



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA



Vera Lúcia Ermida Barbosa

DE ARRAIAL DO BICHINHO A VITORIANO VELOSO

A confeção artesanal das narrativas identitárias de um povoado nas
Minas Gerais do Brasil

Tese de Doutoramento em Estudos Contemporâneos orientada pelo Senhor Professor Doutor Paulo Archer de Carvalho, Senhora Professora Doutora Catarina Isabel Caldeira Martins e Senhor Professor Doutor Fernando José Pereira Florêncio e apresentada ao Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra.

Julho de 2018



UNIVERSIDADE DE
COIMBRA

INSTITUTO
DE INVESTIGAÇÃO
INTERDISCIPLINAR

Vera Lúcia Ermida Barbosa

DE ARRAIAL DO BICHINHO A VITORIANO VELOSO

A confeção artesanal das narrativas identitárias de um povoado
nas Minas Gerais do Brasil

Tese de Doutoramento em Estudos Contemporâneos orientada pelo Senhor Professor Doutor Paulo Archer de Carvalho, Senhora Professora Doutora Catarina Isabel Caldeira Martins e Senhor Professor Doutor Fernando José Pereira Florêncio e apresentada ao Instituto de Investigação Interdisciplinar da Universidade de Coimbra. Áreas Interdisciplinares: História da Cultura, Sociologia e Antropologia

Julho de 2018

Para minha Lia

AGRADECIMENTOS

Desejo que as próximas linhas consigam expressar minha gratidão pelo afeto e pelos ensinamentos que recebi das diversas pessoas que, direta ou indiretamente, de diversas formas e em diversos momentos, se fizeram presente ao longo da construção desta tese.

Para a minha filha querida, o meu amor e a gratidão por tê-la em minha vida. “*Mãe, você é demais...*” é o tipo de frase que transforma uma mortal em Deusa. Obrigada por me fazer tão feliz, minha florzinha!

Para minha irmã querida, pelo carinho, pela generosidade e pelo cuidado que, juntamente com meu cunhado e a minha ‘doce/azeda’ sobrinha, me proporcionou estadas deliciosas durante as passagens pelo Rio de Janeiro com destino ao campo de pesquisa em Minas Gerais.

Aos coautores e às coautoras desta tese, moradores e moradoras do povoado de Vitoriano Veloso, minha profunda gratidão por oferecerem a oportunidade de conhecer suas histórias, participar de seu cotidiano, por interferirem nos caminhos traçados e por compartilharem comigo momentos em que admiração e respeito mútuos tornaram esta uma experiência de reciprocidade, carinho e amizade. Meu carinho especial para as bravas mulheres que lá vivem.

Aos trabalhadores e trabalhadoras da Oficina de Agosto e ao seu idealizador, Toti, por me acolherem com beleza, gentileza e disponibilidade.

Ao Padre Ángel Casado que, do alto de *la Peña de Francia*, contribuiu para a (re)construção da historiografia colonial da religiosidade do povoado de Vitoriano Veloso.

Aos meus orientadores, Professor Doutor Paulo Archer e Professor Doutor Fernando Florêncio e à minha orientadora Professora Doutora Catarina Martins, agradeço por terem aceite percorrer comigo este caminho, pelas valiosas orientações e condução científica exemplar.

Ao Ceis20 - UC, pelo acolhimento da proposta no âmbito do curso de 3º Ciclo em Estudos Contemporâneos.

Aos funcionários e funcionárias da Universidade de Coimbra, Universidade do Porto e Universidade Federal de São João del Rei, presentes nas bibliotecas, secretarias e serviços, pela disponibilidade com que acolheram as minhas inúmeras demandas.

O mais difícil, mesmo, é a arte de desler

Mário Quintana

RESUMO

A presente tese consiste no estudo das identidades culturais construídas a partir do diálogo entre os discursos colonial e descolonial. Se concentra em identificar e compreender as expressões do colonialismo e as ações de resistência presentes nas narrativas identitárias no povoado de Vitoriano Veloso – Minas Gerais, considerando os impactos da proposta de desenvolvimento local implementada desde 1992 pela Escola de Artesanato/Empresa Oficina de Agosto. No intuito de abranger um espectro histórico que favoreça a análise pretendida, é adotado um recorte de tempo longo (séculos XVI-XXI), no sentido de identificar as heranças coloniais, subalternidades e protagonismos presentes, antes e agora, nos discursos e práticas, bem como suas expressões no cotidiano local. Desse modo, assente nos processos de colonização, descolonização e na colonialidade, se considera como elementos de reflexão, a religiosidade e as apropriações e ressignificações do sagrado, as possíveis relações entre o protagonismo das mulheres de Minas Gerais do período colonial e o seu protagonismo atual no povoado, as dimensões de poder existentes nas relações entre a Oficina de Agosto e os artesãos e artesãs locais e, finalmente, o significado atribuído as novas formas de viver no povoado, transformado em destino turístico. Para abarcar o extenso cenário de investigação, a abordagem recorre a articulação inter/transdisciplinar assente na triangulação entre a História, a Sociologia e a Antropologia. A partir do diálogo estabelecido entre estas escolhas heurísticas e adotando o Sul global como *locus* de enunciação, se constrói um texto centrado nos domínios da História da Cultura e Sociedade, nas Epistemologias Críticas Pós-coloniais, Culturais, Subalternas, Feministas e na Reflexão Decolonial Latino-Americana, bem como na Antropologia Social. A partir da crítica ao historicismo e de um consistente estudo etnográfico apoiado no cotidiano e nas narrativas identitárias dos/as habitantes do Arraial do Bichinho/Povoado de Vitoriano Veloso, se pretende evidenciar que o protagonismo do subalterno/a na construção de identidades é marcado por, ainda que nem sempre visíveis, ações de resistências e/ou reprodução da complexa articulação entre o discurso colonial e descolonial atravessado pela colonialidade. Finalmente, este estudo se propõe a contribuir para novas apostas de investigação crítica, onde estejam presentes genealogias, conceitos e contribuições práticas que favoreçam novos aportes metodológicos para a construção situada de saberes desde os povos subalternizados.

Palavras-chave: Narrativas identitárias, colonialismo, pós-colonialismo, subalternidade, protagonismo.

ABSTRACT

This thesis consists of a study about the dialogue between colonial and decolonial speeches as a fundamental element in the construction of postcolonial identities. Thus, it focuses on identifying and understanding the expressions of colonialism, as well as the actions of resistance that are present in the identity narratives in the town of Vitoriano Veloso - Minas Gerais, considering the impact of the local development proposal implemented since 1992 by the Handcraft School /Enterprise Oficina de Agosto. In order to cover a historical spectrum that serves the following analysis, a long time span (XVI-XXI centuries) is adopted, so that the identification of the colonial inheritances, subalternities and protagonism present both in the past and present in discourses and practices, as well as their expressions in the local quotidian. Thus, based on the processes of colonization, decolonization and coloniality, it is considered as elements of reflection, religiosity and the appropriations and resignifications of the sacred, the possible relations between the protagonism of the women of Minas Gerais of the colonial period and their current protagonism in the village, the relations of power existing in the connection between the Oficina de Agosto and the local craftsmen and artisans, and finally the meaning attributed to the new ways of living in the village, that was transformed into a tourist destination. To encompass this extensive research scenario, the approach draws from the inter/transdisciplinary articulation based on the triangulation between History, Sociology and Anthropology. Based on the dialogue established between these heuristic choices and adopting the global South as a *locus* of enunciation, the text is centred in the domains of the History of Culture and Society, in Critