pelas circunstâncias se nos figurou menos um homem que uma bola de cacho ali jogada a esmo, esquecida pelos extratores – respondeu-nos às perguntas num regougo quase extinto e numa língua de todo incompreensível. Por fim, com enorme esforço levantou um braço; estirou-o, lento, para a frente, como a indicar alguma coisa que houvesse seguido para muito longe, para além de todos aqueles matos e rios; e balbuciou, deixando-o cair pesadamente, como se tivesse erguido um grande peso:

‘Amigos’. Compreendia-se: amigos, companheiros, sócios dos dias agitados das safras, que tinham partido para aquelas bandas, abandonando-o ali, na solidão absoluta. (CUNHA, 1996, p. 262, *apud* HARDMAN, 2009, p. 33)

Este relato de Euclides da Cunha encontra similitude com o conto “A decana dos muros”, de Alberto Rangel. Neste, o autor relata a travessia de rio e lago, furos e igarapés, cipoal e pastos para se trilhar o labirinto de “feixe líbero lenhoso da nervura principal e os afluentes, que são as nervuras secundárias” (RANGEL, 1929, p. 83) do Rio Amazonas.

A varagem pelo “furo” pode ser feita em dois momentos diferentes, mas cada um deles impõe condições próprias: na vazante, o furo é “uma calha seca, na cheia é uma veia túrgida” (RANGEL, 1929, p. 84). Na cheia, a canoa desliza no furo tal uma

seta pela mata adentro (RANGEL, 1929, p. 85). Na cheia, “os cipós são terríveis. Ajustam-se, parece, a fim de castigar os imprudentes”. De qualquer forma, navegar nos furos é sempre uma “viagem linda, na sombra completa do bosque fechado [...]. Pelo furo, se surpreende a floresta na sua intimidade” (RANGEL, 1929, p. 85).

O furo que leva ao lago dilata o horizonte. O lago é diferente: “redondo e brunido qual um prato [...]. As vitórias-régias abriam folhas circulares enormes” (RANGEL, 1929, p. 85), povoando o lago de verde e flor. Elas repousam na paz silenciosa do jardim escondido, onde não vigoram ondas, nem espumas, mas um brilho frio das águas negras (RANGEL, 1929, p. 86).

A alagação mata a vida. Com a água, a mata se revestia de luto, recolhida na dor de uma viuvez. A solidão aguacenta desanima pássaros, bichos, flores, que se afogam tristemente ou fogem em busca de luz. E se a vida míngua pela força das águas, quem habitaria o Lago do Urubu? Quem sabe um “cearense”, “disposto a se refugiar nesse centro, vegetando esquecido” (RANGEL, 1929, p. 88); Quem sabe um “desertor ou índio”?

Essas interrogações são desfeitas com a improvável aparição do espectro humano de uma mulher “da cor de barro cru, enorme, adiposa, olhos embaciados na face terrosa [...]. A boca murcha, sem lábios, com cabelos que espalhavam-se, muito ralos, na cabeça. Pele enrugada e colo revestido de pelancas” (RANGEL, 1929, p. 88). Era a índia mura a habitadora dali. Ela era a decana de uma raça. Seu povo espalhava-se em tempos remotos, da “serra de Parintins à foz do Jutaí, [...] mas o dolo e as violências do cariúá, enganador e malvado haviam-lhe exterminado os antepassados” (RANGEL, 1929, p. 88). As poucas “amostras escassas que restaram da tribo, degenerou-se em miséria, álcool, ladroagem e vadiagem. A raça definhou e se apagou, consumindo-se nos barrancos dos aldeamentos ou no fanatismo de missionários”.

A velha índia mura “fora esquecida à beira do furo sorno e retorcido da mata” (RANGEL, 1929, p. 89). E com suas “mãos lodosas”, plantava a maniva, 'capava' os

brotos do parco tabacal, arrancava mandioca, cevava, cuidava da massa até o forno. Ela era a única remanescente. Não tinha nem recordações nem saudade. Era um vegetal para si mesma. Mas para o outro que a encontrou, no enveredamento alagadiço do furo, era um passado a ser revisto, uma relíquia venerável, que só um olhar curioso e meticuloso, pode desnudar.

O caucheiro de Cunha e a índia mura de Rangel são restos do que já foram, traços marcados da lança apontada em direção ao sol poente do Norte; fragmentos miúdos da esperança do Eldorado que atçou a voragem e precipitou olhares sôfregos para o lado oeste do Brasil. Encontrar seus farrapos, por doloroso que seja, é chance de comprovar, no corpo/trapo a possibilidade de reescrever a história, pois nela, o que fica, são os ditos e os feitos. E para fazer um algo, intervir socialmente, agir e acrescentar marcas da passagem contingente pelo espaço-tempo há que se atrever a uma ida à vida. Indo e vindo, no sentido de re-ter o olhar, re-tomar o trajeto, re-fazer o caminho. Para dizer a Amazônia, "o método é o da descida ao 'inferno verde'" (Hardman, 2009, p. 34).

### **História inacabada: paraíso perdido**

A história da Amazônia é revolta, desordenada, incompleta, lacunar. Apesar dos esforços e dos investimentos intelectuais, artísticos e literários de dizê-la, sua constituição física inviabiliza a empresa ficcional e científica de cumprir suas metas. Além de constituição complexa e vasta extensão territorial a Amazônia é território entendido como zona de perigo e desmesura. Sua imensa massa hídrica inviabiliza sínteses e simplificações, teses e antíteses. Segundo Cunha, citado por Hardman (2009, p. 39) a Amazônia "tem tudo e falta-lhe tudo, porque lhe falta esse encadeamento de fenômenos desdobrados num ritmo vigoroso, de onde ressaltam, nítidas, as verdades da arte e da ciência".

A ideia do Paraíso perdido não foi materializada como o “livro vingador” através do qual Euclides da Cunha pretendia descrever a selva recôndita. As razões que impediram a empreitada foram, segundo Hardman (2009, p. 38), duas: a) grandiosidade e luminosidade de sua obra-prima anterior, *Os sertões*, que embutiram ao seu autor a obrigação de qualidade similar em qualquer obra posterior e b) “a obscuridade úmida da selva enorme, sua população nômade, sua história violenta e apartada da nação” (HARDMAN, 2009, p. 38).

Diferentemente dos Sertões baianos que se enredavam em relações humanas estáveis e num território mensurável e fixo, a Amazônia desaponta as iniciativas ficcionais e científicas porque não se deixa dizer. As pretensões literárias/ficcionais escorrem nos rebojos de sua imensa hidrografia e se afogam nos remansos borbulhantes ou entre as canaranas que, parecendo plácidas, escondem raízes revoltas que estendem seus braços curtos não em direção ao céu, mas em rumo ao fundo das águas.

Entender esse ambiente exige mergulho em vários portos e disposição para reorganizar o ambiente melancólico dos lagos ou turbulentos dos rios. O impasse de qualquer produção que queira compreender e traduzir a Amazônia decorre da falta no excesso e do caráter fragmentário de todo conhecimento produzido nesse território. Artur Lemos, em carta de 1905, descreve, de Manaus, as lacunas abertas que o olhar sobre a Amazônia percebe:

Além disso esta Amazônia recorda a genial definição de Milton: esconde-se a si mesma. O forasteiro contempla-a sem a ver através de uma vertigem. Ela só lhe aparece aos poucos, vagarosamente, torturantemente. É uma grandeza que exige a penetração sutil do microscópio e a visão apertadinha e breve do analista: é um infinito que deve ser dosado” (CUNHA, 1997, p. 268, *apud* HARDMAN, 2009, p 40).

Decorre desse quadro a conclusão necessária de que o homem é o intruso da paisagem. Mas se seus olhos não enxergam o todo, se suas análises são falhas e insuficientes, nada disso justifica a inauguração da tragédia como gênero encenado

no anfiteatro amazônico. O retorno à origem é um exercício obrigatório, então. Essa volta será sobre ruínas e destroços e exige ter a coragem dos bombeiros que resgatam vítimas e eliminam focos de novos perigos. As brutalidades, os desterros, as violências e aprisionamentos, cárceres e funerais terão que ensinar um novo jeito de viver, de chegar e de sair da Amazônia, para que ela mesma tenha e seja saída como gosta de sair para o mar o fluxo de suas imensas águas.

Na Amazônia os homens se dividem em dois grupos: um que vive tentando se equilibrar no mal acabado trapézio da existência – *os locais* -, e um que olha, especula, aposta fichas e “toma chegada” em busca do Eldorado. *Os locais*, a história mostra, também erraram na sua luta do dia a dia, no contato permissivo com os que chegaram e também com a natureza. Esta muitas vezes tem sido tomada como fonte inesgotável de bênçãos e fortunas. Os nativos pecaram como o jardineiro que tenta construir um jardim sem os equipamentos certos e erram na quantidade de estrume, plantam já no tempo de colher, capinam na hora de adubar e assim o momento sublime de contemplar o jardim jamais se aproxima. Os “de fora” erraram na dosagem de desejos e no entendimento de que homem e natureza sejam substâncias diferentes. Não são! Avaliaram mal suas condições de chegada e permanência na selva; viram a moldura, mas não os detalhes da obra de arte inteira.

O olhar, atraído pelo magnífico mundo verde, traiu o forasteiro. Como diz o adágio popular, é no detalhe que mora o perigo, e isso na Amazônia é mais verdade do que o *cógito* cartesano. Os perigos são também defesas e eles são obras da natureza física e também invenções do engenho humano. O padre Jean-Baptiste Parrisier em 1898, produziu um diário de bordo em sua viagem do Porto de Manaus para o Juruá. A despeito “dos artifícios literários a que recorre, as descrições de costumes fornecidas neste texto são, a um tempo, detalhadas e preciosas”, diz a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 1). Segundo o padre francês algumas partes da Amazônia têm seus rios comparáveis a barro líquido, um tom

terroso feio, que assusta e decepçiona. Mas o pior que espera o visitante são as pragas, identificadas pelo religioso como:

**1. A bebida:** [...] É algo inacreditável a quantidade de cachaça que é bebida nos rios pelos seringueiros! Eles estão tão entregues a ela que poderíamos pensar que ela se tornou o seu pão de cada dia. [...] É algo horrível de se ver, quando se chega num barracão, encontrar frequentemente todos estes infelizes, desde o patrão até o último dos seus empregados, bêbados como animais [...]

**2. As rixas:** [...] por um nada se pegam os cabelos. [...] Estes homens, ou melhor, estas bestas com forma humana, se jogam uns sobre os outros com a faca ou o punhal na mão, o sangue corre geralmente em abundância, e frequentemente um ou outro encontra a morte. [...]

**3. A vingança:** Eis a terceira praga desta infeliz região. O cearense é, de fato mais vingativo do que o corso. Para ele, a vingança faz parte do seu credo, para satisfazê-la, ele mata um homem como se mata um cão e para atingir a sua meta todos os meios são bons. [...]

**4. Os piuns e os carapanãs:** Na frente [...] vêm os piuns. [...] São pequenos insetos que [...] saem dos altos capins que crescem com força nas margens do rio. Este inseto é pequenininho, um verdadeiro pequeno mosquito, menor do que uma pulga, mas o que ele perde em tamanho, parece que quer recuperar pela maldade [...] Este pequeno mosquito, saído [...] do compartimento mais malicioso do diabo, não dá um momento de trégua enquanto dura o dia (...). O carapanã: [...] Este inseto pouco amável [...] pica, sem dúvida, com o seu longo ferrão, e isto dia e noite, mas as suas picadas são coceirinhas se comparadas às mordidas do piun. Ele bebe sangue, mas pelos menos não o desperdiça (...) É menos incômodo e sobretudo infinitamente mais discreto que o piun. [...]

**5. A dança e a sanfona.** (...) É impressionante como esse povo gosta de dançar. (...) Ao som agudo e fanhoso de uma sanfona ruim, ele é capaz de dançar dias e noites [...] (CUNHA, 2009, pp. 45-51, grifos nossos).

Relatos como esses testemunham o olhar míope e as intenções colonialistas de muitos viajantes-narradores. Mas apesar da franca má vontade e dos visíveis faniquitos próprios daqueles que representam uma certa classe econômica e/ou instituições encarregadas de construir condições de possibilidade para afirmação da hegemonia de uma classe social, este padre francês, em particular, talvez sem saber, aponta as estratégias às quais a Amazônia se apegava como arsenal de sua defesa.

A **bebida**, contrariando o que disse o padre, foi cantada pelo poeta como recurso para se “segurar o rojão”. A fadiga, a melancolia e os estupores do clima e do cotidiano se rescaldam nos goles costumeiros da aguardente. A associação

homem/animal e a afirmação de que da bebida decorre a dilaceração da alma e a escravização dos seringueiros, feitos por Parrissier, se configura apenas como uma visão preconceituosa, decorrente de uma postura religiosa ortodoxa, que enxerga o mundo segundo padrões e valores convenientes a sua fé. Certamente não há nenhuma intenção nos seringueiros amazônicos de descobrir o caminho do inferno nas vezes que elevam um copo de bebida à boca.

A política das **rixas** e da **vingança**, denunciadas como aberrações do espírito pelo padre francês cumprem, na Amazônia, a função de equilibrar as tensões antes que descambem para as vias de fato. O tenso limiar entre o bem e o mal, na completa ausência do Estado e de instituições fazedoras de paz, se distingue no correr do sangue quente ou morno nas veias cansadas de abandono e fadiga.

Os **piuns e os carapanãs** são ditos por Parrissier, “assassinos da humanidade”. A descrição dramática, barulhenta e por isso hilária, da maldição e do suplício de conviver com esses “pequenos insetos”, demonstram o grau de resistência à adaptação e revelam a sutileza nas estratégias de dominação: “conhecendo a minha pouca paciência para suportar as mordidas desses insuportáveis animais, eu encarregara Giovanni, o nosso remador místico [...], de espantá-los com um leque enquanto eu ministrava os sacramentos” (CUNHA, 2009, p. 49). O padre não faz referência ao que tem de pior nas ferradas dos carapanãs, que é a transmissão da malária. Esta chaga que derruba o homem, que faz tremer seu corpo, a alma e a armação de seu barraco, tem sido, paradoxalmente, a salvação da Amazônia. Grande parte do respeito à Amazônia, vem do medo de seu mosquito vingador.

A ocupação da Amazônia nunca foi consequência de desembarques perenes e de aproximações abruptas. Ela se deu vagarosamente, dolorosamente: o corpo reclama cansaço, a cabeça requer descanso, o olhar quer deixar de enxergar as imagens que deslizam em direção contrária ao movimento do barco. Essa chegada progressiva, talvez, possa ser meio para amainar o quadro das diferenças entre o que se deixa e o que se tem no extremo Norte. Sair exige renúncia. Chegar exige astúcia:

na navegação, na busca dos caminhos, na identificação de rumos, na apuração do ouvido e do olho para captar o movimento, as formas, costumes e jeitos.

Cunha não entregou o Paraíso perdido, *mas* ninguém deixou de encontrá-lo. A terra distante foi ocupada, dita, desdita e, por mal tratada que tenha sido, ainda não está perdida, como quem não acha rumo. Revisitar as construções literárias e ficcionais sobre a Amazônia é reconhecer, talvez, o que se fez do território e do povo, para tirá-los das margens arruinadas do planeta e da história. As narrativas sobre o que somos nos protegem e nos salvam.

### **Nem *Inferno Verde*, nem *Paraíso Perdido*: O Acre capturado discursivamente**

Alberto Rangel, no início do século XX, palmilhou os altos rios amazônicos, enquanto media e demarcava, como engenheiro, os seringais alagados de água, fantasmas e exploração. No seu livro *Inferno Verde*, prefaciado por seu amigo Euclides da Cunha em 1927 depreende-se um universo. Imagens, sons, fauna, a enlinhada flora, a força e delicadeza do ambiente e dos corações. Água e terra ditam um jeito de ser de um território. Água não vem só da terra, mas do céu, das árvores, das folhas, que respingam quando as acumulam como jarra. E água mata e silencia.

O lago quando cheio, expulsa os bichos da terra e do ar. Fica silencioso e largo, o lago. Habitar o lago, só se for alguém que reúna mais de uma alma. Foi o caso da índia mura, que aprisionou em si as almas dos seus ancestrais extintos. E com elas, perdeu corpo e pele, pelo e cheiro, dentes e traços, mas manteve-se viva. “Macaxeirando” e comendo, plantando e colhendo, falando só consigo mesma o dialeto das almas partidas. O lago cheio de água, também era cheio de almas.

E sendo elas eternas, tem sempre o que dizer. Por isso a velha feia e pelancuda era também um tesouro, encontrado a custa de bravura e senso de orientação que só quem conhece “o mapa”, poderia chegar. Os contos de Rangel não inventam a

Amazônia. Apenas a colorem e a habitam com personagens, destacam sua paisagem, tonalizando seus elementos mais próprios.

No final do século XX e início do século XXI, o discurso de Rangel é replicado não em obras literárias, como seu *Inferno Verde*, nem no *Paraíso Perdido*, de Euclides da Cunha, que ficou pelos caminhos do medo, mas apresentado em outros gêneros, com outras intenções e mediado por recursos que a modernidade legou em termos tecnológicos e midiáticos. As personagens que falam, não são como a índia mura ou o caucheiro solitário. Essas personagens ainda estão silenciadas no interior alagado da floresta escura. Precisam, como as personagens da *Caverna* (de Platão), serem resgatadas por aqueles que *conhecem a verdade* e pelos que têm a voz. Precisavam de Chico Mendes, para fazer “ecoar pela mata a fora” o choro da flor e da seringueira lapeadas pelo desumano intruso, de interesses medonhos. Que Chico falasse, então. Para dentro da floresta, como o prisioneiro que, soltando seu corpo das correntes barulhentas, saiu e voltou à caverna, anunciando que existe falsidade nas imagens, que existe mentira travestida nos discursos dos patrões, que o mundo é belo e multicolorido, mas só o enxerga aquele que tem coragem de enfrentar o medo e o comodismo da prisão.

Chico falou e disse! Fez constantes enfrentamentos, conflitos, “empates”. Levou os seringueiros a re-significar sua identidade, então ligada ao empreendimento seringalista decadente e, portanto, desvalorizada. Os seringueiros, inspirados nas lutas de Chico Mendes, compreenderam que sua identidade estaria ligada à defesa da natureza, como “guardiões da floresta”. Os “empates”, executados pelos seringueiros, tornaram-se emblemáticos na defesa da floresta e ganharam reconhecimento nacional e internacional.

Outras vozes se somam à dos seringueiros órfãos de Chico Mendes. Marina Silva também nasceu num seringal do Acre, cresceu cortando seringa e foi alfabetizada depois de adulta, tornando-se liderança sindical, partidária e ambiental. Foi eleita senadora da República em 1994, reeleita em 2002 e nomeada Ministra do

Meio Ambiente no início de 2003. Pela primeira vez na história política do país, uma seringueira assumiu um posto tão relevante. Ela tem voz “pouca” assim como a decana dos mura, de Alberto Rangel. Ela atravessou mata e rio, campo de gado e fogo, cruzou pregações, pregou também sua fé, militou e levou ao mundo as vozes silenciosas dos povos da floresta, que não falam porque não tem com quem, e não ouvem, porque ouvidos não há ali. Os que vivem nos lagos plantando e colhendo, subindo e descendo os rios em canoas a remo, não ficaram sem dizer o que precisam.

No lastro das inspirações ambientalistas e políticas dessas duas fortes matrizes do movimento social acreano, outras lideranças apareceram resignificando as imagens, os discursos e as bandeiras de suas lutas. SANT’ANA JÚNIOR (2004, p. 245), assegura que

Nas campanhas eleitorais dos anos 1990 e após a instalação do Governo eleito em 1998, a luta travada contra bolivianos e peruanos tem sido evocada como fruto da resolução que seringalistas e seringueiros terem tomado na passagem do século XIX e XX de garantir que o Acre se tornasse definitivamente brasileiro. Além disso, o discurso político busca permanentemente estabelecer a ligação entre o espírito aguerrido dos primeiros brasileiros-acreanos com o movimento de resistência dos seringueiros, especialmente em sua trajetória pós 1970, lutando contra a invasão e devastação por parte dos “paulistas” de terras e florestas acreanas. [...] Galvez, Plácido de Castro, Wilson Pinheiro e Chico Mendes, cada um em seu momento histórico, são recuperados como personagens simbólicos. SANT’ANA JÚNIOR (2004, p. 245)

O sucesso eleitoral implanta um governo assim celebrando:

Jorge Viana chega ao Governo do Estado não como fruto da composição de partidos, mas como resultado de uma aspiração antiga dos movimentos populares, desde a década de 80... Nos últimos anos antes da eleição foi um desespero de péssimas administrações (corrupção, desleixo) e o último governo foi um escândalo nacional. A sociedade do Acre queria uma mudança e todo mundo se juntou sem perceber suas profundas diferenças. Mas o espírito do Governo, a alma do Governo vem daquela história, é a alma da justiça, de realizar bem as coisas no Acre, de eliminar a corrupção, de criar a cidadania, que a gente está chamando de Florestania. (SANT’ANA JÚNIOR, 2004, p. 253-254)

Pronto. Uma vez instado no Palácio Rio Branco, o Governo configura-se como um ponto doador de sentido à mentalidade administrativa, política, cultural, social e até histórica do Estado. E fala a voz que agora tem. A reformulação administrativa precisa ser compreendida para além das fronteiras, em função da necessidade de financiamentos e subsídios para sua consolidação. O governo convoca, então, um grande número de organizações e entidades sindicais e populares que passam a fazer parte da constelação governo, sociedade civil, cidadão comum, povos da floresta. O professor Angelim, intelectual petista e Secretaria do Gabinete civil, segundo Sant'ana, assegura que:

O governo não pretende substituir o trabalho das organizações não governamentais. A eleição do governador Jorge Viana e seu projeto político teve por base o fortalecimento do movimento social do Acre e é esta a base de sustentação do projeto de governo. (SANT'ANA JÚNIOR, 2004, p. 281)

No compasso dessa articulação, os movimentos sociais foram silenciando e aplacando suas bandeiras de luta, enquanto se vinculavam administrativamente ao projeto de governo do Partido dos Trabalhadores. As inúmeras reuniões, o conhecido assembleísmo e a agenda de formação de quadros, foi paulatinamente forjando a adaptação dos discursos e amainando o ímpeto reivindicatório. Ao contrário disso, a esfera técnica foi se impondo na formatação e implementação de políticas públicas encarregadas de oferecer serviços e formatar discursos positivos sobre o governo. A decana dos mura, o caucheiro, o cidadão comum, terão o que aprender, o que absorver e a mudar seu jeito de ver o mundo, através da absorção do principal conceito que o governo visa implantar no Acre é o de Florestania.

Este termo, que se apresenta na nomenclatura do programa em estudo (Asas da Florestania) – foi, segundo Salgado (2011, p. 15), adotado durante o primeiro mandato do governador do Estado do Acre, Jorge Viana (1999/2002), tendo sido idealizado por alguns militantes do Partido dos Trabalhadores que integravam a equipe do governo. Trata-se de um neologismo que une num só vocábulo, as

palavras “floresta” e “cidadania”, significando “cidadania na floresta”. Nesse sentido, a florestania, segundo os discursos governistas, visa cumprir o propósito de melhorar as condições de vida das pessoas que nasceram na floresta acreana, e até hoje aí habitam, conferindo-lhes assim direitos básicos de cidadania. Para implementá-lo o governo lançará mão de estratégias, como inseri-lo no pacote das políticas públicas e disseminá-lo pelo menos no plano discursivo.

Este conceito pretende desenhar-se como uma combinação natural entre as relações das pessoas com o ambiente e o equilíbrio das suas ações, pois sintetiza o desejo de melhoria da qualidade de vida e a valorização dos recursos ambientais. Um dos criadores do termo Florestania, assim define seu conceito:

a florestania é um sentimento que pode ser expresso da seguinte forma: a floresta não nos pertence, nós é que pertencemos a ela. Esse sentimento nos induz a estabelecer não apenas um novo pacto social, mas um novo pacto natural baseado no equilíbrio de nossas ações e relações no ambiente em que vivemos. É um sentimento orientador para nossas escolhas econômicas, políticas e sociais – e por isso inclui a cidadania – mas orienta também nossas escolhas ambientais e culturais – e por isso a transcende (ALVES, 2003, p. 2).

Como vimos, o termo *Florestania*, é, assim, um invólucro discursivo que resulta de uma concepção do governo petista do Estado do Acre que diz enxergar a possibilidade do desenvolvimento de políticas públicas capazes de produzir, para os povos da floresta, meios de vida dignos, tais como buscam os povos das cidades, na sua luta por cidadania. Esse termo sucede *slogans* anteriormente utilizados pelos governos da Frente Popular<sup>4</sup>, que, oferecendo-se ao ambiente externo como administrações comprometidas com os cuidados do meio ambiente, utilizaram, durante o governo de Jorge Viana o mote Governo da Floresta. A utilização intensa dos meios de comunicação, inclusive aqueles de propriedade estatal, como a Rádio Difusora Acreana, se afina num discurso unívoco de divulgação do projeto petista. Os

---

<sup>4</sup> Conglomerado de partidos políticos coligados ao Partido dos Trabalhadores e que dão sustentação do governo do PT, no Acre, desde o ano de 1998.

discursos da mídia subsidiada com recursos do Estado não condizem, contudo, com a realidade das cidades e do campo acreanos. Segundo Rocha,

o governo usa os meios de comunicação para direcionar o povo rumo a um Acre modernizado, sustentável e democrático, enquanto grande parte de moradores de Rio Branco, capital do Acre, sofre injustiças sociais, especialmente, as várias nações indígenas que, expulsas de seu habitat, transitam pelas ruas da capital. A criação de *slogans* e expressões – ‘povos da floresta’, ‘florestania’, ‘este é meu lugar’ – utilizados e divulgados fortemente pela mídia e governo é uma tentativa de constituir certa identidade para o espaço acreano. (ROCHA, 2012, p. 50)

Esse projeto de formação de uma mentalidade ideologicamente afinada com o projeto petista de poder lançou mão também de uma máquina discursiva que se amplia com material gráfico fartamente distribuído, onde constam imagens positivas de um Acre pujante, em franco desenvolvimento de atividades econômicas diversas, que produz um povo feliz, sorridente, portador de uma grande autoestima, próspero e politicamente comprometido com a “boa política”.

Em material de divulgação do Estado intitulado *Acre: um estado florestal*, (s/d), em edição bilíngue, assinada por todos os secretários do governador Tião Viana e pelo próprio, composto por 353 páginas, o jornalista Nelson Liano Jr., à página 21<sup>5</sup>, assim se expressa:

O Acre, um estado amazônico no extremo ocidental do Brasil na divisa entre a Bolívia e o Peru, há 13 anos optou pela política de preservar toda a riqueza biológica da floresta, mas garantindo uma vida de qualidade aos seus moradores. A harmonização do homem ao seu meio ambiente é fundamental para que produza os bens de sobrevivência sem destruí-lo. Assim, inspirado nos preceitos filosóficos ambientalistas do líder seringueiro Chico Mendes, buscou a transformação da sua infraestrutura com foco em um desenvolvimento sustentável.

---

<sup>5</sup> Jornal acreano.

Aos contrários a essa visão ufanista sobra a acusação de inimigos *do Acre*, quando não, de conivência com o crime organizado. Contudo, apesar da força impositiva e midiática do projeto petista, alguns estudos sobre as representações da Amazônia vão dando conta de desenhar uma discussão sobre a produção de autores da região a respeito de temas regionais. Trago como exemplo o trabalho *Microfísica do imperialismo: a Amazônia rondoniense e acreana em quatro relatos de viagem*, do professor Hélio Rocha (2012) onde enfrenta o discurso colonizador e imperialista feito por autores estrangeiros e assevera a necessidade de que autores de nossa região se debrucem sobre a Amazônia e produzam um conhecimento *de dentro* para fora, instigando uma revisão dos discursos e julgamentos. Nesse sentido, é exemplar a citação de Rocha (2012), de uma entrevista do professor da UFAC Gerson Rodrigues de Albuquerque, concedida ao Jornal *A Tribuna* de 15 de setembro de 2004. Assim se manifesta o professor acreano sobre o termo *florestania*:

Quando ouço essa expressão, insistentemente propagandeada pelas pessoas que governam (...) não consigo deixar de vê-la apenas como marketing ou slogan publicitário de um determinado grupo político que trabalha no sentido de configurá-la como a mais profunda e legítima realidade social. É algo, assim, como se ao expressar de forma constante a palavra 'florestania', cunhada como trocadilho grosseiro e simplista de 'cidadania' para as pessoas que vivem na floresta, automaticamente se garantisse bem-estar, saúde, educação, renda, direitos humanos consignados na máxima das mais amplas liberdades para essas pessoas [...]. (ROCHA, 2012, p. 50)

Ao contrário disso, a proclamação de um Governo da Floresta que trazia como principal eixo de ação, a propagandeada associação da preservação da floresta aliada à manutenção de seus habitantes e à melhora de sua qualidade de vida, mesmo após 17 anos de poder, ainda não se desenhou como realidade, como demonstra o fragmento acima.

O governo de Jorge Viana, em sua busca de concretizar sua opção por uma forma sustentável de desenvolvimento apontou, discursivamente, para a recuperação e requalificação do extrativismo e sua localização no centro das políticas sociais e

econômicas. Para tanto, trabalhou no sentido de estagnar o esvaziamento das comunidades do interior. Considerando a hipótese de que a falta de incentivo às atividades produtivas no campo e nas florestas era um dos principais fatores de êxodo para as cidades, tomou como foco a priorização do trabalho extrativista, sob a compreensão de que é na exploração racional dos recursos naturais, aliada a preservação dos mesmos, que reside a possibilidade de desenvolvimento econômico. Contudo, para fixar o homem no campo, além dos incentivos financeiros, como a subvenção da borracha, num investimento na órbita de “dois milhões de reais para ter mais três mil famílias voltando a produzir” (SANT’ANA, 2004, p. 293) é preciso também, segundo Carlos Vicente implementar condições de vida e permanência no campo. Assim,

A intenção do governo é criar condições para que as pessoas voltem a ter interesse em produzir, mudando a tendência de queda, e articular o tecido social da floresta, que é uma das bases para pensar na modernização, na agregação de outros produtos. Mas as pessoas devem voltar para a floresta, pois é difícil pensar a perspectiva de desenvolvimento com processo de êxodo acelerado. (SANT’ANA, 2004, p. 194)

A inserção do termo *florestania* nas políticas públicas de governo vai se dando de forma paulatina. A princípio, surge em Seminários e documentos oficiais, até ganhar elasticidade e começar a compor a nomenclatura de políticas de governo, como é o caso do Programa Asas da Florestania, que é um programa de correção de fluxo que foi implantado no Estado do Acre no ano de 2005, voltado às populações rurais. Ele se configura como um *varadouro* tanto para o governo, quanto para os povos da floresta, pois ele chega por caminhos alternativos e busca encurtar distância de dois modos: do lado do governo, pretende ser política reparadora, instauradora de direitos e garantia da presença do Estado no interior da floresta; por parte dos povos da floresta, é *varadouro* que encurta a trajetória de formação e educação, uma vez que acolhe os jovens e oportuniza o prosseguimento da vida escolar e do direito à educação básica, garantida pela letra da lei.

## Considerações Finais

Com a ascensão dos governos da Frente Popular do Acre, se verificou um conjunto de narrativas e práticas que indicam o interesse em instalar um sentimento de pertencimento à Terra de Galvez. Isso não significa que as políticas públicas sejam hoje mais inclusivas do que no passado e que exista mais zelo com a *coisa pública* do que se via no legado anterior.

Contudo, existe um conjunto de estratégias que vem sustentando o discurso da ética política e eficiência técnica das administrações petistas, que são: I) Manter viva na memória dos acreanos os desmandos administrativos praticados pelos grupos adversários que frequentaram o poder central do estado anteriormente, tomando-se o exemplo da farra com o dinheiro público praticado por políticos, empresários e representantes de instituições que culminou, entre outras consequências, com a falência do Banco Estatal (BANACRE), maior empresa que o Estado do Acre dispunha; II) Avivar sempre a lembrança dos tempos em que os grupos ligados ao crime organizado dominavam o Estado, sob o jugo do coronel-criminoso-serrador, cuja sanha assassina não se contentava somente com o crime, mas primava pela morte exemplar, pedagógica, disciplinadora, para que ninguém ousasse contrariar sua vontade; III) Resignificação dos símbolos locais, como as imagens típicas da identidade dos grupos étnicos, aliado à massificação dos signos do Estado, que ganharam uma exposição franca, semeando os sentidos de uma identidade quase exclusiva, e por isso, sublime de tão boa.

O desembaraçamento dessa lógica de dominação exige um exercício heurístico, que nos permita compreender, passo a passo, a estrutura do poder e de suas formas de perpetuação. Segundo observamos nos estudo de Bakhtin que,

No início do trabalho heurístico, não é tanto a inteligência que procura, construindo fórmulas e definições, mas os olhos e as mãos esforçando-se por captar a natureza real do objeto; acontece que, em nosso caso, os olhos e as mãos se encontram numa posição difícil: os olhos nada veem, as mãos

nada podem tocar, é o ouvido que, aparentemente mais bem situado, tem a pretensão de escutar a palavra, de ouvir a linguagem. (BAKHTIN, 1992, p. 69)

Bakhtin enxerga nas possibilidades da ciência da linguagem, meios de se conseguir autonomia para o pensamento e para a ação. Contudo, desvendar os mecanismos de constituição do poder exige uma definição anterior, que é a tomada de consciência de que as narrativas são discursos forjados com intenções políticas objetivas. É um questionamento que se vai avolumando até aprofundar-se ao extremo ponto de desfazer o problema em quantas partes menores ele se dividir. Assim sendo, embora Bakhtin discuta orientações do pensamento filosófico-linguístico, suas diretrizes metodológicas servem bem para o tratamento de fenômenos sociais como o poder e as relações dele emanadas.

Desse modo, a Amazônia esquadrinhada discursivamente vai sendo tecida no conjunto de informações, vivências, histórias, memórias vista de um lado pelo visitante, de outro, pelo viés da política que o rege. Assim, a vida dos povos da floresta vence a natureza selvagem, as águas que brotam da terra e caem do céu, a fome e a miséria, mais do que uma obrigação, é uma necessidade vital. A abertura dos varadouros, caminhos e saídas é o único jeito de continuar vivendo.

E essa gente que aprendeu a sobreviver embrenhada na floresta, também teve que aprender a se equilibrar entre a voz da floresta, a direção do vento, os cheiros silvestres, o movimento do rio, as intenções dos viajantes, descobrindo os sentidos e desejos da natureza selvagem e da natureza humana.

## Referências

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHINOV, V. N. **Marxismo e filosofia da linguagem**. Tradução de Michel Lahud; Yara Frateschi Vieira. 7. ed. São Paulo: Hucitec, 1992.

CUNHA, Euclides da. **Um paraíso perdido**: reunião de ensaios amazônicos. Brasília: Senado Federal, 2000. (Coleção Brasil 500 anos)

CUNHA, Manuela Carneiro da. Tastevin, Parrissier: Seis meses no país da borracha, ou excursão apostólica ao rio Juruá, 1898. In: **Fontes sobre índios e seringueiros do Alto Juruá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro; ALMEIDA, Mauro (org). **Enciclopédia da floresta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FLORESTANIA pede nova relação do Homem com o ambiente natural. In: MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE (Brasil). **InforMMA > Notícias**. 2003. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/informma/item/1493-florestania-pede-nova-relacao-do-homem-com-o-ambiente-natural>>. Acesso em 30 de outubro de 2016.

HARDMAN, Francisco Foot. **A vingança da Hileia**: Euclides da Cunha, a Amazônia e a literatura moderna. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

RANGEL, Alberto. **Inferno verde**: cenas e cenários do Amazonas. São Paulo: Arrault, 1929.

ROCHA, Hélio Rodrigues da. **Microfísica do Imperialismo** - a Amazônia rondoniense e acreana em quatro relatos de viagem. s/l: Ed. CRV, 2012.

SALGADO, Anáilton Guimarães. Florestania: um desafio de cidadania no contexto pós-colonial. **O cabo dos trabalhos: Revista Eletrônica dos Programas de Doutorado do CES/FEUC/FLUC**, Coimbra, ano 6, n. 6, p. 1-26, 2011.

SANT'ANA JÚNIOR, Horácio Antunes. **Florestania**: a saga acreana e os povos da floresta. Rio Branco: EDUFAC, 2004.

SILVA, R. N.; OLIVEIRA, R. Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In: CONGRESSO DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA DA UFPe, 4., 1996, Recife. **Anais eletrônicos...** Recife: UFPe, 1996. Disponível em: <<http://www.propesq.ufpe.br/anais/anais/educ/ce04.htm>>. Acesso em: 21 jan. 1997.

UGARTE, Auxiliadora Silva. **Sertões de bárbaros**: o mundo natural e as sociedades indígenas na Amazônia na visão dos cronistas ibéricos – século XVI/XVII. Manaus: Valer, 2009.



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa

## RELIGIÃO E MEMÓRIA CULTURAL: UMA REFLEXÃO SOBRE A TEORIA DE JAN ASSMANN

---

Raynara Karenina V. Correia<sup>1</sup>

### Resumo

Este artigo apresenta uma sistematização dos conteúdos centrais na teoria de Jan Assmann (2008) em *Religión y memoria cultural*, que estabelece conexões entre a historiografia de Halbwachs (2006) e a hermenêutica de Gadamer (2004), criando pontes entre a memória cultural e a religião. Seguindo a linha de pensamento do autor, argumentamos a favor da especificidade da memória cultural em detrimento a outros tipos de memória, levando em consideração a religião como matéria de constituição e solidificação da memória cultural.

**Palavras-chave:** Memória. Memória Cultural. Religião.

## RELIGION AND CULTURAL MEMORY: A REFLECTION ON JAN ASSMANN'S THEORY

---

### Abstract

This paper presents a systematization of the main contents in Jan Assmann's theory (2008) regarding the work *Religion and Cultural Memory*, which establishes

---

<sup>1</sup> Mestranda em Teoria e História Literária, Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).  
[raynaracorreia@gmail.com](mailto:raynaracorreia@gmail.com)

connections between the historiography of Halbwachs (2006) and the hermeneutics of Gadamer (2004), and create bridges between cultural memory and religion. Agreeing with the author, we argue for the specificity of cultural memory to the detriment of other types of memory, taking into account religion as a matter of constitution and solidification of cultural memory.

**Keywords:** Memory. Cultural Memory. Religion.

*No hay comprensión sin memoria.*

*Jan Assmann*

## 1. Introdução

A teoria da memória cultural desenvolvida por Jan Assmann, abrange as discussões propostas por Maurice Halbwachs sobre memória social e de Gadamer acerca da hermenêutica. Para Assmann, no entanto, Halbwachs(2006) ignorou algumas questões importantes ao estabelecer o termo *memória coletiva*, e por isso, a partir do que foi supostamente desprezado, ele articulou sua ideia de memória cultural e renomeou o conceito do sociólogo para *memória comunicativa* e, posteriormente para *memória cultural*.

A memória comunicativa está presente na interação cotidiana, o que faz com que disponha de um tempo limitado de existência. A memória cultural, por outro lado, lida com transmissões e transferências que ocorrem no campo da cultura, com tradições conservadas e difundidas seja pelo indivíduo seja coletividade. Esta diz respeito ainda a um passado temporalmente distante, porém vívido mesmo que de maneira invisível e amorfa.

Conceito construído a partir da observação do Mundo Antigo, campo em que Assmann é especialista, a memória cultural se mostra viva em representações simbólicas, textos, imagens, rituais, danças, monumentos, meios de comunicação e

outras tantas possibilidades de manifestação cultural e seus agenciamentos. Nesse ínterim, o autor vai além dos limites historiográficos sobre memória social e traça novos caminhos para o trabalho hermenêutico sobre a religião.

Assman parte de um pressuposto que o ser que é compreendido é texto e não linguagem, como assume Gadamer (2004). Para este último, toda compreensão é interpretação e toda interpretação é desenvolvida por intermédio da linguagem, que faz com que o objeto venha a palavra e, ao mesmo tempo, é a linguagem própria ao intérprete.

Embora no texto religioso se mantenha um caráter dialógico, que prepondera compreensão e comunicação, o que se destaca é a relação temporal que este texto admite com o passado, permitindo que este incida verticalmente nas vivências presentes, dialogando permanentemente com a comunidade religiosa. Isto é possível quando consideramos o texto como fundamental para a função permanente da memória de estabelecer uma ponte entre o presente e o passado, como aponta. Através dele, o conteúdo da memória pode se estender para além das limitações de seu tempo e espaço.

Isto posto, daremos continuidade a este trabalho fazendo uma exposição de algumas das considerações de Jan Assmann (2008) em *Religión y memoria cultural*, com as quais temos a intenção de dialogar e refletir. O texto foi dividido em quatro tópicos que seguem a linearidade da divisão feita pelo autor em seu livro. No primeiro, tratamos a respeito da memória cultural, sua definição e implicações; no segundo, discorremos sobre os ritos das memórias conectivas e coletivas e sua importância para a consolidação da dimensão cultural e simbólica da memória; no terceiro, sobre a mnemotécnica enfatizada por Assmann no *Deuteronomio* e a relação estabelecida com a memória contra-presencial e o passado normativo; e por fim, no quarto tópico, discorremos sobre a abrangência da memória.

## 2. Memória cultural

A memória é composta por duas bases: uma neural e outra social (ASSMANN, 2008, p. 17). Com uma estrutura de caráter socializante, a memória não se limita a uma verticalização individual profunda, mas possibilita a nossa conexão com a coletividade. Essa relação entre os seus aspectos individual e social se justifica porque ao olharmos para o nosso interior a partir das nossas lembranças, é possível perceber que o arcabouço que introduzimos nessa vida interna é socialmente condicionado, pois “uma memória estritamente individual seria como uma linguagem privada compreendida apenas por uma pessoa – em outras palavras, um caso especial, uma exceção”. (ibid, 2008, p.19 – Tradução minha<sup>2</sup>).

Assmann (2008) pensa a irrevogabilidade de influência dos aspectos sociais sobre a memória. Ele diferencia duas formas de recordação provenientes da experiência e do aprendizado, sendo estas as memórias episódica e semântica, respectivamente. Enquanto a memória episódica se refere às vivências e experiências, a semântica está baseada em tudo aquilo que aprendemos e que foi responsável por formar nossa compreensão de mundo. No campo religioso isso adquire um caráter ainda mais enfático, uma vez que se trata de um campo abrangente de experiências e mnemotécnicas, destacando-se as questões relativas a memória episódica e a semântica. Ou seja, para Assmann (2008), a religião é a experiência privilegiada para o agrupamento destes dois tipos de memória.

Os fatores que constituem a memória são decisivos no processo de socialização não apenas porque fazem parte da sua base, mas do seu próprio funcionamento. No lembrar e esquecer, o ato de recordar já pressupõe que várias memórias sejam impelidas para um plano secundário, em detrimento de outras, o que ajuda a definir as nossas memórias e confere-lhes horizonte e perspectiva,

---

<sup>2</sup> Una memoria individual en sentido estricto sería algo así como un lenguaje privado que sólo uno mismo entiente, o sea, un caso especial, una excepción. (ASSMANN, 2008, p. 19)

garantindo que elas continuem a dispor de relevância e sentido dentro de um contexto cultural específico.

Isto posto, se temos memória semântica é porque há uma demanda para sua fabricação em nossa própria memória, haja vista que o nosso pertencimento se dá em razão de socializações específicas. O teórico da memória de ligação é Nietzsche. Do mesmo modo que Halbwachs elucidou que precisamos de pertencimentos para que a memória seja formada, Nietzsche mostrou que precisamos de memória para estabelecer os laços de pertencimento, enfatizando o que ele chamou de *memória da vontade*. Esta é a responsável por garantir que mantenhamos o desejo naquilo que queremos, possibilitando assim que nos tornemos, na compreensão nietzscheana, seres de cultura, isto é, seres domesticados.

As religiões se tornariam, portanto, instancias simbólicas, forças de ação responsáveis, através de sua mnemotécnica, por preservar nossa dores e restrições, dominando nossa energia corporal para que a memória da dor fosse mantida, pois “somente aquilo que não para de doer permanece na memória” (NIETZSCHE, 2006 apud ASSMANN, 2008, p. 22). Assmann, mostra como este princípio nietzschiano não leva em consideração que o processo de socialização (como função e base da memória) engloba tanto aspectos neurais e emocionais quanto uma transição dos domínios em que residem para um plano puramente simbólico.

No que diz respeito a importância com que os símbolos e ações simbólicas têm para a memória, Assmann traz à baila que a avaliação que Nietzsche faz da religião é, segundo as suas especificidades, reforçada por Sigmund Freud. O intuito em se referir à perspectiva freudiana é mostrar como, mesmo segura da existência de certo conteúdo reprimido, esta não deixa de lado a ideia de memória enquanto inscrição corpórea. Assmann evidencia que a visão de Freud possui um caráter reducionista, ainda que a intenção deste tenha sido explicitar as transferências desse conteúdo ao longo das gerações e como essas transferências remontam à história

primordial da humanidade, aspecto sobre o qual se debruça a teoria da memória cultural.

Para Assmann, esse reducionismo ocorre porque Halbwachs, Nietzsche e Freud parecem não entender a memória como um fenômeno que ultrapassa as fronteiras do corpo. Assim, ele ressalta que a entrada no mundo simbólico pressupõe a realização de uma transição corpórea que nenhum dos três teóricos aludidos faz, e postula:

É por isso que devemos nos livrar do reducionismo que procura limitar o fenômeno da memória ao corpo, a base neural da consciência e a ideia de uma estrutura psíquica profunda biologicamente transmissível. Nossa memória não só tem uma base social, mas também uma base cultural. (ASSMANN, 2008, p.25 – Tradução minha<sup>3</sup>)

Assmann observa ainda que, Freud e Nietzsche escolhem um ponto de vista bastante restritivo da cultura, centrado em seus aspectos coercitivos, como um compósito de normas, referências, leis, modelos. Esta interpretação é equivocada pela limitação que apresenta, pois, a cultura também é o lugar de possibilidades, de resistências, de formas de vida e de criatividade. Desta feita, Assmann esboça o conceito específico de memória cultural centrado em seu aspecto capacitante e na influência que a cultura tem para o desenvolvimento humano – característica imprescindível a qualquer reflexão que façamos acerca da cultura e suas manifestações.

Diante do exposto, faz-se necessário, portanto, que para além da memória social com suas injunções e processos de socializações, a religião seja refletida a partir da relação entre simbolismo e memória, e nisto haja um percurso alternativo para a compreensão do papel da memória na religião.

---

<sup>3</sup> “Es por eso que debemos librarnos del reducionismo que pretende limitar el fenómeno de la memoria al cuerpo, a la base neural de la consciencia y la idea de una estructura psíquica profunda que se puede transmitir biologicamente. Nuestra memoria no sólo tiene una base social, sino también una base cultural” (ASSMANN, 2008,p.25)

### 3. Ritos das memórias coletivas e conectivas

A fim de discutir a função dos ritos no desenvolvimento da memória coletiva e conectiva, Assmann lança mão de uma série de ritos antigos oriundos da Assíria e Egito. “Os rituais encenam o jogo simbólico entre o simbólico e o corpóreo (ASSMANN, 2008, p. 27 – Tradução minha<sup>4</sup>) e estes têm a função, segundo o autor, de assegurar o fato e sua interpretação normativa mesmo que hajam pequenas mudanças, pois a memória que envolve tais ritos tem caráter normativo e obrigatório. Além disso, no que se refere aos os ritos e suas encenações, Assmann reconhece o papel fundamental da religião da consolidação da dimensão cultural e simbólica da memória:

Âmbitos amplos da vida cultural, especialmente aqueles que pertence à religião, têm a tarefa de preservar viva uma lembrança que não possui mais sua base no cotidiano originário. Os ritos religiosos são sem dúvidas a mídia mais antiga e original da memória de ligação, que, por sua vez, gira em torno do vínculo e da comunidade que inclui mortos e espíritos (ASSMANN, *ibid*, p.28 – Tradução minha<sup>5</sup>).

O modo coletivo não pode estar desassociado do conectivo, nem vice-versa. Dessa forma, é válido ressaltar que a memória não está simplesmente relacionada a acontecimentos históricos. Como por exemplo nas culturas tribais, em que a memória também é aquecida pelos mitos cósmicos. Nesse contexto, Assmann lança mão do modelo de sociedades frias e quentes proposto por Claude Lévi-Straus. A sociedade quente usa a sua história passada para construir a história futura,

---

<sup>4</sup> Los rituales escenifican la interacción entre lo simbólico y lo físico (ASSMANN, 2008, p. 27)

<sup>5</sup> Los grandes ámbitos de la vida cultural, pero más que nada todo aquello que le corresponde a la religión, tienen la tarea de mantener vivo un recuerdo que ya no tiene sustento en la vida diaria. Los ritos religiosos son sin duda el medio más antiguo y originario de la memoria vinculante, siendo que aquí se trata de relaciones y comunidades que incluyen el mundo de los muertos y los espíritus. (ASSMANN, *ibid*, p. 28)

enquanto a cultura fria evita a memória histórica, dando ênfase ao mito fundante e sua ritualização.

Assmann aponta que a palavra inglesa *remembering* parece transmitir adequadamente a ideia destes rituais, uma vez que possibilita a ideia de tornar a pessoa novamente membro de um acontecido, fato, ou evento religioso. Particularmente em culturas ameaçadas, esta função da memória é fundamental para que a integridade simbólica e social de um povo seja mantida.

Ao estabelecer a diferença entre sociedades frias e quentes, Claude Lévi-Strauss percebera que alguns grupos de ritos podem ser orientados pela ordenação cósmica, de modo que a história é pouco considerada, ao passo que outros possuem na história a sua base e o seu fim. Assim, enquanto os primeiros se satisfazem com certa adequação cósmica, os outros memoram sua história a fim de serem seus senhores.

#### **4. *Deuteronomio* e sua relação com a memória contra-presencial e o passado normativo**

Em *Religión y memoria cultural*, Assmann deixa claro que existe também uma técnica de memória que busca lembranças descoladas de seus lugares originais, e que podem funcionar como elemento indispensável na construção da identidade. Podemos falar aqui de uma mnemotécnica cultural e ritual que está a serviço da memória de ligação e que tem o objetivo de representar e estabilizar a identidade coletiva através de encenações simbólicas (ASSMANN, 2008, p. 34 – Tradução minha<sup>6</sup>).

---

<sup>6</sup> Podemos hablar plenamente de una mnemotécnica cultural y ritual, que está al servicio de la memoria vinculante y que tiene por objetivo ilustrar y estabilizar una identidad colectiva mediante escenificaciones simbólicas. (ASSMANN, 2008, p. 34)

Um exemplo desta forma técnica de memória de ligação que chama a atenção é o judaísmo, pois, quando ameaçados num período entre o século VII e o século V a.C., os judeus lançaram mão da memória de ligação através de um caráter contra-presencial da memória. Esta técnica da memória peculiar e fundamental, portanto, possibilita um melhor entendimento dos aspectos religiosos da memória cultural.

Há também o Pentateuco, a longa pregação de Moisés, que exemplifica esta mnemotécnica. No que se refere a isso, faz-se necessário pontuar três aspectos importantes: 1. O ponto de vista espacial, em que o povo atravessa o Jordão, sai do deserto e entra na Terra Prometida; 2. O aspecto temporal, visto que depois de 40 anos toda uma geração muda e com elas os seus referenciais de pessoas; 3. O estilo de vida que era levado, que muda do nômade para o sedentário. De acordo com Assmann, "De toda a literatura mundial, temos aqui um texto cujo tema é 'rememorar' no sentido nietzscheano. O que não se pode esquecer é, por um lado, a lei e, por outro, a história vivida no Êxodo do Egito, que foi elevada à categoria de um passado normativo" (ASSMANN, 2008, p.35).<sup>7</sup>

Diante disso, Assmann apresenta sete passos que, segundo ele são apresentados nos capítulos de 6 a 11 de Deuteronômio, para a elaboração desta técnica da memória, sendo estes: 1. Decorar, no sentido mais literal da palavra, escrever no coração, pois tratava-se de um ato consciente. 2. Educação e conversação rememorativa e reintegradora (*remember*). 3. Tornar os símbolos visíveis através e marcas e inscrições corporais. 4. Tornar a lei pública e acessível ao povo, sendo esta escrita na pedra. 5. Todo o povo deve participar de festas da memória coletiva. 6. A tradição oral é enfatizada. Vê-se na poesia uma codificação da memória escrita. 7. O texto do pacto é canonizado, isto é, nada poderia ser incluído ou excluído,

---

<sup>7</sup> De toda la literatura mundial, he aquí un texto cuyo tema sí que es "hacer memoria" en el sentido nietzscheano. Lo que no se puede olvidar es, por un ldo, la ley, y por el otro, la historia que se vivió en el éxodo de Egipto, que cobra así el rango de un pasado normativo (ASSMANN, 2008, p.35).

significando uma instanciação poderosa de veracidade e vínculo, conforme explica Assmann (2008,p.38).

A memória cultural se desenvolve, portanto, considerando a influência que a religião tem ao estabelecer laços que confluem para a construção de uma base identitária conjunta, coletiva. E é frente a estas questões de coletividade que Deuteronômio se apresenta como uma memória abrangente e diversificada. Assmann (2008, p.39) explica que não se trata apenas de uma aliança política referente à pertença, mas de fundamentar uma identidade coletiva, que liga o indivíduo à comunidade da memória e da aprendizagem. São os vínculos da comunidade que estão em cena. Isto posto, a história desempenha um papel importante junto as leis, esclarecendo e formatando-as, com função de mito fundante, que cria a identidade do povo de Deus liberto da escravidão do Egito, como explica Assmann (ibid,p.40).

Aqui, portanto, fica posta a relação recíproca entre memória cultural e memória da ligação, que traz à tona uma característica muito particular da religião de marcar o ser humano em diferentes âmbitos de sua existência e conseqüentemente de sua trajetória.

## **5. A abrangência da memória**

De acordo com as teorias elaboradas pelo casal Jan Assmann (2008) e Aleida Assmann (2011), o que torna a memória cultural singular é o fato desta dizer respeito a elementos de ligação, entre a coletividade, maiores e mais remotos que a memória comunicativa. Com a memória cultural podemos pensar em questões referentes à verticalização do tempo, não mais concebido como algo passível de se esgotar, mas algo ilimitado.

Via de regra, a história oral se concentra dentro dos pressupostos da memória comunicativa, tratando-se de uma memória de gerações num curto período de

tempo. As religiões, por sua vez, guardam consigo os oráculos mais antigos e conservam muitas das histórias que compõem sua ideologia. No entanto, a despeito da importância que a memória comunicativa pode exercer nesses termos, é válido destacar que a religião não lida apenas com a memória comunicativa, mas se sustenta nas memórias conectiva e coletiva. “Em contraste com a memória comunicativa, a memória cultural abrange a origem, o remoto, o excluído, o descartado; e, ao contrário da memória de ligação coletiva, inclui o não instrumentalizável, o herético, o subversivo, o divisível ” (ASSMANN, 2008, p. 47 – Tradução minha<sup>8</sup>).

A memória cultural define-se, portanto, amorfa e sem fronteiras, podendo, pelo seu caráter atemporal e seu poder de incidir diretamente sobre o presente, projetar-se na direção das formas culturais do consciente. Assmann explica que, embora diga respeito às profundezas do tempo, a relação que constituímos com a memória cultural também pode ser funcionalizada. Nesse sentido, Jan Assmann (2008) e Aleida Assmann (2011) são pontuais ao destacar o surgimento da tradição escrita como o momento de ápice para a memória cultural, pois possibilitou um desenvolver desta memória, fazendo com que as memórias simbolicamente guardadas crescessem para além das fronteiras da memória de ligação. (ASSMANN, 2008, p.60)

A escrita permite à cultura um embate temporal em seus diversos níveis. Isto posto, Assmann constrói sua argumentação a fim de nos permitir compreender as inter-relações entre as bases neural, social e cultural da memória. Em seu trabalho, ele diferencia a memória cultural do que denomina de “arquivos” de tradições culturais, cuja dinâmica inclui aspectos de transmissão e transferência ao longo das gerações.

---

<sup>8</sup> En contraste con la memoria comunicativa, la cultural abarca lo originário, lo excluído, lo descartado, y em contraste con la memoria vinculante y colectiva, abarca lo no instrumentalizable, lo herético, lo subversivo, lo separado (ASSMANN, 2008,p. 47).

Diante disso, é válido estabelecer uma diferenciação significativa entre tradição e memória cultural. Na primeira, a memória tende a reforçar conteúdos fundamentais, enquanto na segunda há uma tendência a uma preservação das várias narrativas em suas particularidades. Ao passo que a tradição é funcional, a memória cultural é coletora. A tradição seleciona e a memória arquiva. A tradição diz respeito a doutrina e a memória cultural aos dizeres do povo em sua diversidade e atemporalidade. A tradição é construída ao redor da religião visível, enquanto a memória cultural se articula em torno da tensão entre o que se vê e o que se crê.

A memória cultural abrange tanto uma dimensão de memória armazenada quanto outra de memória funcional, assim como a natureza da própria cultura, sendo comparada, portanto, a um palimpsesto:

A cultura é um palimpsesto e, nesse aspecto, lembra a memória individual, para a qual uma das metáforas favoritas de Sigmund Freud era a cidade de Roma. Pois Roma não é só um vasto museu a céu aberto no qual o passado é preservado e exibido, mas um emaranhado inextricável de novo e velho, de material obstruído e enterrado, de detritos reutilizados ou rejeitados. Desse modo, emergem tensões, rejeições e antagonismos entre o que foi censurado e o que não foi, entre o canônico e o apócrifo, o ortodoxo e o herético, o central e o marginal, tudo o que contribui para um dinamismo cultural (ASSMANN, 2005, p. 45 – Tradução minha<sup>9</sup>)

Se essa concepção de cultura recupera uma possibilidade de reestruturação produzida pelo que é esquecido e lembrado, a memória cultural não teria como escapar de toda a tensão e diversidade produzidos disso. E ela não apenas não escapa, mas extrai disso o seu próprio dinamismo, atestando a sua condição de ser: “complexa, pluralística e labiríntica” (ASSMANN, 2008, p. 50).

---

<sup>9</sup> La cultura es un palimpsesto, por lo que se asemeja a la memoria individual, para la que Sigmund Freud, de hecho, tenía como metáfora favorita la ciudad de Roma. Pues dicha ciudad no es tan sólo un poderoso museo al aire libre, donde se conserva y se exhibe el pasado, sino también un inextricable entrelazamiento de lo viejo y lo nuevo, lo obstruído y lo sepultado, lo reutilizado y lo descartado. De modo que surgen tensiones, rechzos, y antagonismos entre lo censurado y lo no censurado, lo canónico y lo apócrifo, lo ortodoxo y lo herético, lo central y lo marginal, que dan cuenta de una dinámica cultural (ASSMANN, 2008, p. 45).

A partir disso, parece-nos possível inferir também que o texto se encontra numa elaboração muito similar, visto que carrega consigo muitos outros textos em si que confluem em diferentes níveis de harmonização de ideias, importância e interesse, entre outras características. Ao passo que alguns são trazidos à baila, outros são absorvidos pela intensidade do conteúdo que transmitem.

Desta forma, o texto parece ser fundamental para a tarefa contínua da memória de estabelecer a ponte entre o passado e o presente, pois sendo a linguagem um diálogo, o texto é uma retomada do que já foi exposto na comunicação e um ponto de vista fixo em relação aos lugares em que a comunidade religiosa se localiza. O texto é parte de um mundo e por isso ocupa um espaço específico, é passível de várias interpretações e pode gerar vários conflitos. São nos textos que lacunas de memórias podem ser preenchidas, passados podem ser reativados, e normas e referências de compreensão da sociedade podem ser vistas previamente definidas.

## **6. Considerações Finais**

O presente artigo visou sistematizar, apresentar e discutir conteúdos centrais na teoria de Jan Assmann (2008), que partindo do diálogo entre a historiografia de Halbwachs (2006) e a hermenêutica de Gadamer (2004), estabelece relação entre a memória cultural e a religião. Assmann sustenta a especificidade da memória cultural em detrimento a outros tipos de memória, lançando mão da religião como mote de constituição e sedimentação da memória cultural.

Para o autor, a consciência de individualidade assim como a sintetização do tempo para o ser humano são fatores que dizem respeito a memória. Assim, ele propõe um conceito de memória cultural assumindo que o tempo, a identidade e a memória são compartimentados nos níveis interno, que é quando a memória está relacionada ao nosso sistema neural; social, quando a memória, assim como a

linguagem, é uma questão de comunicação e interação, estabelecida através de meios de socialização pelos quais o indivíduo passa; e cultural, que se dá quando a memória incide em assuntos culturais e está associada a um tempo histórico.

O conteúdo da memória cultural, a forma como estes são organizados e sua duração no tempo, estão relacionados às condições estabelecidas pelos contextos social e cultural. Isto posto, formalizada e institucionalizada, a memória cultural tem como função conservar e reproduzir ao longo do tempo os textos sagrados e as obras-primas da cultura - o que demanda a existência de instituições de preservação; bem como arquivar documentos e artefatos, mesmo não canonizados, mas que tem alguma importância, haja vista não serem condenados ao esquecimento.

Assim, de modo geral, podemos considerar que a memória cultural serve como fonte para a tradição e a comunicação, servindo-se de representações simbólicas. Daí a grande ênfase ao surgimento da tradição escrita, pois ela aparece como alavanca da memória cultural; uma das ferramentas indispensáveis da memória quando se trata de perpetuação.

### **Referências Bibliográficas**

ASSMANN, A. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Tradução de Paulo Soeth. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

ASSMANN, J. **Religión y memoria cultural**. Buenos Aires: Lilmod, Libros de la Araucaria, 2008.

GADAMER, H. **Verdade e método**. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2004.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa

## LEANDRO GOMES DE BARROS E O CORDEL “A SECA DO CEARÁ”: UMA LEITURA ANALÍTICA

---

Andressa dos Santos Pontes<sup>1</sup>

Thalyta Costa Vidal<sup>2</sup>

Naelza de Araújo Wanderley<sup>3</sup>

### Resumo

O presente artigo resulta do estudo da poesia de vertente popular. Com ênfase nas produções do cordelista Leandro Gomes de Barros e em seu cordel “A seca do Ceará”, realizou-se uma leitura analítica e, em seguida, um estudo comparatista com outros cordéis e/ou obras literárias e artísticas que comungam da temática da seca na região nordeste. Desse modo, intenciona-se que a cultura e as vivências nordestinas sejam evidenciadas por intermédio da literatura popular e que possam dialogar com outras manifestações literárias.

**Palavras-chave:** Literatura popular. Cordel. Leitura.

---

<sup>1</sup> Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino (POSLE)/UFCG.

<sup>2</sup> Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino (POSLE)/UFCG.

<sup>3</sup> Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino (POSLE)/UFCG.

## LEANDRO GOMES DE BARROS AND THE CORDEL "A SECA DO CEARÁ": AN ANALYTICAL READING

---

### **Abstract**

The present article results from the study of popular poetry. With emphasis on the production of the Leandro Gomes de Barros and his cordel (string) entitled "A seca do Ceará" ('Drought in Ceará'), an analytical reading was carried out, followed by a comparative study with other strings and/or literary and artistic works that share the same theme of drought in the northeast. Therefore, it is intended that the Northeastern culture and experiences are evidenced through popular literature and that they can dialogue with other literary manifestations.

**Keywords:** Popular literature. Cordel. Reading.

### **1. Notas Introdutórias**

No contexto das produções da literatura de cordel no nordeste, Leandro Gomes de Barros apresenta-se como um dos autores-pioneiros do gênero, uma vez que, de acordo com Abreu (1999, p. 91) "foi o responsável pelo início da produção sistemática". Ainda, segundo a teórica, o mais antigo registro em folheto impresso que é atribuído a Barros data de 1893. Desde então, o cordelista tem suas produções difundidas no âmbito literocultural brasileiro, sendo apontado como referência no último centenário, pois além de ter inspirado e fixado o formato composicional dos folhetos que lhe sucederam, seus cordéis continuam sendo vendidos no formato impresso, consultados no formato digital, apreciados nas declamações orais, além de subsidiarem pesquisas no âmbito dos estudos literários.

A função social e o posicionamento crítico e denunciativo do cordelista descortinam-se nas dezoito estrofes, em versos decassílabos do cordel *A Seca do Ceará*, de autoria de Leandro Gomes de Barros, publicado aproximadamente na

década de 1920. A seca é a temática central e seus efeitos devastadores nas paisagens naturais, na vida do homem e dos animais são expressos no decorrer da narrativa versificada. Consta, ainda, a denúncia com o descaso das autoridades governamentais diante desse cenário de extrema necessidade, quando da ausência de soluções para uma problemática recorrente na região nordeste, que assalta e dizima vidas e obriga muitos a deixarem sua terra de origem, migrando para outros lugares em busca de água, comida e trabalho. Ademais, há presentificado no cordel o elemento religioso da fé, como se o socorro divino fosse a última solução diante das impossibilidades humanas.

Saliente-se que os pontos acima citados serão enfocados na leitura pontual do cordel supramencionado e serão retratados ainda aspectos relevantes da vida e da obra de Leandro Gomes de Barros que consubstanciam a forte relação da poética do cordelista com os problemas sociais, econômicos e políticos inerentes às vivências do povo marginalizado e da cultura nordestina. A abordagem analítica que se procede respalda-se em teóricos e pesquisadores que primam pelo estudo do cordel no Brasil, tais como Ayala (1997) e Abreu (1999), bem como em dados da Fundação Casa Rui Barbosa.

## **2. Vida e Obra de Leandro Gomes de Barros: “o pai da literatura de cordel brasileira”**

Conhecido como "o pai da literatura de cordel brasileira", Leandro Gomes de Barros foi um dos mais altos expoentes de uma literatura construída pelo povo e para o povo. Em seus textos sempre houve espaço para retratação de sua própria vida e das experiências vividas no Nordeste desde a infância, expandindo-se para temas mais complexos, como críticas ao governo e à sociedade e a contextualização de fatos históricos que aconteciam no mundo. Sem perder o excelente senso de

humor, fez da sua obra uma verdadeira "riqueza de pobre", como bem colocou Ayala<sup>4</sup>.

Nascido na Paraíba<sup>5</sup>, em 19 de novembro de 1965, Leandro foi educado pelo Padre Vicente Xavier de Farias, com o qual não nutria uma relação muito harmoniosa, como se observa nos versos de *A vida de Cancão de Fogo e seu testamento*:

Fui um menino enjeitado  
Fui triste logo ao nascer  
Nem uma ave noturna  
Tão triste pode ser  
Eu sou igual ao deserto  
Onde ninguém quer viver.

Esse homem que me cria  
Me maltrata em tal altura  
Que nem um preso no cárcere  
Sofrerá tanta amargura.  
(BARROS, 1873, p.11)

O contato com a obra do referido autor faz perceber que a sua própria história é atrelada a dos seus personagens em muitos momentos. Isso se faz visível através do personagem de um de seus cordéis: Cancão, também criado e maltratado por um tio.

Barros viveu com sua família adotiva na Paraíba até os 15 anos de idade, mudando-se para Pernambuco e viajando bastante pelos sertões para contar e vender os poemas que criava e também tipografava, sendo um dos únicos poetas a viver exclusivamente da arte que produzia. Humilde acerca dos seus folhetos, mesmo tendo construído uma rica fortuna de publicações no gênero a que se dedicava a escrever, o cordelista dialoga com o leitor no início dos cordéis alertando para o risco do texto não lhes agradar:

---

<sup>4</sup> AYALA, Maria Ignez Novaes. Riqueza de pobre. In: **Literatura e sociedade**: revista de teoria literária e literatura comparada. USP, São Paulo; n. 2, p. 160-169, 1997.

<sup>5</sup> As informações sobre a vida e a obra do escritor Leandro Gomes de Barros foram retiradas do acervo da Fundação Casa Rui Barbosa. Disponível em: <[http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/leandro\\_biografia.html](http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/leandro_biografia.html)>.

Leitores peço-lhes desculpa  
se a obra não for de agrado  
sou um poeta sem força  
O tempo tem me estragado  
escrevo há 18 anos  
Tenho razão de estar cansado  
(BARROS, 1907, p.1)

LEITOR, se não se enfadar  
Desta minha narração,  
Leia a ida deste ente  
E preste toda atenção,  
Que foi o quengo mais fino  
Dessa nossa geração.  
(BARROS, 1873, p.1)

Do mesmo modo nos versos de *A mulher roubada* e *Vida e testamento de Cancão de Fogo*, o autor dialoga com seu interlocutor. Aproximando-se dos seus leitores e revelando o seu convívio com a escrita, alertando-o para o risco de estar se repetindo ou de não ser tão inventivo em todos os textos, embora comumente o fosse.

Através dos poemas de Leandro Gomes de Barros é possível conhecer os elementos mais intrínsecos da cultura nordestina. Seja por meio da linguagem empregada, do espaço no qual são se ambienta suas produções, dos muitos problemas sociais que vem a tona, ou ainda quando se voltava para o cristianismo, na relação opositiva entre o divino (Deus) *versus* o amaldiçoado (diabo), da qual se imprimia características próprias dos dogmas e da fé do povo da região nordestina.

Os personagens de Leandro são, muitas vezes, não nominados e retratados pela profissão que desempenham, como padres, delegados, escrivães, fazendeiros, entre outros ofícios. Todos com particularidades muito comuns no nordeste brasileiro e respaldando a crítica social, a denúncia da corrupção e da desonestidade, temas que são apurados com bastante humor e total maestria pelo autor, que não deixou de afirmar a cultura do seu povo nos mais diversos temas que abordou, como bem colocou Carlos Drummond de Andrade em sua crônica intitulada *Leandro, o*

*poeta*: "Não foi príncipe dos poetas do asfalto, mas foi, no julgamento do povo, rei da poesia do sertão, e do Brasil em estado puro". E diz mais:

Leandro foi o grande consolador e animador de seus compatriotas, aos quais servia sonho e sátira, passando em revista acontecimentos fabulosos e cenas do dia-a-dia, falando-lhes tanto do boi misterioso, filho da vaca feiticeira, que não era outro senão o demo, como do real e presente Antônio Silvino, êmulo de Lampião.

Tamanha maestria em trabalhar temas complexos, a ironia, a sátira, o humor e a realidade em linguagem simples que agradasse e fosse acessível ao seu público, aproximando-o de seus escritos, fizeram com que Leandro fosse reconhecido por outros poetas e estudiosos, como Athayde e Gustavo Barroso. A dimensão de sua obra foi tão grande que não se sabe ao certo quantas obras o poeta nordestino publicou, chegando aproximadamente a 600 poemas, como constatou João Martins de Ataíde, em seu folheto *A pranteada morte de Leandro Gomes de Barros*, após sua morte em 04 de março de 1918:

Poeta como Leandro  
Inda o Brasil não criou  
Por ser um dos escritores  
Que mais livros registrou  
Canções não se sabe quantas  
Foram seiscentas e tanta  
As obras que publicou.

Dentre os seus títulos mais conhecidos estão: *O cavalo que defecava dinheiro* (19--); *A defesa da aguardente* (1911); *A guerra, a crise e o imposto* (19--); *A história de Juvenal e o dragão* (19--); *A mulher roubada* (1976); *A seca do Ceará* (1920); *A vida e testamento de Cancão de Fogo* (1951); *As aflições da guerra da Europa* (1915); *História da Donzela Teodora* (1960); entre muitos outros.

Nessa análise, nos deteremos ao estudo do cordel *A seca do Ceará*, no qual a temática social se faz como eixo condutor dos versos do poeta cumprindo, através de suas estrofes, seu papel denunciativo.

### 3. “A seca do Ceará”: uma pintura em versos

A “pintura em versos” do quadro alarmante da seca ambientada no Ceará já se delineia na primeira estrofe do cordel em versos decassílabos, de autoria Leandro Gomes de Barros. Na primeira estrofe tem-se a descrição da morte dos animais e do cair das folhas, anunciando a ausência daquilo que é essencial para a sobrevivência: a água e o alimento; prenunciando a migração do ser humano, como um retirante a vagarear, almejando não ter o mesmo destino daqueles:

Seca as terras as folhas caem,  
Morre o gado sai o povo,  
O vento varre a campina,  
Rebenta a seca de novo;  
Cinco, seis mil emigrantes  
Flagelados retirantes  
Vagam mendigando o pão,  
Acabam-se os animais  
Ficando limpo os currais  
Onde houve a criação.

A sucessão das cenas corrobora o cenário de desolação: “*Não se vê uma folha verde / Em todo aquele sertão*”; com a terra infrutífera esmorecem os animais até morrerem e, conseqüentemente, não há mais trabalho para o homem do campo. E até mesmo as aves próprias da região: bandos de rolas e tetéus - mostram-se queixosos, vão-se embora, morreram ou emudeceram: “*Onde algum hoje estiver / Está tudo mudo e sombrio / Não passeia mais no rio / Não solta um canto sequer*”. Além disso, tudo ao redor também está deteriorando-se:

Tudo ali surdo aos gemidos  
 Visa o espectro da morte  
 Como a nauta em mar estranho  
 Sem direção e sem Norte  
 Procura a vida e não vê,  
 Apenas ouve gemer  
 O filho ultimando a vida  
 Vai com seu pranto o banhar  
 Vendo esposa soluçar  
 Um adeus por despedida.

A quarta estrofe subscrita sintetiza o lamentável quadro de morte oriundo da seca e tece uma comparação entre a nauta buscando direção e o homem que pranteia ao ir embora do seu lugar procurando uma saída, sem rumo certo, para manter a si e aos seus vivos. E o mal presságio confirma-se nos versos da estrofe seguinte: "*Foi a fome negra e crua / Nódoa preta da história / Que trouxe-lhe o ultimatum / (...) Autorizou que a fome / Mandasse riscar meu nome / Do livro da existência*". Mais uma vítima do problema da seca somada a fome é contabilizada na história; morre uma criança e resta, agora, um pai em desalento e uma "*mãe cadavérica (...) estreitando um filho ao peito / sem o poder consolar*", implorando ao Eterno e a Virgem pela vida, utilizando o elemento da fé e do apelo espiritual, para não serem os próximos a morrerem.

Em seguida, são citadas moças antes elegantes e que agora atravessam as ruas com roupas esfarrapadas, tentando sobreviver em meio aos caos da seca, humilhando-se e submetendo-se a qualquer coisa para ter algo que sacie a fome: "*Em procura de socorros / Nas portas dos potentados, / Pedem chorando os criados / O que sobrou dos cachorros*". Ademais, são descritos comparativos do estado inicial e do efeito da seca sobre o ambiente natural e os animais: os campos floridos são agora comparados com sepulcros, os vales e os rios assemelham-se a uma cratera de vulcão, os animais próprios do sertão – gado, bezerro, carneiro, bode, cabra, cabrito, cavalos de selas – agonizam e comungam da morte. Também os pássaros – como a juriti não cantam nem suspiram ao amanhecer e ao pôr-do-sol,

enquanto que a cobra solidariza-se com as vidas dizimadas, juntamente "*os camaradas antigos / passam pelos seus amigos / Fingem que não os conhecem*".

Santo Deus! Quantas misérias  
Contaminam nossa terra!  
No Brasil ataca a seca  
Na Europa assola a guerra  
A Europa ainda diz  
O governo do país  
Trabalha para o nosso bem  
O nosso em vez de nos dar  
Manda logo nos tomar  
O pouco que ainda se tem.

Nos versos supracitados o cordelista demonstra admiração, voltando-se a Deus para falar das mazelas que assolam o mundo, justamente, no denominado *período entreguerras* que ocorreu em solo europeu, durante a primeira guerra mundial, deixando muitos mortos, comparando esse dado com a seca no Ceará que também vitimou a muitos. No entanto, diferente da Europa, falta aos governantes brasileiros o planejamento e o trabalho efetivo para que seja uma "mãe gentil" com os "os filhos desse solo", pois parafraseando o poeta além de não se ter um apresentar de soluções para os problemas do povo, esse ainda é extorquido no pouco que ainda possui.

Tais versos são um crítica ferrenha diante da problemática da seca e das não-soluções governamentais para algo que persiste e carece de assistência dos poderes públicos; um retrato de falta de ações que ainda se vê nos dias atuais nas regiões de menor prestígio econômico e social. Como bem observam Marinho e Pinheiro (2012), o cordelista desenha a destruição que acontece devido à falta de interesse e de atenção dos políticos, sendo o maior castigo do sertanejo "a falta de providências dos governantes"<sup>6</sup>. Nota-se, pois, o forte apelo que existe na obra, vozeando o

---

<sup>6</sup> MARINHO, Ana Cristina; PINHEIRO, Helder. **O cordel no cotidiano escolar**. São Paulo: Cortez, 2012. p. 92.

pedido de socorro de um povo que padece e sofre com o descaso daqueles que estão no poder e que pouco ou nada fazem por quem mais necessita.

Posteriormente, o cordelista aponta a fé como o escape dos que sofrem com a seca: "*Vê-se nove, dez, num grupo / Fazendo súplicas ao Eterno / Crianças pedindo a Deus / Senhor! Mandai-nos inverno / Vem, oh! grande natureza*". Todavia, as súplicas parecem ser vãs, pois de Deus não há respostas, "*tudo ali é debalde*". Busca-se também, num apelo coletivo, soluções humanas: "*Os habitantes procuram / O governo federal / Implorando que os socorra / Naquele terrível mal*". Aparentemente, nem no plano físico, nem no espiritual são encontrados os meios urgentes e necessários para acabar com a seca, com a fome, com a migração, com a morte.

Quando, finalmente, uma solução é vislumbrada, uma manobra de corrupção trata de desviar ou de apossar-se do que é de direito do povo: "*Alguém no Rio de Janeiro / Deu dinheiro e remeteu / Porém não sei o que houve / Que não apareceu*". Resta a ironia do poeta para lidar com tal absurdo: "*O dinheiro é tão sabido / Que quis ficar escondido / Nos cofres dos potentados*". E o povo segue o seu quadro de flagelo e mazelas, com os bolsos e os estômagos vazios.

Na última estrofe o poeta menciona mais uma vez a falta de ação do governo federal para combater a seca não apenas no Ceará, mas no norte do país:

O governo federal  
 Querendo remia o Norte  
 Porém cresceu o imposto  
 Foi mesmo que dar-lhe a morte  
 Um mete o facão e rola-o  
 O Estado aqui esfolo-o  
 Vai tudo dessa maneira  
 O município acha os troços  
 Ajunta o resto dos ossos  
 Manda vendê-los na feira.

Com um tom de crítica, o poeta encerra seu versejar apontando que além de não dirimir o problema atual da seca e dos seus efeitos, outros fatores somam-se pelo próprio governo – como o abuso de impostos. A prática abusiva da cobrança de

impostos é comparada a um golpe de facção desferido até que reste ao cidadão apenas ser vendido como uma mercadoria de barato valor, enquanto que o governo prossegue com seus (des)mandos nas distintas instâncias de poder.

#### **4. A temática da seca na literatura brasileira: diálogos com o cordel de Leandro Gomes de Barros**

Ademais do cordel de Leandro Gomes de Barros, o padecer do povo nordestino e a resiliência com que se lida com a seca e com todos seus desdobramentos são retratados também em outras produções literárias. Seja nas vertentes erudita ou popular, em verso, em prosa ou também nas letras das composições musicais. Nestes são retratados com fidedignidade aspectos que, mesmo que tenham sido vivenciados há tempos idos, se fazem atuais, pois que a problemática da estiagem prossegue sem as devidas soluções; esse continuar torna determinadas obras transcendentais. São verificados os cenários de desolação da seca e as mazelas vivenciadas pelo povo nordestino, também prevalece o tom de crítica as injustiças sociais e verifica-se a linguagem regional, com vocabulário, expressões, costumes e crenças peculiares.

Nesse sentido, alguns títulos que serão subscritos poderiam ser lidos, consultados e/ou trabalhados, em sala de aula, a fim de traçar um estudo comparativo com o cordel de Barros, pois que comungam da mesma temática da seca, assumindo sentidos complementares. A sugestão do viés comparatista pode corroborar uma leitura mais aprofundada e, oportunamente, possibilitar a disseminação da cultura e das produções literárias populares e o seu encontro com a vertente erudita.

Destacam-se, em prosa, as memoráveis narrativas *Os Sertões* (1902) – de Euclides da Cunha, *O Quinze* (1930) – de Raquel de Queiroz e *Vidas Secas* (1938) – de Graciliano Ramos. Já em versos, ressaltam-se *Morte e Vida Severina* (1955) – de João

Cabral de Melo Neto e os cordéis *A morte de Nanã*, *O ABC do Nordeste* e *A triste Partida* - ambos do ilustre Patativa do Assaré (s.d.); vale salientar que alguns cordéis de Patativa foram ricas fontes de inspiração para muitas canções com a temática da seca, dentre elas, o já mencionado *A triste partida*, que foi musicado pelo grande expoente Luiz Gonzaga e *Seca d'Água* (adaptação coletiva para o CD 'Nordeste Já', lançado em 1985). Na música, pontue-se ainda *Asa Branca* (1947), de autoria do já citado Luiz Gonzaga em parceria com Humberto Teixeira.

## 5. Considerações Finais

Com base na leitura analítica do cordel *A seca do Ceará*, de Leandro Gomes de Barros, constata-se uma produção fortemente marcada por problemas sociais, políticos e econômicos da época em que foi escrita (na década de 20), como é comum aos temas circunstanciais que marcam seu tempo e a história e figuram nesse tipo de produção, "quando a literatura de cordel se transforma em jornal escrito e falado e em crônica ou fixação dos acontecimentos" (DIÉGUES JR., 1977, p. 12). No entanto, as temáticas abordadas poderiam ambientar-se em outros lugares, que não no Ceará, e rompe os limites do tempo, pois que não-raro é comum deparar-se, nas manchetes dos jornais e em outras produções literárias, com a seca, a fome, a migração, os desvios de verba pública, as mazelas e a morte dos que não possuem prestígio social ou poder aquisitivo.

A função denunciativa do cordelista evidencia-se e o agiganta como alguém responsável por capturar os fatos, refletir acerca destes, divulga-los e desmarcar os problemas sociais, chamando a responsabilidade das autoridades competentes para que haja solução efetiva para a seca e para todas as lastimáveis consequências que lhe sucedem. Enfim, a "pintura em versos" que Leandro Gomes de Barros registra está coberta da tinta do sangue inocente e sofredor do povo cearense, do povo nordestino, mas também reveste-se da resistência e da bravura do povo

representado pelo cordelista; povo que luta por dias melhores e recobra a esperança com os primeiros sinais de bom inverno que reverdecem a natureza e garantem a manutenção da vida.

## Referências

ABREU, Márcia. Literatura de folhetos nordestina. In: \_\_\_\_\_. **História de cordéis e folhetos**. Campinas: Mercado das Letras, 1999. p. 91-108.

AYALA, Maria Ignez Novaes. Riqueza de pobre. **Literatura e sociedade**: revista de teoria literária e literatura comparada da USP, São Paulo, n. 2, p. 160-169, 1997.

BARROS, Leandro Gomes de. **A seca do Ceará**. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/jp000013.pdf>>. Acesso em: 27 de outubro de 2015.

DIÉGUES JR., Manuel. Literatura de cordel. In: BATISTA, Sebastião Nunes. **Antologia da Literatura de Cordel**. Natal: Fundação José Augusto, 1977.

MARINHO, Ana Cristina; PINHEIRO, Hélder. **O cordel no cotidiano escolar**. São Paulo: Cortez, 2012.



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa

## **SENSIBILIDADES URBANAS E MEMÓRIAS DESCARTADAS: UM OLHAR SOBRE O LIXO, O SUJO E O LIMPO EM CAMPINA GRANDE**

---

Hilmaria Xavier Silva<sup>1</sup>

José Otávio Aguiar<sup>2</sup>

*É dado como certo: a natureza existe antes de mim; o humano é posterior à natureza.*

*(Cássio Eduardo Viana Hissa)*

*Vê-se um trapeiro que vem, cabeça inquieta,  
Catando e se apoiando em muros feito um poeta,  
E, sem se inquietar com delatores, seus senhores,  
Seu coração todo se abre a projetos sonhadores.<sup>3</sup>*

*(Charles Baudelaire)*

---

<sup>1</sup> Possui graduação e mestrado em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Pernambuco, é agente de investigação da Polícia Civil do Estado da Paraíba. E-mail: hilmariax@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Possui graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (1999), doutorado em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais (2003) e pós-doutorado em História, Relações de Poder, Sociedade e Ambiente pela Universidade Federal de Pernambuco (2010). É bolsista de produtividade nível 2 do CNPq, agência de fomento que apoia este trabalho. E-mail: otavio.j.aguiar@gmail.com

<sup>3</sup> Tradução de Ivan Junqueira.

**Resumo**

O artigo tematiza Campina Grande (PB), entre os anos 1947 e 1992, com o objetivo de descobrir como foram concebidas, ao longo desse período, as questões concernentes ao lixo e à limpeza pública. O intento maior é detectar como as sensibilidades urbanas referentes ao lixo, ao sujo e ao limpo foram elaboradas pelos moradores da cidade. Para tanto, reúnem-se relatos dos responsáveis pela administração pública e pelas gerências de organização da cidade. Como método, palmilharam-se os discursos e registros de autoridades públicas, homens comuns, jornalistas e memorialistas que construíram um acervo do que constitui uma memória sobre Campina Grande, no que diz respeito ao aformoseamento, 'enfeimento' e limpeza da cidade a partir do lixo.

**Palavras-chave:** Memória. Lixo. História Ambiental. Campina Grande (PB).

**URBAN SENSITIVITIES AND DISCARDED MEMORIES:****A LOOK AT THE GARBAGE, THE DIRTY AND CLEAN IN CAMPINA GRANDE**

---

**Abstract**

This article addresses the city of Campina Grande / PB, comprising the years 1947 to 1992, aiming at finding out how waste and public cleansing issues were conceived throughout this period. Its major goal is to detect how urban sensibilities concerning the garbage, the dirty and the clean have been elaborated by the residents of the city. To do so, it was gathered reports of those responsible for public administration and organization of the city. Regarding the method used, it was collected speeches and records of public authorities, ordinary citizens, journalists and memoir writers who built a collection of what constitutes a memory of Campina Grande, regarding the embellishment, the 'ugliness' and the city cleaning taking as the starting point the garbage.

**Keywords:** Memory. Garbage. Environmental History. Campina Grande/PB.

Lixo pode ser aquilo que outrora utilizamos e que agora não nos serve mais. Materiais sólidos sem utilidade que podem ser descartados, eliminados. Lixo pode ser produzido em pequena escala, por pessoas que moram sozinhas ou pequenas famílias que diariamente se desfazem dos restos do que consomem para sobreviver. Lixo pode ser produzido em larga escala, por feiras, mercados, indústrias. Lixo pode ser orgânico, inorgânico, reciclado, reutilizado, reaproveitado. O lixo pode tornar-se novo. Lixo pode ser sujeira, veículo de mau cheiro e fonte de contaminação de doenças e pestes em geral. Alguns vivem do lixo. Lixo pode ser fonte de alimentação, emprego e sobrevivência para muitos. O lixo é produzido por milhões.

Há de se levar em conta que essa gama de significados e atribuições dadas ao lixo faz dele um dos maiores problemas urbanos de nossa sociedade e objeto de preocupação de saberes e áreas diversas, a exemplo da química, da medicina, dos recursos ambientais, da administração, das ciências sociais, das engenharias de produção, entre outras. Como, porém, pensar o lixo através da história? Como pensar aquilo que se descarta e os problemas que isso causa à sociedade há tempos? O lixo, a sujeira, a poluição e o mau cheiro sempre estiveram relacionados às sensibilidades urbanas? A partir de que momento começamos a perceber e nos incomodar com a limpeza urbana? Quais as implicações que isso traz para a história ambiental?

Este estudo se aproxima dos problemas trazidos à baila pela história ambiental na medida em que analisa as ações/relações dos homens entre si e com/no ambiente em que vivem. Partimos do pressuposto de que, começando a partir de seus corpos, os homens também são natureza, à semelhança das suas cidades, espaços biomáticos, faunísticos, florísticos, epidemiológicos, orgânicos. A ciência contemporânea, progressivamente, vem trazendo discussões e exercícios que incorporam as questões urbanas e ambientais, indissociando-as. Mais especificamente a partir da segunda metade do século XX, trabalhos com temáticas ambientais têm tido maior visibilidade, e foram incorporados por diversas áreas do conhecimento. A questão ambiental, a partir de então, não é apenas de interesse

prioritário das ciências biológicas, mas também da história, da geografia, da sociologia, antropologia, economia política, engenharia, dentre outras áreas.

Para a compreensão das questões ambientais, e para o trabalho com elas, as palavras de ordem são interdisciplinaridade, ética e – por que não dizer? – generosidade, à medida que é necessário que o pesquisador ultrapasse as fronteiras de saber do seu campo, tome conhecimento dos termos e da metodologia de outras ciências para dissolver equívocos e isolamentos disciplinares que muitas vezes engessam e isolam nossa percepção e não conseguem dar conta de explicar alguns fenômenos ambientais e sociais.

Segundo Reinaldo Funes Monzote, a história ambiental forja-se a partir de um paradigma ecológico – diferente da forma tradicional de trabalharmos a história humana, a partir das noções apenas das conjunturas políticas –, tomando como centro a inter-relação e interdependência do homem com o meio biótico e abiótico (ver MONZOTE, 2003). Distancia-se, dessa forma, das visões antropocêntricas que têm prevalecido na história até o presente.

Uma das dificuldades e equívocos que muitas vezes o senso comum ou um pesquisador mais descuidado comete é achar que a história ambiental está restrita a pensar o surgimento e a destruição de florestas, extinção de animais em determinadas áreas, poluição de rios e mares, para situar apenas alguns exemplos, e não analisa o homem e suas ações e relações com o meio. Segundo Viana Hissa (ver HISSA, 2008), “o homem exterioriza o ambiente como se dele não fosse feito. Como se, ele próprio, não fosse o que rotineiramente produz e consome”, e, diante disso, o homem também é ambiente, embora muitas vezes transformado em “estrangeiro frente a si mesmo”.

Neste artigo, pensamos a história ambiental de Campina Grande a partir das sensibilidades urbanas definidoras do que é considerado lixo, do que é considerado sujo e da alegada necessidade do limpo. Ao mesmo tempo em que assim nos interrogamos, indagamos sobre quais as implicações disso para a história local ao

longo das décadas da segunda metade do século XX, quando o discurso competente da medicina sanitarista passou a exercer maior presença nos programas oficiais de limpeza urbana da cidade.<sup>4</sup>

As medidas de limpeza pública das administrações municipais mudaram nas últimas cinco décadas, em cidades de médio e grande porte, à medida que as demandas urbanas cresciam, incomodavam, pediam soluções. Problemas e conflitos de toda ordem rondam a cidade e alteram suas sensibilidades, reorganizam suas memórias: o lugar dos pobres, a desventura dos que conheceram a violência, a fome, as investidas dos planejadores da cidade, e as dos anônimos que efetivamente a produzem todos os dias, e tecnologias que não dão conta das demandas urbanas, a exemplo do transporte, do acesso aos serviços de saúde, educação, moradia, trabalho e também limpeza pública.

A partir dessas observações iniciais, apontamos nosso problema de estudo. Objetivamos pensar como, em Campina Grande, entre os anos 1947 e 1992, eram concebidas as questões concernentes ao lixo e à limpeza pública. Pensar como as sensibilidades urbanas referentes ao lixo, ao sujo e ao limpo eram afloradas e trabalhadas pelos moradores da cidade, tanto por aqueles cidadãos simples, ordinários, como por aqueles responsáveis pela administração pública e gerências da organização da cidade; refletir sobre os discursos e registros de autoridades públicas, de homens comuns, de jornalistas e memorialistas que construíram um acervo do que constitui uma memória sobre Campina Grande no que diz respeito ao

---

<sup>4</sup> Trabalhamos, portanto, o segundo e o terceiro níveis apontados por Donald Worster para o programa metodológico da história ambiental. Em termos gerais, o primeiro nível trata do entendimento da natureza propriamente dita e da forma como ela se organizou e funcionou no passado. O segundo trata de como a história ambiental introduz os domínios socioeconômicos em sua discussão. O terceiro nível trata da análise do historiador quanto à atividade intelectual, às percepções, aos valores éticos. Embora o autor afirme que muitas vezes os três níveis não sejam separados em categorias distintas, ressaltamos os dois últimos para melhorar o entendimento e a didática do texto. Ver: WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. In: Estudos Históricas, Rio de Janeiro, vol.4, n. 8, 1991, pp. 198-215.

aformoseamento, 'enfeimento' e limpeza da cidade a partir do lixo; pensar como, e em que contexto, o lixo passou a ser problema urbano em Campina Grande.

Cabe nessa problematização apontar as razões das três escolhas feitas inicialmente: o tema, o espaço e o recorte temporal. Com relação à escolha do tema, acreditamos que o historiador é um homem de seu tempo, influenciado pelos problemas de seu presente, por mais que seu objeto de estudo esteja em um período temporal distante de si, no passado. Pensar questões sobre lixo e limpeza urbana em Campina Grande é uma decorrência das observações das demandas urbanas atuais a partir do nosso olhar e inquietação como cidadãos e historiadores. É pensar como o lixo, problema ambiental e urbano, foi sendo significado e ressignificado a partir de uma reflexão histórica e cultural.

Com relação à escolha do recorte espacial, explica-se pelo fato de Campina Grande vir sendo palco de nossos estudos, cenário de nossas vivências humanas e objeto de nossas reflexões historiográficas (ver AGUIAR, 2015, p. 29). A escolha do recorte temporal (de 1947 a 1992) para delimitar o estudo de nossa temática se dá por algumas questões mencionadas e problematizadas a seguir.

No início da década de 1940, Campina Grande atravessou uma de suas maiores reformas urbanas feitas até então pelo polêmico prefeito Vergniaud Borborema Wanderley. Baseado no "código de obras" elaborado em sua administração, Vergniaud Wanderley reformou todo o centro da cidade. O objetivo era modernizá-la, calçar e alargar ruas, abrir avenidas, aformosear e modernizar a cidade de forma semelhante às reformas urbanas feitas nos grandes centros como Rio de Janeiro e São Paulo. Depois da reforma, na Campina Grande que se dizia/pretendia moderna/modernizada, o que fazer com aquilo que não servia? O que fazer com o que havia sido 'varrido' do centro e empurrado para a periferia?

A partir do final da década de 1940 e início de 1950, a cidade passou por uma significativa urbanização e expansão, favorecida pelo crescimento econômico e populacional, que ocorreu sobretudo por causa da produção do algodão em larga

escala. O aumento dessa produção no interior paraibano atraiu capital para a cidade, que passou a ser investido na construção das primeiras indústrias, na disponibilização dos serviços como cinemas, colégios, luz elétrica, abastecimento de água e esgoto e na implantação da linha férrea na cidade. Todos esses aparatos técnicos vão promover uma maior dilatação da cidade para além do centro tradicional.

Assim, estabeleceu-se uma diferenciação urbana entre centro e periferia, a qual passou a se constituir a partir dos subúrbios. A área central transformou-se em uma paisagem com ares mais modernos. Desse modo, o centro começou a se tornar uma área valorizada e destinada ao comércio e à elite da cidade. Em contrapartida, houve a ocupação de novas áreas destinadas às pessoas retiradas do centro e aos migrantes de outras cidades. A população pobre começava a ocupar os bairros periféricos que iam surgindo. Assim, foram se formando bairros finos e bairros baixos, bairros comerciais, de trabalhadores morigerados, de homens de bem, e bairros ambíguos, suspeitos (ver SOUSA, 2006, p. 121).

Campina Grande possuiu um poder de concentração de pessoas oriundas das cidades pequenas de sua área de influência, que a procuravam em busca do comércio e dos serviços. Verifica-se que, desde a década de 1940, a cidade já apresentava uma aglomeração considerável de mais de 20 mil habitantes e 8.838 casas em seu sítio urbano (ver SILVA FILHO, 2005, p. 168).

A partir desse período, verificamos também o aparecimento de agências bancárias. Instalaram-se o Banco Industrial de Campina Grande, Banco do Comércio de Campina Grande e o Banco do Povo. Empresas de aviação passam a operar no aeroporto local; observamos o aumento de entidades culturais e assistenciais, e ainda o aumento considerável de casas comerciais. Depois da Segunda Guerra Mundial, instalaram-se e desenvolveram-se indústrias na cidade, o que proporcionou a formação de novos bairros, como a Prata, que seriam ocupados por industriais e comerciantes. Especialmente nesse contexto se acentua também o processo de

concentração fundiária que obriga o homem do campo, sem terra, a procurar a cidade, o que contribuiu para um aumento populacional de 114% entre 1940 e 1950 (ver SOUZA, 1988).

Os moradores de Campina Grande, frente a essas mudanças, viam-se obrigados a aprender a conviver em seus espaços de forma diferente, pois o uso que deles se fazia foi redefinido em função das ocupações, do aglomerado de pessoas, pelo desconforto. A imagem tradicional da cidade estava sendo modificada por homens que foram atraídos pela possibilidade de terem êxito em Campina. Assim, até mesmo as formas de sociabilidade e os códigos velados de convivência foram alterados. Uma outra forma de viver e de viveres se instaurava na cidade.

Em 1947, o médico e historiador Elpídio Josué de Almeida assumiu a prefeitura de Campina Grande. Como historiador, ele escreveu o livro *História de Campina Grande* e era membro do Instituto Histórico e Geográfico da Paraíba. Como médico, se preocupava com as questões de saúde pública, higienização dos corpos e dos espaços. Como prefeito, ocupou-se, dentre outras medidas administrativas, em intensificar o serviço de limpeza pública e coleta de lixo da cidade. Elpídio de Almeida administrou Campina Grande em dois períodos, de 1947 a 1951 e de 1955 a 1959.

Segundo consta dos Semanários Oficiais da Prefeitura,<sup>5</sup> desde 1957, a prefeitura realizava estudos para o aproveitamento do lixo e sua transformação em adubos orgânicos. O prefeito Elpídio de Almeida, em 1958, comprara caminhões de coleta da Inglaterra e firmara contrato com uma firma londrina para realizar os trabalhos de industrialização e aproveitamento do lixo e dos resíduos do matadouro público. Efetivado o acordo, Campina Grande seria a primeira cidade do Norte e Nordeste a beneficiar-se desse serviço, o que, além de trazer melhorias econômicas para a cidade, melhoraria suas condições higiênicas.

---

<sup>5</sup> Os Semanários Oficiais entraram em vigor e foram distribuídos à população na administração do então prefeito a partir de 1955. Estão disponíveis no Arquivo Público Municipal de Campina Grande.

Provavelmente em decorrência de todo esse investimento nos serviços de limpeza, em 1959 a prefeitura aumentou em 2% os impostos pagos pelo serviço de limpeza pública, o que desagradou boa parte da população campinense. Esta, como era de direito e de costume, reclamava do que parecia excesso da prefeitura.

Nesse período, a coleta do lixo da cidade era feita de segunda-feira a sábado, período da semana durante o qual caminhões passavam pelos bairros recolhendo sacos e baldes cheios e os levava ao lixão improvisado, inicialmente localizado no bairro do Prado, lugar propício para o despejo dos descartados em razão dos declives característicos da topografia daquela região. O Prado era um bairro periférico da cidade,<sup>6</sup> pouco visto, pouco visitado. Diferente do centro, de onde partiam as preocupações com o asseio e aspecto da cidade.

Observamos, ainda nesse período, uma troca de reclames entre a população e a prefeitura. Aquela, por efeito de burlas à ordem estabelecida ou por questionar o custo/benefício do serviço de limpeza, considerados os impostos pagos, muitas vezes descumpria a ordem da prefeitura, colocada em nota oficial nos semanários, de que o lixo descartado nos domingos não deveria ser posto nas ruas ou nas calçadas de casa, para que não enfeasse as ruas da cidade nem incomodasse os transeuntes e visitantes da urbe com seu mau cheiro. O lixo deveria ser guardado em casa; apenas nos dias de coleta deveria ser colocado do lado de fora das residências.

O debate entre as ações dos populares e das autoridades da administração municipal foi parar em outros espaços de construção e manutenção de memórias: além do semanário, ia também para os jornais. Neles, especialistas de várias áreas do saber escreviam comentários acerca das questões de limpeza pública. Como exemplo, temos uma matéria publicada em outubro de 1957 pelo engenheiro Lynaldo C. Albuquerque, na qual ele classificava os tipos de lixo produzidos em Campina Grande

---

<sup>6</sup> Hoje o bairro chama-se Catolé, e é um dos mais valorizados da cidade em função da especulação imobiliária ocorrida na região e dos investimentos em estabelecimentos comerciais a partir da década de 1990.

– lixo domiciliar, de feiras e industrial; lixo de poda; lixo de varrição –, apontava os recursos disponíveis para a coleta – dois caminhões fechados, um caminhão aberto, um trator com carroção – e indicava o que, a seu ver, era necessário para a melhoria do serviço – seis caminhões fechados, aproveitamento do lixo e transformação em adubo orgânico.<sup>7</sup>

Findadas as duas administrações do prefeito cujo título de médico reforçava suas preocupações com a limpeza e higienização da cidade, a passagem de 1959 para 1960 nos trouxe Severino Cabral como administrador de Campina Grande. Cabral, considerado o pai dos pobres pela política assistencialista que desenvolvia na cidade, pareceu seguir o mesmo plano de serviços de limpeza de Elpídio de Almeida, preocupando-se em investir em maquinarias apropriadas para a coleta do lixo. Em destaque nas páginas do semanário dos idos de 1960, estava escrito em letras garrafais que Severino Cabral inaugurara um moderno equipamento de limpeza pública – que consistia em um caminhão com guindaste para a remoção do lixo – e investira altas cifras na compra de caixas embutidas para a coleta do lixo que foram instaladas em diversos quarteirões da cidade. Esse novo sistema de coleta era usado até então apenas pelas cidades de Brasília e pelos estados de São Paulo e da Guanabara, o que indica para o leitor que o que se almejava era o modelo de cidade do Sudeste.

No entanto, segundo os semanários, o melhor feito da prefeitura sob a administração de Severino Cabral foi a compra de luvas de borracha e máscaras para os garis e diaristas. A nota ainda sugere que essa medida era uma preocupação da prefeitura para com as boas condições de trabalho dos garis, para que eles não se contaminassem diretamente nem corressem riscos de adoecer devido ao contato direto com o lixo, demonstrando assim uma preocupação da prefeitura com a saúde dos seus funcionários. Essa nota nos leva a refletir sobre a partir de que momento fica registrada uma mudança de formas de lidar e manusear o lixo, formas de

---

<sup>7</sup> Matéria publicada em 2 de outubro de 1957 no Diário da Borborema.

preocupação com a saúde e os riscos de contaminação para aqueles que trabalham. O que para nós hoje é comum e indispensável – o uso de equipamentos de segurança do trabalho – só foi ser objeto de atenção da administração pública nesse período.

Apesar disso, ainda era comum o debate sobre a responsabilidade da sujeira e da limpeza da cidade. Os jornais ora apontavam a sujeira das ruas centrais da cidade como uma irresponsabilidade e falta de cooperação da população, inclusive dos donos de estabelecimentos comerciais, por jogarem o lixo de suas casas e comércios nas ruas, a exemplo da rua Maciel Pinheiro, importante artéria central; ora diziam que a sujeira das ruas era fruto do desleixo dos servidores da prefeitura que deixavam cair restos de lixo desprendidos dos depósitos e das carrocerias dos caminhões, contribuindo assim para a sujeira das ruas. O que muitos sugeriam à prefeitura era a manutenção, assim como dos depósitos de lixo, de garis permanentes nas ruas do centro da cidade. Podemos perceber que o debate é colocado no palco do centro da cidade, mas como isso acontecia na periferia? Os jornais e semanários não apontam claramente.

Enquanto essas questões eram colocadas, quando o desenvolvimento do país parece atingir seu ponto máximo em 1960, atraindo inclusive indústrias automobilísticas, e politicamente passa por momentos de tensão com o golpe militar de 1964, Campina Grande recebe a Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (Sudene), implanta seu distrito industrial, mas perde para Recife o seu lugar de destaque como polo comercial e perde para João Pessoa o primeiro lugar na economia do Estado. Apesar disso, foi destaque no Estado como centro educacional com o desenvolvimento da Escola Politécnica, da Universidade Federal da Paraíba, da Universidade Regional do Nordeste e da construção do Teatro Municipal (ver FERNANDES, 2010), que levou o nome do prefeito Severino Cabral.

Em 1964, já na administração do então prefeito Williams Arruda, a cidade de Campina Grande comemorava seu centenário. Uma grande festa foi pensada e

preparada por uma comissão designada para esse fim desde 1961, ainda na administração de Severino Cabral. Na comemoração, muita pompa, beleza, demonstração de civismo, a elite fazendo e acontecendo para marcar as páginas da história da cidade, e os populares comemorando e contemplando o quanto podiam nas ruas, assistindo aos desfiles na Avenida Brasília e Açude Velho e indo aos bares nos bairros, já que as portas de clubes como o Campinense Clube, o Clube Médico Campestre, a AABB ou o Grêmio Recreativo dos Soldados e Sargentos do Exército não abriam suas portas para que eles, os populares, participassem do “grande baile de gala do centenário” (SOUZA, 2010).

Antes da festa, João Jerônimo da Costa, prefeito em exercício, publicava no semanário<sup>8</sup> que a cidade precisava da colaboração da população para manter a cidade completamente limpa em razão dos festejos, porque “se aproxima o mês de outubro, mês do centenário”. No mesmo semanário, a prefeitura comunica aos cidadãos que irá realizar um “verdadeiro rush visando transformar a fisionomia da cidade” através da limpeza de todas as artérias que levam às ruas centrais da cidade, mesmo que para isso a Surban, empresa encarregada do serviço, tivesse que contratar pessoal extra. Segundo a nota, o trabalho seria iniciado pelas margens das rodovias que dão acesso a Campina Grande até atingir o centro da cidade. Completando, a prefeitura advertia a população, dizendo:

[...] espera-se, simplesmente, a colaboração e cooperação do povo campinense não concorrendo para que o trabalho dessa poderosa equipe que se encarregará de tão importante serviço seja inútil. É necessário, para tanto, que não joguem mais lixo nos leitos das ruas e todo mundo, particularmente quem reside no perímetro urbano, desde o bairro do Cruzeiro ao Alto Branco, ou do Santo Antonio a Bodocongó, do Catolé à Prata ou da Palmeira à Liberdade, passem a utilizar caixões para a colocação do lixo, contribuindo assim, decisivamente, para o pleno êxito do trabalho.

---

<sup>8</sup> Em 13 de setembro de 1964, disponível no Arquivo Público Municipal.

Os cuidados com o lixo, a limpeza e o asseio das ruas foram apontados pela prefeitura antes do centenário. As providências tomadas depois da festa, porém, não foram noticiadas. O que ocorreu depois dos desfiles, com os panfletos, papéis, bandeiras e restos de embalagens de comidas e bebidas, depois que os visitantes, empresários e políticos influentes foram embora?

Além dos discursos dos prefeitos, outras autoridades advertiam quanto aos perigos do lixo e da sujeira das ruas. A secretaria de saúde da cidade também expunha pequenas notas nos semanários, lembrando a população da importância de hábitos de higiene, como lavar as mãos e os alimentos antes de consumi-los, ou de guardar o lixo produzido e descartado em depósitos fechados, em vez de jogá-lo em terrenos baldios, para evitar a proliferação de moscas e outros insetos e, assim, de doenças.

Nas administrações do prefeito Ronaldo Cunha Lima, em 1969 e de 1983 a 1989, o chamado 'rush' para a limpeza também era noticiado. A cidade, porém, para além do centro, estava inteiramente contemplada?

Ainda nos anos 1970 e início dos 1980, dois grandes projetos de melhorias urbanas foram instalados na cidade. O primeiro deles foi o Programa Cidades de Porte Médio, PCPM, e o segundo, o Projeto Comunidade Urbana para Renovação Acelerada, CURA. Vamos refletir rapidamente sobre esses dois programas.<sup>9</sup>

Campina Grande já era considerada, desde a década de 1950, uma cidade de porte médio. Por cidades médias, em linhas gerais, consideram-se aquelas com mais de 50 mil habitantes. Desde os anos 1960, Campina Grande já contava com mais de 100 mil habitantes, sendo contemplada assim pelo II PND, Plano Nacional de Desenvolvimento, programa federal cujas propostas eram realizar um ajuste estrutural na economia brasileira, revitalizar algumas cidades brasileiras de porte médio com a finalidade de estimular a produção de insumos básicos, bens de capital,

---

<sup>9</sup> Ambos os programas foram desenvolvidos na administração do então prefeito Enivaldo Ribeiro, que governou Campina Grande entre 1977 e 1982.

alimentos e energia. Em Campina Grande, o projeto se deu nos anos de 1976 e 1977 (ver SOUZA, 2012). Já o projeto CURA tinha preocupações mais de ordem urbanística. Como o crescimento e a expansão da malha urbana de Campina Grande se deram de forma espontânea e aleatória, o projeto se propunha a orientar a expansão da cidade e incentivar a ocupação dos vazios. Foi pensado como base do Plano de Desenvolvimento Local Integrado, elaborado em 1972, e teve três etapas de execução, o CURA I, II e III. O que se observa, porém, é que as diretrizes para a limpeza urbana não eram claramente delimitadas nos projetos.

As administrações municipais se sucederam, os problemas com lixo urbano também. Em 24 de dezembro de 1975, a página principal do Diário da Borborema,<sup>10</sup> em vez de noticiar a chegada do Natal, estampou em letras maiúsculas que a Pedreira do Catolé estava recebendo cerca de 150 toneladas de lixo por dia, e logo abaixo da notícia havia a foto de duas crianças, aparentemente com menos de 10 anos, revirando o lixo e se expondo a riscos à saúde.

Na mesma matéria, o geólogo da Sudene José do Patrocínio Tomás de Albuquerque fez uma denúncia ao jornal sobre a forma como o lixo descartado da Casa de Saúde Dr. Francisco Brasileiro, situada no bairro da Prata, estava ameaçando a saúde da população vizinha. Segundo o denunciante, o lixo – que era composto por placentas, absorventes femininos usados, gessos, material usado em curativos, depósito de soro, seringas, restos de alimentos e outros detritos – era jogado em terrenos baldios nas imediações da casa de saúde, vizinhos à casa do denunciante. Segundo ele, foram feitos contatos e reclames com a direção da casa de saúde, mas esta, assim como a prefeitura, não havia tomado nenhuma providência em dez meses que se passaram depois do primeiro contato. Ali, segundo o geólogo, homens e bichos se misturavam para revirar o lixo. Parece-nos problemático que uma casa de saúde estivesse tratando com esse desleixo as questões referentes à saúde pública.

---

<sup>10</sup> Diário da Borborema, edição de 24 de dezembro de 1975.

Cabe aqui uma observação quanto às denúncias ou apelos feitos aos órgãos municipais. Na maioria das vezes, as queixas dirigidas às autoridades públicas quanto aos impostos ou à falta de limpeza urbana vinham sobretudo da parte de intelectuais ou letrados. Os registros das opiniões ou reclamações oriundas dos setores mais pobres são raros de se ver. O que encontramos até então são alguns registros de jornais e de relatos orais de memória dos cidadãos que viveram e experimentaram a cidade no período estudado.

No final dos anos 1980 e início dos 1990, os problemas de limpeza pública pareceram crescer junto com a expansão da cidade e o aumento populacional observados nas últimas décadas. A cidade, reconhecida por ter um dos melhores parques tecnológicos da América Latina, graças aos avanços da produção de *softwares*, símbolo do moderno daqueles anos, ainda sofria com a sujeira que contaminava ruas e corpos.

Em 1992, marco temporal que por ora encerra nossa análise, a cidade tinha a área do Aeroporto João Suassuna, perto da saída de Campina Grande para a cidade de Queimadas, reservada para ser o lixão da cidade. O lixo que outrora era depositado em terrenos baldios pelos bairros seria agora todo concentrado no lixão depois das coletas.

O lixão é uma área onde são despejados resíduos sólidos sem nenhuma preparação anterior do solo. Nele, não há nenhum tratamento do chorume<sup>11</sup> e nenhum preparo de impermeabilização do solo. Insetos, urubus e ratos convivem com o lixo exposto a céu aberto, e são vetores para a transmissão de doenças às populações do entorno e a crianças e adultos que trabalham nesses lixões catando comida e material reciclável para vender. No lixão, o lixo fica exposto, sem nenhum procedimento que evite problemas sociais e ambientais.

---

<sup>11</sup> Líquido escuro e tóxico, resultado do processo de decomposição do lixo. O chorume penetra no solo contaminando as águas subterrâneas e os lençóis freáticos.

É importante conhecermos a diferença entre lixão, aterro controlado e aterro sanitário. Segundo Pólita Gonçalves, o aterro controlado é “uma fase intermediária entre o lixão e o aterro sanitário. É como um lixão que já foi remediado, recebeu cobertura de argila e grama, que serve para proteger a pilha de lixo da água das chuvas”. Também nesse tipo de aterro, é feita a captação do chorume e do gás metano. Por sua vez, o aterro sanitário é a melhor alternativa para tratar os resíduos sólidos urbanos, visto que o terreno é selado com argila e coberto com polietileno de alta densidade. Assim, o lençol freático é impermeabilizado e não se contamina com o chorume (ver: GONÇALVES, 2011).

O problema é que o custo de implantação e manutenção de um aterro é muito alto, por isso o cidadão deve ter mais consciência e mandar a menor quantidade possível de lixo para o aterro, separando o que for reciclável e reutilizando algumas embalagens. No caso do descarte de resíduos sólidos, não se trata apenas de considerar o lixo final gerado pelo consumo, mas também o impacto ambiental causado por esse descarte e, antes disso, no processo produtivo que gera tal lixo, pois vai além do esgotamento dos recursos naturais, e implica a ampliação do buraco na camada de ozônio, o aquecimento global e a formação de chuvas ácidas (ver: GONÇALVES, 2011).

Poucas vezes chegamos a perceber o lixão como um ecossistema, mas a partir de suas definições (de lixão e de ecossistema), percebemos que o conceito se aplica a esse espaço. Segundo a Fundação Marlim Azul,<sup>12</sup> o ecossistema é o conjunto de seres vivos e do ambiente em que eles vivem e das interações desses organismos com o meio e entre si. Os exemplos mais comuns e facilmente reconhecidos como ecossistemas são florestas, rios, lagos ou jardins. Se levarmos em consideração que os ecossistemas apresentam as comunidades de seres vivos e os elementos físicos e químicos do meio, podemos considerar assim o lixão e suas características.

---

<sup>12</sup> Ver: <[www.fundamar.com.br](http://www.fundamar.com.br)>. Acesso em: 25 de maio de 2005.

Dentre os vários problemas da instalação do novo lixão em Campina Grande, apontados por especialistas de vários campos – engenheiros, ambientalistas, geógrafos, assistentes sociais –, os mais graves e de ação mais impactante para a urbe foram: a erradicação da cobertura vegetal, provocando a degradação da paisagem natural; a desvalorização econômica da área; a proximidade com o Aeroporto João Suassuna, especialmente da pista de pousos e decolagens das aeronaves, motivo de preocupação devido à constante presença de urubus, o que pode causar graves acidentes quando o correto é que haja pelo menos 20 quilômetros de raio livre entre o aeroporto e qualquer área de risco. Isso sem falar dos catadores, homens e mulheres que iam retirar do lixão, daquilo que as pessoas descartaram por não mais servir, a sua fonte de sobrevivência, de alimentação e de renda.

O lixão abrangia uma área de cerca de três hectares, recebia o lixo domiciliar de todos os bairros de Campina Grande, bem como o lixo hospitalar. De acordo com as informações da cooperativa de catadores de lixo, existiam em média 150 trabalhadores cadastrados na cooperativa, sem contar os que trabalhavam livremente. O processo de realização do trabalho daquelas pessoas se dividia em duas fases: a cavação do lixo e a separação do material recolhido. A primeira começava durante a descarga dos caminhões; a segunda consistia na separação do material – plásticos, latas, borrachas, vidros, dentre outros, tudo isso provocando danos ao ambiente, à saúde humana e, conseqüentemente, à qualidade de vida da população.<sup>13</sup>

Entendemos que o movimento dos mendigos, trabalhadores pobres – os garís, os diaristas ou os catadores de lixo, cooperados ou não –, marcava o cotidiano da

---

<sup>13</sup> Ver “A vida no lixo e o lixo na vida”: os fatores e riscos existentes no trabalho dos catadores precoces de lixo na cidade de Campina Grande - PB. Disponível em: <[http://www.sbpcnet.org.br/livro/58ra/SENIOR/RESUMOS/resumo\\_2787.html](http://www.sbpcnet.org.br/livro/58ra/SENIOR/RESUMOS/resumo_2787.html)>. Acesso em: 25 de maio de 2015.

cidade com seus itinerários relacionados à coleta do lixo, funcionando como uma espécie de aparelhagem humana para o asseio e limpeza das ruas.

Tanto no domínio da ciência como fora dela, o que consideramos lixo, o que descartamos ou vemos como desnecessário, feio e sujo, carrega de algum modo memórias de vida. Matéria e subjetividade banalizadas, rejeitadas, muitas vezes relegadas à invisibilidade, ainda que presentes em vários pontos da cidade. Problemas relativos ao lixo e à limpeza pública atravessam o cotidiano das cidades de pequeno, médio e grande porte. Atravessam questões do cotidiano que estão diretamente ligadas, mesmo que muitas vezes deixemos de observar, a diferenças sociais, a questões políticas, econômicas e ambientais.

Acreditamos que à medida que refletimos sobre como pensar a cidade, as práticas cotidianas dos sujeitos como agentes e produtores de uma cultura, estamos contribuindo com os debates que vêm sendo realizados na academia sobre as relações e conflitos sociais, o cotidiano, as reformas urbanas e as tramas políticas e econômicas que a elas estão atreladas. Pensa-se e questiona-se assim a memória e a cultura de lugares e de gentes à espera de contribuirmos para a formação de uma sociedade ecológica onde o cidadão teria comportamentos ambientalmente responsáveis para que todos tenham um ambiente mais saudável e equilibrado.

O homem tem a consciência da existência da natureza, mas talvez ainda não tenha a consciência da necessidade de preservá-la. O desafio da atualidade é pensar o homem como natureza, a cidade como natureza, localizada em um bioma, dotada de uma fauna urbana, de um clima específico de apropriações antrópicas culturalmente específicas desses recursos naturais.

A história ambiental é moral, é ética, é sentimento. O descarte também é tudo isso, assim como as práticas culturais e experimentação da cidade. E não há como não pensar nesses valores ao passar em frente a um trabalhador catador de lixo e vê-lo suando sob o sol, levando em uma carroça dejetos que virarão dinheiro e alimento para a sua família, enquanto muitos simplesmente desperdiçam; ou quando um

transeunte atira um papel ao chão e ignora o varredor que está com sua vassoura e balde ao lado; ou quando vemos homens, mulheres e crianças remexendo o lixo para comer e os confundimos com outros animais, ratos talvez. Memórias, significados, mutações, sentimentos, valores e sentidos... a História Ambiental está repleta deles.

### Referências bibliográficas

FERNANDES, Silvana Torquato. Progresso e modernização em Campina Grande: da época de ouro do algodão até a consolidação do setor educacional. In: SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa; DAMASCENO, Francisco José Gomes (orgs.). **Cidades (Re)Inventadas**: sujeito(s), fonte(s) e história(s) na Paraíba e no Ceará. Fortaleza/Campina Grande: EDUECE/EDUFCG, 2010.

GONÇALVES, Pólita. **A cultura do supérfluo**: lixo e desperdício na sociedade de consumo. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Cidade e ambiente: dicotomias e transversalidades. In: **Saberes ambientais**: desafios para o conhecimento disciplinar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

MONZOTE, Reinaldo Funes. Historia ambiental latinoamericana. Una mirada desde Cuba. In: **Simpósio de Historia Ambiental Americana**, Santiago, 2003.

SILVA FILHO, Lino Gomes da. **Síntese histórica de Campina Grande, 1670-1963**. João Pessoa: Editora Grafset, 2005.

SILVA, Hilmaria Xavier. **A invenção de um lugar**: vivências e memórias (n)da Favela da Cachoeira (Campina Grande 1959-2006). 2013. 144 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2013.

SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra de. **Território de confrontos**: Campina Grande (1920-1945). Campina Grande: EDUFCG, 2006.

SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa de. O dia em que a cidade (quase) pertenceu a todos: o centenário de Campina Grande (1964). In: SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa; DAMASCENO, Francisco José Gomes (orgs.). **Cidades (Re)Inventadas**: sujeito(s),

fonte(s) e história(s) na Paraíba e no Ceará. Fortaleza/Campina Grande: EDUECE/EDUFCG, 2010.

SOUZA, Josefa Lúcia Jordão de. **Agradando a Deus e ao Diabo** – um estudo sobre a gestão Severino Cabral (Campina Grande – 1959-1963). 1988. 211 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Mestrado em Sociologia Rural, Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 1988.

WORSTER, Donald. Para fazer história ambiental. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 198-215, 1991.

### **Outras obras consultadas**

ABREU, M. F. **Do lixo à cidadania**: estratégias para a ação. Brasília: Caixa Econômica Federal/UNICEF, 2001.

CALDERONI, S. **Os bilhões perdidos no lixo**. 4. ed. São Paulo: Humanitas, 2003.

CONCEIÇÃO, M. M. **Os empresários do lixo**: um paradoxo da modernidade: análise interdisciplinar das cooperativas de reciclagem de lixo. Campinas: Átomo, 2005.

DRUMMOND, José Augusto. A história ambiental: temas, fontes e linhas de pesquisa. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 177-197, 1991.

DUARTE, Regina Horta. Por um pensamento ambiental histórico: o caso do Brasil. **Luso-Brasílian Review**, University of Wisconsin Publisher, v. 41, n. 2, p. 144-161, 2005.

DUARTE, Regina Horta. Scheherazade tropical: narrativas e diálogos da história ambiental no Brasil. **História**, Franca, v. 32, n. 2, p. 3-20, jul.-dez. 2013.

PASSMORE, John. Atitudes frente à natureza. In: PETERS, R. S. (Ed.). **Nature and conduct**. London: McMillan, 1975. p. 251-264. (Royal Institute of Philosophy Lectures, v. III, 1973-74)

PEREIRA, Suellen Silva; MELO, Josandra Araújo Barreto de. Gestão dos resíduos sólidos urbanos em Campina Grande/PB e seus reflexos socioeconômicos. **Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional**, Taubaté, v. 4, n. 4, p. 193-217, set.-dez. 2008.

TURNER, Frederick. **O espírito ocidental contra a natureza**: mito, história e as terras selvagens. Tradução de José Augusto Drummond. Rio de Janeiro, Campus, 1990.

UNICEF. Fórum Nacional Lixo e Cidadania. **Campanha “Criança no lixo, nunca mais”**. jul. 2000. Disponível em: <<http://www.lixoecidadania.org.br>>. Acesso em: 25 de maio de 2005.



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa

---

## O ESTADO LAICO: MITO REPUBLICANO

---

João Marcos Leitão Santos<sup>1</sup>

### Resumo

Esta discussão se situa no âmbito de uma pesquisa mais abrangente que se propõe a demonstrar que a idéia, que forja nossa história republicana, de que a república se fez ou se instituiu sob pressupostos de um estado laico, constitui-se um mito político. Para este enfrentamento, o Parlamento fez-se *locus* privilegiado de confrontos e estratégias políticas.

**Palavras-chaves:** República. Catolicismo. Mito Laicista. Brasil.

---

## THE LAY STATE: REPUBLICAN MYTH

---

### Abstract

This discussion is part of a more comprehensive research that aims to demonstrate that the idea, which forges our republican history, that the republic was made or instituted under the presuppositions of a secular state, is a political myth. For this confrontation, Parliament has become a privileged *locus* of confrontations and political strategies.

**Keywords:** Republic. Catholicism. Myth of the Laicist. Brazil.

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de pós-graduação em História/UFCG e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião/UFPB.

O bom senso recomenda, e a boa lógica permite, inferir que em qualquer cenário político em mudança, os atores, agentes, sujeitos e processos que padecem algum tipo de alijamentos, responde primeiro com gradações diversas de inconformismos que os conduz na direção de enfrentamento a nova ordem com vistas a preservação do seu *status* precedente, real ou suposto, como assentado na melhor bibliografia da ciência política (COUTROT, 1996).

Com ou sem razão chamado de “cimento da nacionalidade” (FREIRE, 1982, p. 4) o catolicismo em sua forma institucional, a igreja católica romana, foi protagonista indiscutível na construção e na dinâmica de funcionamento do Estado nacional (MOREIRA ALVES, 1985)

Ao mesmo tempo, não foge a obviedade que a trajetória na história dos atores sociais estará sempre condicionada pelos fatores específicos de cada época. Para o período da Primeira República e a instituição do estado laico, em tese, o protagonista que por vezes a literatura supõe banida da ordem política por força de um comando jurídico, primeiro decretal, depois constitucional (Decreto 1-A do Governo Provisório; Constituição de 1891, art. XXXI), jamais deixou de ser condicionante da Ordem política em sentido lato, e nunca deixou de portar aquilo que Regis de Moraes chamava “uma filosofia Social que lhe fosse intrínseca” (MORAIS, 1982, p. 13).

Krischke refere-se ao período da Primeira República como “período crítico” no qual “o nacionalismo emergiu como força política e ideológica, força essa que iria formar a base de contestação da tradicional oligarquia rural” (KRISCHKE, 1979. p. 119), alteração de conjuntura à qual não estaria infensa a Igreja.<sup>2</sup>

No diagnóstico de Carone, a instabilidade política marcou o primeiro decênio republicano, e “toda a [sua] problemática vinha no rastro da estratégia e da ideologia da modernização/progresso (CARONE, 1972, p. 21), ao mesmo tempo que Jamil Cury

---

<sup>2</sup> Tradicional e imprecisamente a literatura, acadêmica ou não, tende a associar espontaneamente a expressão Igreja, com a confissão católica e romana, margeando outras denominações religiosas. Ciente deste expediente, esclarecemos que sacrificaremos a precisão em favor da clareza, e também vamos referir a Igreja como sinônimo de catolicismo, salvo indicação em contrário

apontava que o processo de re-ordenamento político do estado brasileiro, não era uma questão circunstante ou exógena, notadamente no que tange as relações igreja-estado, e afirma que o enfrentamento

não estava embasado apenas no sabor de ânimos exaltados pela proximidade da Constituinte. Sem dúvida, ambos os grupos queriam garantir seus princípios na futura constituinte. Mais do que isto, tratava-se de uma disputa mais global onde concepções de homem, de sociedade, de natureza e de futuro estavam em jogo...

Esta situação de crise não se auto-gerou...

O dualismo social, Estado e Igreja, então existente, corresponde ao dualismo essencial do universo (natureza e graça) (CURY, 1988, p. 27, 28, 30).

Ao referir ao estado laico, *em tese*, queremos indicar esta problematização a partir de Mainwaring, quando lembra que “a questão não é *se* a igreja está ou não envolvida na política, mas *como* ela está envolvida... todas as práticas, símbolos, discursos religiosos ou desafiam ou reforçam os valores dominantes... (MAINWARING, 1989, p. 11), e, portanto, é evidente que o tratamento analítico da ordem política republicana fundado em pressupostos laicistas nos obriga a reconhecer que a meta é compreender como as mudanças nas instituições operam como uma tentativa de defender seus interesses e de expandir sua influência, como referido *en passant*.

Neste sentido, nosso argumento afirma que o laicismo não se instituiu por força de dispositivo constitucional e que é duvidosa a eficácia da norma neste particular. O significado do laicismo e sua institucionalização no Brasil entre 1891-1930 são objetos inacabados.

A análise pretende demonstrar que o estudo da nova ordem, a partir das instituições – governo, parlamento, igreja – exige detido mapeamento das condições sociais que a afetaram. Considere-se que governo e parlamento operavam sob conveniência de alianças e pactuações, o que polarizou o debate entre igreja e estado.

O real problema, segundo Oliveira (1985) não era a perda de alguns privilégios, mas a separação entre o clero e a massa de fiéis, tornando imperiosa a re-articulação,

e a superação da confessionalidade popular e a doutrina da igreja. A concepção geral da hierarquia era que a ignorância acerca das verdades religiosas, era responsável pela ineficácia da mobilização católica, como apontara D. Leme (MOURA & GOUVEIA, In FAUSTO, 1977).

Cedo D. Macedo Costa focou sua iniciativa em ações concretas<sup>3</sup> – e não na condenação moral do regime –, cuja meta era a reforma do aparelho eclesiástico, segundo Oliveira, “questões como a relação entre a igreja e o estado ou igreja e sociedade só entram como condicionantes do problema básico que é a re-organização do episcopado e do clero” (OLIVEIRA, op. cit. p. 282). Contudo, parece escapar ao autor uma questão inevitável: com que fim a igreja se re-organizava? As evidências que a história legou posteriormente sugerem que o fim era nova ocupação do espaço subtraído na ordem sócio-política emergente, através da construção de novas bases sociais e institucionais, que em outras palavras era a consolidação do projeto ultramontano, e seus pressupostos de “purificação da fé católica” (ROLIM, 1968. mimeo.).

Como sabido, a romanização não correspondeu a um processo endógeno ao catolicismo nacional, antes se insere no processo global conduzido pelo pontificado de Pio IX. Segundo Comblin a romanização se deu “com uma diferença fundamental: ... a rede de instituições não foi formada por causa da necessidade, mas por causa de uma consciência de imitação”, uma vez que “os mecanismos tinham suas bases em Roma” (COMBLIN, 1966, p. 575). Bruneau conclui a esse respeito que a frágil estrutura eclesiástica do final do império “se tinha transformado num corpo grande e organizado”, e completa: “A mensagem da igreja podia continuar não atraindo as elites políticas, mas se a instituição se mostrava um Corpo organizado e

---

<sup>3</sup> Unidade de ação, reforço da autoridade do episcopado, disciplina do clero, re-estruturação dos seminários, missões populares, suporte aos núcleos de imigrantes, importação de ordens religiosas, disciplinamento das confrarias e associações, aumento do número de dioceses, principalmente.

mobilizado, os líderes tinham, pelo menos, [requeria] dar atenção a ela" (BRUNEAU, 1974, p. 81).

Já referia Mainwaring, que como qualquer instituição a igreja sempre possuiu uma hierarquia de objetivos, e este conjunto de tais ações estratégicas refletem preferências valorativas e conflitos políticos tanto entre tendências internas da própria instituição eclesiástica como em relação aos seus pretensos adversários na sociedade. Como já indicou Weber, as mudanças no seio das instituições são frutos de processos interativos entre propostas racionais e não-rationais e das relações de força entre vertentes carismáticas e interesses institucionais, de modo particular nas agências religiosas, o que é dito de outra forma por Mainwaring: "... diversidade de situações institucionais motiva noções muito diferentes daquilo que deveria ser a igreja". (MAINWARING, op. cit. p. 32)(grifo nosso), e como lembra Evans-Pritchard em sentido *lato* (1978), todo aparelho que assegura hegemonia é eficaz na medida em que veicula representações, isto é, na medida em que as idéias e práticas simbólicas que ele propugna ou sistematiza são transmitidas/incorporadas á consciência e à prática dos atores sociais.

Embora a mentalidade da república exigisse a pregação a favor de um estado erigido sobre os princípios do liberalismo – hegemônico, mas nunca homogêneo –, este representava a afirmação da liberdade das pessoas, o que adviria como reação por parte da Igreja, como indicado precisa e sumariamente por Lustosa:

É por aí que se pode compreender como a república, no plano religioso, nasce e se implanta, no Brasil, *sob o signo liberal do laicismo*. Dominante durante quarenta anos, o estado laico brasileiro facilitará, por incrível que pareça, a mudança da situação da igreja católica em nosso país. Completamente separada do governo que abriu espaço para o exercício livre de todas as denominações religiosas, ao lado do aparelho estatal, que a marginaliza, a igreja não descuida em trabalhar as elites dirigentes do país, e de se apoiar na força dos latifundiários embora todos eles impregnados de mentalidade liberal em matéria religiosa. O apoio das elites e dos grupos dominantes, ocasional que seja, é um dado importante na estratégia da hierarquia e pode tornar-se um trampolim para chegar as áreas governamentais (LUSTOSA, 1991, p. 10)(grifo nosso)

Segundo Mainwaring, “o papel de moldar a visão de mundo das classes populares provavelmente foi mais importante na legitimação da ordem social do que foram as alianças da Igreja com o Estado. (MAINWARING, op. cit. p. 30). De fato, a dependência do estado que marcou os períodos colonial e imperial trouxe, pela mediação de institutos jurídicos (o padroado, por exemplo), um quadro de estabilidade para a igreja, em que pese o uso as vezes oneroso de tais institutos com a ascensão do regalismo. A república pretendeu re-configurar tal ordem.

Segundo Moreira Alves, as relações entre igreja e estado não eram matéria de disputa na Ordem que nascia, uma vez que “os militares favoreciam a separação por razões filosóficas, os civis aprovavam-na por razões políticas” (ALVES, op. cit., p. 32), de maneira que a separação não ficou dependente da nova Carta Constitucional, mas operou-se por decreto, como referimos, tese também encontrada em Júlio Maria (MARIA, 1950, p. 56)

A República expôs a igreja a vulnerabilidade financeira e a tensão com as ideologias emergentes, obrigando-a a construir um novo *modus operandi* com a ordem política que aparentemente não lhe assegurava privilégios, como sugeriam as medidas oficiais assumidas pelo governo, notadamente: separação total entre a igreja e o estado, extinção do padroado, liberdade de culto, casamento civil, secularização dos cemitérios, e no projeto da nova Constituição: a lei da mão-morta, o ensino leigo, restrição as ordens religiosas, expulsão dos jesuítas, incapacidade jurídico-eleitoral dos religiosos. (Cf. BARBOSA, 1945)

De forma particular importa a esta investigação, (a prerrogativa parlamentar que o instituída como *fórum* permanente de debate) trouxe o comando constitucional que vedava a subvenção dos cultos religiosos, e que estabelecia que as subvenções destinadas s ações de caráter filantrópico *deveriam ser votada anualmente pelo Parlamento*.

Como pacificado na literatura, a igreja católica, inconformada, procurou oferecer resposta nos planos teórico-intelectual, político e administrativo, e na Pastoral Coletiva de 1890, adotou a teoria da neutralidade da igreja as formas de regimes políticos, reclamando em contrapartida a “boa vontade do Estado”. Na Carta Pastoral de Dom Silvério Pimenta, bispo de Mariana, a disposição para o enfrentamento é sobejamente evidente. Diz aquele bispo:

A mudança rápida por que passam as instituições pátrias, e os decretos subseqüentes de que tendes notícias, amados irmãos, criaram para a igreja católica no Brasil uma situação nova e que exige novas medidas para sua permanência e para sua prosperidade (PIMENTA, 1891. p. 3).

Embora o primeiro *front* alçado a arena do enfrentamento político fosse a nova Constituição, outros centros de oposição à igreja se estabeleceram como na questão da representação diplomática, pela qual se recusava a necessidade de estabelecimento da Nunciatura Apostólica no Brasil, ou na criação do Serviço de Proteção aos Índios (1910), que obstava a continuidade do modelo de intervenção missionária da Igreja.

No texto constitucional de 1891 não prevaleceu o princípio da “mão-morta”, e a restrição a vinda de ordens religiosas. O art. 72 § 3 quando estabelecia que “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para este fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum”, dispositivo que foi objeto de extensa resistência dos setores restritivos ao catolicismo.<sup>4</sup>

As ações e reações, da hierarquia tomaram várias configurações. O primeiro momento foi de contestação, mais do que condenação explícita a ordem republicana e aos diversos institutos restritivos ao que considerava “direitos da Igreja”. O segundo momento foi uma composição de interesses, e a busca por favorecimentos,

---

<sup>4</sup> A questão foi decidida pela igreja pelos acórdãos do Supremo Tribunal Federal em 19.10.1896; 08.1897 e 08.1903.

extra-legais, em regra. Diversos foram os apelos e documentos remetidos ao governo da república, como também em profusão foram as conversações e negociações colocadas em curso, exemplarmente mais referida a carta de D. Antonio de Macedo Costa, ao Marechal Deodoro da Fonseca na qual instava: “não coloque a tua espada a serviço do laicismo-anticristão” (BARBOSA, 1945, p. 286), ou o esforço por beneficiar-se de relações inter-pessoais com ícones da nova ordem, como o fato de D. Macedo Costa haver sido professor da proeminente figura da República, Rui Barbosa.

A principal reação veio enunciada na *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro ao clero e aos fieis da igreja no Brasil* (1890) estudada argutamente por Araújo (1986). O argumento central era a exigência de uma Constituição “coerente com os ditames da democracia”, ponto fulcral da demanda, por constituir o contingente católico a maioria na sociedade brasileira, portanto, na sua acepção de democracia, deveriam ser prevaletes os interesses da maioria, e apontava também para a experiência dos estados latino americanos em seu *modus vivendi* entre poder civil e a igreja.

Esta investigação tem caminhado para tomar como ponto paradigmático a condição do Parlamento, como fórum privilegiado onde se digladiaram os debates entre uma ordem laicista e uma ordem sacral. Reconhecendo a legitimidade legal e normativa de tal *fórum*, o episcopado também se remete ao Parlamento, por exemplo, na *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Exmo. Sr. Chefe do Governo Provisório*. (GUISAR Flº., 1945) e na *Representação do Episcopado Brasileiro ao Congresso Constituinte* (COSTA, 1916), nas quais se argüi a inserção na Carta Constitucional de diversos dispositivos contrários aos “interesses da igreja” e que “não correspondiam à tradição religiosa do país e ao desejo dos católicos”.

Os bispos fizeram veicular diversas Cartas Circulares ao seu clero e diocesanos, entre outras coisas para lembrar a “necessidade de os católicos participarem da vida política a fim de *defenderem os seus direitos*, especialmente na elaboração dos textos constitucionais (LUSTOSA, 1991, p. 23)(grifo nosso).

É sugestiva a declaração do Padre Leonel Franca, protagonista na apologia católica que “completa teria sido a vitória da república ao libertar a igreja brasileira se elementos destrutivos e subversivos não houvessem infiltrado o regime... secularizando a Constituição; desrespeitando, *no âmbito da representação parlamentar*, sagrados direitos de liberdade individual e religiosa...” (FRANCA, 1965, p. 19)(grifo nosso).

Mais tarde, por exemplo, se vê o enfrentamento explícito nos debates em torno da reforma constitucional, notadamente as mudanças propugnadas pelo deputado Plínio Marques no governo Bernardes, denunciadas assim: “políticos há que não escondem seu pavor ao que eles chamam o perigo do clericalismo” (COSTA REGO. *apud*. RODRIGUES, 1981, p. 116). O “clericalismo” constituía-se, na ótica de muitos, uma ameaça real ao estado laicista, 45 anos depois do estabelecimento da república.<sup>5</sup>

Ainda não fica alheia ao realce do papel do Parlamento na manutenção da fórmula laicista, quando se constata, tipicamente, no comando constitucional que vedava a subvenção dos cultos religiosos, e que estabelecia que as subvenções destinadas s ações de caráter filantrópico *deveriam ser votada anualmente pelo Parlamento*.

Os grupos católicos reagentes a nova ordem estavam divididos entre os monarquistas<sup>6</sup> e conservadores, entre os quais se sobressaem Carlos Laet, Eduardo Prado, Afonso Celso, João Mendes de Almeida, que se opunham ao republicanismo por disposições ideológicas com as quais associavam o estado – liberalismo, maçonaria, positivismo, agnosticismos, “ateísmo social” –, e os católicos republicanos, como Felício dos Santos, Francisco Badaró, Joaquim José de Carvalho, o padre João Manoel , entre outros. A maioria destes católicos republicanos era moderada, e

---

<sup>5</sup> O senso comum tomou a expressão clericalismo como sinônimo do imiscuir-se da igreja na ordem política.

<sup>6</sup> Lustosa refere a sua atuação “pelos discursos, no Congresso” (1995, p. 23).

seguiam as teses de Leão XIII, da neutralidade quanto a forma de governo, que não era questão de fé na doutrina da Igreja. O objetivo era demarcar o espaço político-social da igreja, sobretudo, dentro dos dispositivos legais, estrategicamente consistia em convencer a todos da irreversibilidade da República; assegurar o direito e a liberdade dos católicos, e mobilizar os fiéis para o enfrentamento das novas ideologias – religiosas e não-religiosas.

A reação da igreja não visava o governo da república, mas a ideologia que o sustentava, genericamente chamada modernidade, referindo a toda “reordenação global das formações sociais”, como as noções de progresso, a secularização, e as mudanças econômicas. No dizer do padre Deschand: “Hoje, [1910] as mais perigosas idéias sobre as pretendidas liberdades modernas, concretizadas em algumas instituições da República, estão sendo aceitas como dogmas por nosso povo ignorante e inconsciente do perigo” (DESCHAND, 1910, p. 4) e continua: “não se deixem enganar pelas idéias perigosas que continuamente externam tantos escritores imbuídos dos falsos princípios, chamados modernos, ou, melhor, das doutrinas maçônicas, anárquicas e corruptoras”. (Ib. p. 86)

Depois, no dizer do padre Franca acima mencionado parcialmente, aparecem os inimigos reconhecidos a serem enfrentados:

Completa teria sido a vitória da república ao libertar a igreja brasileira se elementos destrutivos e subversivos não houvessem infiltrado o regime, escrevendo na bandeira de uma nação católica de uma seita, secularizando a Constituição; desrespeitando, *no âmbito da representação parlamentar*, sagrados direitos de liberdade individual e religiosa; banindo a religião do ensino e da educação; prescrevendo o casamento civil; não permitindo nenhuma forma oficial de culto a Deus, compatível com a separação entre a igreja e o Estado... (FRANCA, 1965, p. 219) (grifo nosso)

Progressivamente, como se vai demonstrando, a “primeira situação de pânico”, ante o grande antagonismo suposto com a instituição da fórmula laicista, foi progressivamente esvaziada. Dito de outra forma, o estado laicista foi mitigado em função de outro arcabouço de interesses, como se reconhece de forma cristalina na análise de Lustosa:

A constituição de fevereiro de 1891 apresentava, no seu espírito, um texto pouco aceitável para a igreja em **razão do laicismo que a permeia, de ponta a ponta**, desde o prólogo (exclusão do nome de Deus) até o artigo 72 com diversos tópicos de secularização, especialmente no que toca à instituição do ensino leigo nos estabelecimentos públicos. O que confortava os bispos católicos é que do “texto legal à prática da vida política havia muito chão de liberdade e muitas alternativas” em prol de uma ação planejada da igreja para influir na sociedade... a igreja católica vai aos poucos entrando no esquema do status quo governamental...” (LUSTOSA, op. cit. p. 27)(grifos nossos)<sup>7</sup>

O objetivo perseguido é que o Estado oferecesse evidências públicas de cristianização, leia-se catolização, da sociedade, (apesar de bolsões de resistência à nova ordem), pois reconhecia o episcopado que “... *os poderes públicos têm procurado aplicar a Constituição de modo não infenso a catolicismo*, que é entre nós a religião nacional” (EPISCOPADO, 1922, p. 52)(grifo nosso), para uma conclusão inevitável: “As vantagens dessa situação de mútua interdependência aumentam todos os dias na ampliação ininterrupta de um bom entendimento recíproco, cada vez mais cordial entre os dois poderes”. (JORNAL DO COMÉRCIO, 1925 p. 3), corroborada por Almeida de Lacerda: “A nação ressurgiu do sono e vai pouco a pouco adaptando a *si* a forma republicana, não deixando que a forma republicana a adapte *a si*. De que este movimento reconciliador se vai operando, há vários testemunhos dos fatos” (LACERDA, 1924, p. 130)(grifo nosso)..

No âmbito popular, Antonio Conselheiro incrementava seu discurso com as conotações religiosas à experiência republicana associando-a a manifestações do *maligno*, e designado a Constituição como “Lei do Cão”, compreendendo toda e qualquer inovação na ordem, como substantivamente anti-religiosa.

---

<sup>7</sup> A associação da igreja com o Estado para conter movimentos contestatórios como Canudos, a mediação do vaticano na questão do Acre, são evidências, e no plano estadual, exemplarmente em Minas Gerais “Na prática, o ensino que, por lei, deveria ser leigo nas escolas oficiais, sempre foi aberto a doutrinação religiosa”. (AZZI, 1986).

Dando um passo a mais nesta leitura, reconhecemos como o cerne do conflito também estava com o liberalismo, antítese do projeto católico na oposição a concepção de igreja como sinônimo de *societas perfecta*. Desprovido de instrumentos de avaliação de verdades religiosas “o estado igualava a todas elas”. A consolidada oposição ao modelo consubstanciado no *Syllabus* estava contida no estado republicano, herdeiro do liberalismo regalista do Império, e a igreja se dispunha a “exorcizá-los”. Para o liberalismo, o estado, não a igreja, era a *societas perfecta*, fechado em um círculo de objetivos próprios e provido do instrumental necessário para fazê-los vigentes. Para a igreja, por sua vez, este “tipo de laicismo político” tornava herméticas as relações entre os dois sujeitos, e caracterizava o *ateísmo social* do estado, cuja conseqüência inevitável seria o modelo anti-religioso.

Apenas de forma gradual e progressiva a Igreja se isenta de hostilizar a ideologia política do modelo republicano nacional, mantida sua reserva ao liberalismo, notadamente o religioso, e se aproxima de uma estratégia co-beligerante e de co-existência pacífica, também como fórmula de salvaguardar seus interesses. Segundo o mesmo Lustosa:

Vai demorar ainda a chegar o tempo em que a comunidade eclesial ultrapasse os limites de um tipo de relacionamento político-jurídico em relação ao estado. A tendência dessa espécie relacionamento era cristalizar-se em fórmulas rígidas, com dificuldades contornadas pelas famosas *concordatas* e pelos casuísmos da estratégia diplomática levada a cabo pelas nunciaturas (LUSTOSA, 1991, p. 43).

A ação da igreja naquilo que entendia ser o favorecimento do estado aos seus adversários<sup>8</sup> incluía também o enfrentamento do positivismo emergente<sup>9</sup>, sobretudo,

---

<sup>8</sup> Aqui aparece também o enfrentamento ao crescimento da propaganda protestante. O protestantismo representava, nos limites das suas forças de religião minoritária, e, em tese, infensa a questões políticas, um pólo ativo de defesa do estado leigo, naturalmente, em função dos seus interesses. Ver por exemplo, [Gueiros, Nehemias. O Estado e a Igreja: Esboço de uma Theoria do Estado Leigo.](#) Rio de Janeiro, AFDR, 1931. Sobre a ação política do protestantismo na república: SANTOS, João Marcos Leitão. Protestantismo e política partidária no Brasil. O Partido Republicano

no que refere a *religião da humanidade*, e na sua ascendência nos ambientes intelectuais, dado ao acento evolucionista que previa crescente controle do estado sobre a vida social, razão porque o positivismo não criva óbice ao laicismo propugnado na Carta de 1891. Porém, no formato da reação ao liberalismo, a igreja progressivamente se convenceu do caráter de “miragem política” do positivismo<sup>10</sup>. Moreira Alves oferece uma explicação do fenômeno:

Este processo deixa transparecer nitidamente que a propaganda militante da igreja estava afeita aos *direitos* da igreja, e não a dilatação da fé católica prioritariamente, e incluía a mobilização “dos notáveis” para fazer frente ao positivismo, reformando o modelo de frágil influência da igreja junto às elites no Brasil... [resposta] “a necessidade de procurar apoios no governo, portanto, de aliar-se a ele e à estrutura social que representa e defende” (ALVES, op. cit. p. 35).

O risco mais expressivo passava a ser uma modesta legião de livres-pensadores e agnósticos ativos na propaganda modernizante, sobretudo, no esforço de influência política secularista, indiferentes a natureza laica ou atéia do estado, infensos a questões de matriz religiosa, mas atentos a intenções da igreja de demarcar uma arena de influência na ordem política, em favor da *ordem social cristã*. Os colégios católicos, o Centro D. Vital, e a proposta de uma Universidade Católica, eram partes da barragem pretendida no plano intelectual a influência desse pensamento autônomo radical. Como “menina dos olhos” a igreja ainda tinha o controle da educação, cuja ameaça Reis Filho descreve da seguinte forma:

---

Democrático 1945-1948 – um partido protestante. (Dissertação) Mestrado em Teologia (área de concentração: história do cristianismo). STBNB, Recife, 2003

<sup>9</sup> Ver por exemplo a proposta de Demétrio Ribeiro, vencida pela alternativa de Rui Barbosa, quanto ao decreto de separação da igreja e do estado.

<sup>10</sup> Sobre a vulnerabilidade da prevalência do positivismo no Brasil: ROMERO, Sílvio. *Realidade e ilusões no Brasil. Parlamentarismo e presidencialismo e outros ensaios*. ROCHA, Hildon. (Coord.) Petrópolis | Aracajú: Vozes | Governo de Sergipe, 1979.

...ênfase ao ensino livre que era, então, tese defendida por positivistas, liberais e cientificistas, em oposição aos conservadores católicos. Fica, ainda, salientada a neutralidade do Estado frente as correntes de pensamento, não adotando nenhuma para garantir a livre concorrência entre elas, de forma que, pelo mérito, fosse determinada a mais autenticamente verdadeira (REIS FILHO, 1995, p. 36).

Acompanhando as diretrizes da Santa Sé o episcopado entendeu que era inócuo o enfrentamento do regime, e canalizou suas ações para a mobilização reivindicatória, o que fez emergir a demanda pela centralização institucional do aparelho eclesiástico, uma vez que o catolicismo se achava estruturalmente amorfo, portanto, subtraía-se os regionalismos em favor da busca de unidade de elaboração e ação, como exemplificado nas tentativas de organização de um partido católico tanto em 1891, como na reforma de 1934, "... queriam os católicos, em campanha da constituinte, enviar a assembléia o maior número possível de representantes fieis aos ensinamentos da igreja e defensores dos seus direitos" (LUSTOSA, op. cit. p. 26), o que também robustece nossa tese do Parlamento como arena dos enfrentamentos anti-laicistas.

Um instituto de demarcação substantivo da posição da igreja foi a Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro de 1915, na diversidade das problemáticas que constituem o texto, o artigo 81 refere a questão do estado, a partir da consideração que as relações igreja-estado, notadamente a separação, tem, por parte da igreja, um caráter concessionário quanto as "condições modernas de administração das nações", com a condenação explícita ao "erro gravíssimo" de qualquer iniciativa do poder político que vise "proceder como se Deus não existisse, descuidar da religião como coisa estranha que para nada serve, ou adotar, indiferentemente entre muitas religiões a que melhor lhe parecer". Caso o estado reconheça os *direitos* da igreja, a recomendação ao clero é:

Ensinem a todos o respeito devido aos poderes constituídos, como depositários que são da autoridade de Deus, pois que dele dimana todo poder; incluem o dever de obediência e submissão aos que governam, como

representantes de Deus, tanto na sociedade civil, como na religiosa e doméstica; de modo que todos os católicos, vendo no poder público uma certa (sic) imagem e aparência da majestade divina, o venerem e obedeçam fielmente... *em todas as coisas que não se oponham claramente à eterna lei de Deus, à religião e aos direitos da igreja*". (CARTA PASTORAL, 1915, art. 1468).

Só a disciplina religiosa, *interpretada e dirigida pela igreja* pode *normalizar* e estreitar as relações mútuas de superiores e dos súditos... Exortamos, pois, que todos os depositários da autoridade e do poder que sejam constantes e escrupulosos em administrar a justiça... aconselhamos que lhes prestem obediência, cumpram com as leis *legitimamente estabelecidas* e todos defendam e conservem a paz pública, unidos pelos vínculos da caridade (CARTA PASTORAL, 1915, art. 1555, 1556)(grifos nossos).

A conclusão inevitável é que diversificando o aparato de representações religiosas, endógenas e exógenas, doutrinárias e políticas, referidas sempre a ortodoxia, o aparelho eclesiástico progressivamente se habilitava para operar sobre uma gama crescente de arenas a serem demarcadas e ocupadas, revestindo de valor moral as práticas sociais.

Os resultados do esforço de organização partidária foram "insatisfatórios" no nível federal devido a pouca habilidade política dos católicos, e apenas pouco mais eficazes no plano estadual. "em qualquer hipótese, todas essas tentativas não excluía a necessidade do trabalho discreto nos bastidores do mundo político da capital federal. (Ib. p. 26), o que não se fazia sem resistência – no parlamento (BRASIL, 1924; BRASIL, 1935).

Os bispos preferiam uma organização de abrangência maior e discrição mais eficaz, – consubstanciada na Liga Eleitoral Católica-LEC – a uma organização partidária, e centraram a estratégia em torno do Centro Dom Vital como fórmula de atingir as elites. A Pastoral de 1910, mais amena que a de 1890, recomendava o respeito às autoridades, uma discreta cooperação com o estado, e moderação na linguagem para descrever o governo.

Favores mútuos, homenagens, visita oficial do Chefe de Estado com o ministério ao Cardeal Arcoverde, o Congresso Eucarístico com representação oficial, as Forças Armadas, a solidariedade da Câmara, apontavam a simbiose pragmática de

uma re-cristianização do Estado. Os adversários advertiam contra a “concorrência” religiosa com o poder do Estado e o risco de descaracterização do estado laico pela promoção de uma ideologia sacralizante que as manifestações de massa sugeriam.

Durante o governo Arthur Bernardes a igreja procurou introduzir modelos que defendia “*nos projetos em discussão na Câmara*”, entre os quais o ensino leigo e a questão do divórcio. A conhecida intenção do governo de fortalecer o executivo, estava travestida de reforma constitucional, de corrigir suas vulnerabilidades e suas eventuais lacunas, e de fato favorecia a inserção de outros dispositivos ao Diploma, e os católicos tinham particular interesse nas mudanças, como expressas no referido projeto Plínio Marques que sofreu cerrada oposição dos grupos laicistas, (RODRIGUES, 1981) e não prevaleceram. Melhor ainda seria a constatação pela igreja que “... os poderes públicos têm procurado aplicar a Constituição de modo não infenso a catolicismo”.

O governo de força de Bernardes tinha apoio de amplos setores do catolicismo e dos discursos da *ordem* lastreados na igreja, como, por exemplo, em Jackson Figueiredo. Os benefícios da re-aproximação eram evidentes, e na narrativa de Lustosa tinham dois aspectos fundamentais:

1. O estado, laico no Diploma legal da Constituição, agia sempre no respeito e até buscando o apoio em gente da igreja
  2. A prática política mostrara ao episcopado que os discursos anticlericais sempre ou na maioria das vezes eram para inglês ver, “exterioridades” inócuas e ineficazes
- E a igreja se aproveitava para realizar, ora na discrição e na sombra, ora em plena luz do dia, os seus planos de reivindicações e de exigências (LUSTOSA, op.cit. p, 36).

Estes expedientes de aproximação podem, segundo Azzi (1977), se verificar em todo o período da Primeira República, do qual é típica a recorrência de Epitácio Pessoa ao cardeal Leme, ante as recorrentes convulsões sociais do período, segundo Santo Rosário, pedindo uma manifestação pública da igreja “para mostrar.... que a autoridade eclesiástica no Rio apoiava a autoridade civil”. A autora conclui sobre as

vantagens resultantes das visitas, facilmente auferida na percepção do Cardeal Leme, que Rosário ressalta: "Apraz-lhe a missão por um duplo motivo: prestará serviço à causa da ordem personificada num homem de bem e, ao mesmo tempo, a sua presença junto ao Presidente valerá por um público testemunho da tão desejável aproximação entre a igreja e o governo da república laicista de 1889" (SANTO ROSÁRIO, 1962, p. 134).

O projeto de instauração de associações católicas para a ação política, como estratégia de ação orientada para a unidade nas intervenções, eram evidentes quando se reconhece que "...a hierarquia estimula e impele, com sua palavra autorizada, os católicos a tomarem parte na política", conforme se verifica na pastoral de 1910. Este é o diagnóstico de Lustosa:

Sobretudo, tendo que fazer frente à nova conjuntura (projeto de uma Constituição laica que não levava em conta direitos e reivindicações dos católicos, constituindo maioria absoluta da nação)...

Só havia um caminho a seguir, caminho eficaz: *eleição de deputados e senadores católicos capazes de lutarem pelas prerrogativas da comunidade eclesial no legislativo.*

...induziram líderes católicos a preocupar-se mais com a conscientização dos leigos como preparação necessária em vistas *de uma coordenação política de forças, mais continuada e organizada...* com uma série de movimentos...

Em uma palavra, o dinamismo global da igreja convergia para os problemas que a comunidade enfrentava em *busca de um espaço de ação e um lugar de influência* na sociedade brasileira, *aspirando a hierarquia* contar com a consecução para tais objetivos com *a mediação e apoio do estado.*

...as dificuldades se multiplicavam e até se ampliavam as áreas de atrito entre a igreja e os seus inimigos e se tornavam mais agudos os problemas, uma vez que esses últimos ocupavam postos de primeiro plano no governo em todos os escalões, e, naturalmente, *no legislativo*, onde se batiam pela manutenção do texto constitucional de 1891, completamente laico.

Começa então uma temporada de passagem ou transição nas formas de organização das forças católicas... fazer a articulação política dos católicos em esquema suprapartidário.

...a diretriz dos bispos, formulada na pastoral coletiva de 1915, exclui toda e qualquer tentação de amarrar a igreja oficial a um partido (LUSTOSA, 1983, p. 12-16)(grifos nossos)

É impróprio para os fins deste trabalho a proposta de biografar a figura do Cardeal Sebastião Leme, todavia, a literatura especializada é unânime em demarcar

nova era na configuração da Igreja a partir de sua Carta Pastoral de 1916, demarcador da influência do ainda Arcebispo em Pernambuco. Segundo Castro, “os caminhos de D. Leme se fizeram através do que chamo de primeiro encontro da igreja com a cultura no Brasil” (CASTRO, 1984, p. 58), e Vilaça demonstra que a Pastoral de 1916 revelava que “na engrenagem do Brasil oficial, não vemos uma só manifestação de vida católica” segundo entendia D. Leme, e o mesmo autor acrescenta “o laicismo de 1891 ainda estava de pé (VILAÇA, 1975, p. 83). Tal ausência de “manifestação de vida católica”, tendia a mudar com “a descoberta do valor teórico do catolicismo, eis o que essas três conversões significam” (Ib. p. 63) referindo a personagens do status de Joaquim Nabuco, Felício dos Santos, e Júlio Maria

Segundo Riolando Azzi (1977), o decênio 1920-1930 marca a nova postura da igreja, e são duas as estratégias: maior presença social do catolicismo e colaboração efetiva com o governo<sup>11</sup>, ou seja, maior proximidade com o povo e favorecimento a manutenção da Ordem, e sua inferência decorre da palavra episcopal de D. Leme, que afirmava que o tempo era de busca e consolidação do lugar social da Igreja, uma vez que “direitos inconcussos nos assistem em relação a sociedade civil e a política, de que somos a maioria. Defende-los, reclamá-los, faz-los acatados é dever inalienável (LEME, Pastoral, 1916)

Segundo Montenegro, o cardeal Leme

deseja que os católicos como maioria absoluta da nação, façam valer como tais os seus direitos com relação à sociedade civil e política permeando-a com a seiva religiosa. Mas para isso era necessário que alimentem e exteriorizem adequadamente suas convicções e deveres religiosos (MONTENEGRO, 1972 p. 159),

---

<sup>11</sup> Indicativos substantivos são: D. Leme desfila em carro aberto ao lado de Epitácio Pessoa na realização do Congresso Eucarístico Nacional (22.04.1922); Arthur Bernardes faz visita de *cortesia* ao Cardeal Arcoverde (04.05.1924); o Itamaraty oferecer banquete em homenagem ao jubileu sacerdotal do Cardeal Arcoverde (05.05.1924); D. Leme acompanha Washington Luiz em sua deposição (24.10.1930)

e como já dissemos, o ensino religioso, ou o controle do aparato educacional, era ponto fulcral, cuja síntese pode-se ver no discurso do prof. Soares de Azevedo, que associa laicismo e anti-nacionalismo. Dizia aquele intelectual que:

Há razões políticas para a instrução religiosa nas escolas... o poder civil necessita de um fundamento espiritual e religioso... um estadista digno deste nome veria, pois, na igreja uma aliada para valorizar o espírito público e a alma nacional... *A pedagogia laica é uma pedagogia antinacional* (AZEVEDO, 1934, p. 556)(grifo nosso).

Na mesma linha de resgatar o significado político-social da Igreja que aparece no discurso de D. Leme, o padre Júlio Maria também oferecia diagnóstico análogo: "O clero brasileiro não tem nenhum valor político e social. Nem ele pesa, *como devia acontecer*, na balança da opinião. Nem a igreja brasileira é ouvida em nenhum dos grandes interesses da pátria", e ainda: "a autoridade tendo passado das classes as massas e o futuro pretendendo como pertence a democracia, uma missão nova é imposta ao clero, o qual não é um instrumento de reino ou um apoio dinástico, *mas uma força social*" (MARIA, 1900, p. 250, 187)(grifo nosso).

Mas Júlio Maria ainda ratificaria mais uma vez suas teses de "cristianização da república".

...manobras políticas de que grande parte do clero brasileiro participa, ou como agente solidário, ou como simples vítima... demonstrei o erro do clero e nosso dever, na hora presente

O erro, porque não devemos julgar da democracia pelo anátema que infligem políticos obstinados. O dever, porque não nos é lícito negar nossa cooperação à causa pública. Não devemos desprendermo-nos das lutas patrióticas. *Precisamos combater nos regimes novos o que tem de mau ou hostil ao catolicismo*. Não podemos, sobre o pretexto de que não se harmoniza com estas ou aquelas idéias políticas, renunciar a tudo, até mesmo ao devido esforço pela reforma dos seus vícios e erros religiosos. Não nos é lícito esquecer a devida e indispensável distinção que feita pelo Papa entre forma de governo e legislação

Para o espírito pensador, a crise no Brasil não é uma crise política, cuja solução dependa das formas de governo. É uma crise moral, resultante da profunda decadência religiosa, desde o antigo regime, das classes dirigentes da nação e que só pode ser resolvida por uma reação católica (MARIA, 1950, p. 96)(grifo nosso).

A religião como elemento da Ordem é evidente na sugestiva escolha do título da revista logo associada ao Centro D. Vital, *A Ordem*, e a restauração da confessionalidade católica se fará no enfrentamento ao liberalismo, positivismo e protestantismo que se consolidava. Não é incidental que o surgimento dos dois pólos de ortodoxia católica – o Centro e a revista – se dêem contemporaneamente a fundação do PCB, da Semana de Arte Moderna e do Movimento Tenentista, conjugado ainda as comemorações do Centenário da Independência, 1922.

#### Na avaliação de Oliveira

A dominação burguesa, rompendo os laços sagrados de aliança entre fracos e poderosos, só podia ser sentida como um desvio contra a ordem divina do mundo, gerando assim a indignação e o escândalo entre os dominados.

...era preciso conquistar ideologicamente a massa camponesa, levando-a a aceitar as relações sociais de produção capitalista

...É neste ponto que convergem os interesses da burguesia agrária e do aparelho eclesástico (OLIVEIRA, 1985, p, 278).

Este princípio ideológico era a Ordem, e a estratégia para o seu estabelecimento era a educação, uma vez que combatendo a ignorância religiosa, se removia um poderoso entrave a incorporação das massas camponesas na ordem capitalista. O projeto de novo incremento na organização da igreja para sua nova

função social está exposto na pastoral de 1910. Para nossa investigação importa principalmente o artigo III: "...espera a Santa Sé que o Estado reconhecendo que só com a religião pode propagar-se a civilização, como prova a história pátria e universal, subministrará os meios para dita catequese..." (PASTORAL, 1890, art. III)

O grande evento do ano foi o Congresso Eucarístico Nacional, plataforma para a enunciação das posições católicas e para demonstração de sua capacidade de mobilização social. O discurso de encerramento de D. Leme não podia ser mais evidente:

O povo brasileiro já não suporta o peso de uma política agnóstica, sem princípios, sem fé, e sem ideal [no qual] os homens sérios, os homens retos, os homens de juízo de que o Brasil precisa para ser a nação mais rica e mais poderosa do mundo. Que Jesus sacramentado ressuscite *nas classes dirigentes* do país a fé que salva os homens e as nações! Que o Senhor dê a mão ao meu Brasil, e elevando-o ao nível de um grande estado cristão... (LEME, 1922, p. 118) (grifos nossos)

A ereção do Cristo Redentor dependeu de parecer – favorável – do Procurador-Geral, e a autorização concedida por Epitácio Pessoa, não passou incólume a uma saraivada de protestos e cartas de reprovação de todo o país. O objetivo não se enuviava: reafirmar a presença católica na sociedade brasileira. O responso no Parlamento também foi bastante eloqüente.

Demais iniciativas como a páscoa dos militares, benzimento dos espadins dos cadetes militares, a benção dos anéis dos bacharéis, eram outros elementos sutis, e D. Leme fazia questão de comparecer ele mesmo, e em cada oportunidade anunciar o seu discurso. Segundo Azzi:

A crise da república, segundo o pensamento de D. Leme, se deve principalmente à falta de uma presença ativa da Igreja Católica na vida nacional. *Somente mediante a colaboração efetiva da igreja serão mantidos os valores da **ordem e da autoridade***, e se evitar ou frear os movimentos revolucionários. Para isso *é necessário que a república abandone o seu caráter agnóstico e laicista*, e seja efetivamente e permanente pelos valores da religião católica (sic) (AZZI, 1977, p. 74) (grifos nossos).

Ao mesmo tempo havia um segmento minoritário que tentava resgatar os valores da nova era, situando-os em lugar que entendia próprio. O padre Julio Maria, foi seu maior propagandista, e verberava pouco depois da promulgação:

Que na sociedade moderna existam (sic) elementos subversivos e que a perturbam, também não a negamos; mas que a nossa civilização, a civilização moderna, a mais completa que a história nos aponta, a melhor de todas as civilizações, esteja desorientada e o espírito moderno e anarquizado, eis o que é falso para quem pensa e observa com a devida calma (MARIA, 1897 [1988] p. 182).

A re-sacralização do Estado era um projeto em curso, não mais uma expectativa da Igreja, no dizer do bispo de Porto Alegre, D. João Becker na abertura do Congresso Eucarístico tudo se resumia a necessidade de restauração da fé mediante “a união de interesses da religião e da pátria”, uma vez que como afirma D. Joaquim Silvério, de Diamantina, em “nosso país... [o] ambiente moral é católico”.

O progressivo regresso do protagonismo da Igreja na ordem política, nunca ausente nos termos já referidos neste texto, se consubstancia em nova assertiva de D. João Becker: “... não se pode negar que à nova Constituição [de 1934] um certo caráter espiritualista e cristão, *o que seria impossível dizer da Constituição de 1891*, vazada em conceitos agnósticos e do comtismo” (BECKER, 1939, p 34)(grifo nosso), com especificidade ainda maior declara Amoroso Lima:

Conseguimos incorporar na legislação constitucional de 1934 as *aspirações políticas do catolicismo nacional* no momento presente. Conseguimos introduzir um novo princípio nas relações entre Igreja e Estado. Conseguimos, finalmente, que a ordem jurídica, nas suas linha fundamentais, se pusesse de acordo com a ordem social brasileira, isto é, que a lei respeitasse o fato. (LIMA, 1936, p. 131).

## **Considerações finais**

É tese deste autor argumentada aqui é que o estado brasileiro na primeira forma republicana nunca foi laico em sua plenitude como usualmente se supõe,

donde se infere que sempre foi um estado cristão e católico, por muitos vieses estratégicos da igreja aqui indicados.

Portanto, referir a uma re-cristianização não sugere que ele deixou de ser *cristão* e voltou a esta condição, antes, que embora fissuras tenham sido abertas nas relações igreja-estado, re-cristianizar é uma remissão a volta de graus de relevância que a igreja administrou no cenário político, que foram obscurecidos, e que voltavam agora a um maior vigor e maior visibilidade e efetividade

O esforço aqui realizado foi apontar que, passada a perplexidade inicial da ruptura da religião a uma ordem pretensamente laica a igreja católica adotou com astúcia e eficiência instrumentos de sua perpetuação de influência no estado e na sociedade brasileiras. Primeiro, através da busca de uma interlocução com os representantes da nova ordem, como se viu em Deodoro, e Rui Barbosa, principalmente. Em segundo lugar, buscou reorganizar-se em frente única fazendo convergir os diversos discursos sobre a nova Ordem que emanavam de vários enunciadores católicos. Em terceiro lugar, aproveitando-se dos aparatos simbólicos de cerimônias, bênção cujo ícone foi a construção da imagem do Cristo Redentor. Final, e principalmente, através da influência no Parlamento. Entendendo que todos os outros instrumentos não ultrapassavam o formato *reivindicatório*, voltou-se a igreja com habilidade estratégica para o Parlamento que representava o efetivo espaço *decisório*.

Isto posto, talvez seja a hora de avaliara com novas investigações se a República inaugurou um ordem laica, ou se isto se constitui apenas um mito, eficaz, mas mito

## Referências

ALMEIDA, Francisco de Paula Lacerda de. **A igreja e o estado**. Rio de Janeiro: Revista dos Tribunais, 1924.

ALVES, Márcio Moreira. **A igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ARAÚJO, José Carlos Souza. **A igreja católica no Brasil**: um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986.

AZEVEDO, Soares de. **Campanha nacional de Educação**. Vozes 28, 1934.

AZZI, Riolando. **O estado leigo e o projeto ultramontano**. São Paulo: Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. O início da restauração católica no Brasil. **Síntese**, São Paulo, IV (10), p. 61-90, mai.-ago. 1977.

BARBOSA, Manoel. **A igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: A Noite, 1945.

BECKER, João. **A religião e a pátria em face das ideologias modernas**. Porto Alegre: Typografia do Centro, 1939.

BRASIL. Congresso Nacional. **Anais do Congresso Nacional Constituinte – 1890-1891**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924.

\_\_\_\_\_. **Anais do Congresso Brasileiro. Câmara dos Deputados 1892-1930**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1935.

BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

CARONE, Edgard. **A república velha. Instituições e classes sociais**. São Paulo: DIFEL, 1972.

CASTRO, Marcos de. **64: Conflito Igreja x Estado**. Petrópolis: Vozes, 1984.

COMBLIN, Joseph. Situação histórica do catolicismo no Brasil. **Revista Eclesiástica Brasileira**, 26, set. 1966.

COMÉRCIO, Jornal do. **Edição comemorativa ao ano santo. Jubileu de 1925**. Rio de Janeiro: Jornal do Comércio, 1925.

COSTA, Francisco de Macedo. **Lutas e vitórias**. Bahia: Dois Mundos, 1916.

CURY, Carlos Alberto Jamil. **Ideologia e educação brasileira**. Católicos e liberais. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1988.

DESHAND, Desidério. **A situação atual da religião no Brasil**. Rio de Janeiro: Garnier, 1910.

EPISCOPADO BRASILEIRO. **Carta pastoral por ocasião do centenário da independência**. Rio de Janeiro: s.e., 1922.

\_\_\_\_\_. **Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro ao clero e aos fieis da igreja no Brasil**. São Paulo: Jorge Seckler, 1890.

\_\_\_\_\_. **Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro ao clero e aos fieis da igreja das Províncias Eclesiásticas do Brasil**. Rio de Janeiro: Tip. Leuzinger, 1900.

\_\_\_\_\_. **Pastoral coletiva dos senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, São Paulo, Cuiabá e Porto Alegre**. Rio de Janeiro: Tip. Leuzinger, 1915.

\_\_\_\_\_. **Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro por ocasião do centenário da Independência, 1922**. Rio de Janeiro: Salesiana, 1922.

EVANS-PRITCHARD E. E. **Antropologia Social da Religião**. Rio de Janeiro: Campus, 1978.

FRANCA, Leonel. **Catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1965.

FREIRE, Gilberto. Introdução. In PEREIRA, Nilo. **O conflito entre Igreja e Estado no Brasil**. Recife: EdUFPE, 1982.

GUISAR FILHO, Felix. **Dom José Pereira da Silva Barros, Sua vida e sua obra**. São Paulo: Universal, 1945.

KRISCHKE, Paulo José. **A igreja e as crises políticas no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979.

LEME, Sebastião. **Discurso**. Primeiro Congresso Eucarístico Brasileiro. Rio de Janeiro: s.e., 1922.

\_\_\_\_\_. **Carta Pastoral ao clero e fiéis da Diocese de Olinda**. Recife: A União, 1916.

LIMA, Alceu Amoroso. **Indicações políticas: da revolução à Constituição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo (Introdução e notas). **A igreja e a política no Brasil. Do Partido Católico à LEC (1874-1945)**. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.

\_\_\_\_\_. **A igreja católica no Brasil República**. São Paulo: Paulinas, 1991.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIA, Júlio. **O catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

\_\_\_\_\_. **Conferências da Assunção**. I série, 1897. Introdução e transcrição do padre Fernando José Guimarães. São Paulo: Santuário, 1988.

\_\_\_\_\_. **A memória histórica para o livro do centenário**. s/l: s/e, 1900.

MORAIS, João Francisco Regis. **Os bispos e a igreja no Brasil: o pensamento social da CNBB**. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1982.

MONTENEGRO, João Alfredo de Oliveira. **Evolução do catolicismo no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1972.

MOURA, S. L.; GOUVEIA DE ALMEIDA, J. M. **A igreja na primeira república**. In: FAUSTO, Boris (org.). **História Geral da civilização brasileira**. O Brasil republicano. São Paulo: Difel, 1977. Tomo II.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiros de. **Religião e dominação de classe**. Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

PIMENTA, Silvério Gomes. **Pastoral do Exmo. e Revmo. Sr D. Silvério Gomes Pimenta, bispo de Camaco, dando providências sobre as necessidades da igreja na diocese de Mariana, nº 2**. Mariana: SPC, 1891.

REIS FILHO, Casimiro dos. **A educação e a ilusão liberal**. Origens da escola pública paulista. Campinas: Autores Associados, 1995.

COUTROT, Alice. Religião e política: por uma história política. In REMOND, René. **Política e representação**. São Paulo Ática, 1996.

RODRIGUES, Ana Maria Moog. **A igreja na república**. Brasília: Câmara dos Deputados/UnB, 1981.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **Estrutura da igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: CERIS/CNBB, 1968. Mimeo.

SANTO ROSÁRIO, Irmã Maria Regina do. [Laurita Pessoa Raja Gabaglia]. **O cardeal Leme**. Rio de Janeiro, José Olímpio, 1962.

VILAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.



# ariús

Revista de Ciências Humanas e Artes

ISSN 2236-7101 versão online – ISSN 0103-9253 versão impressa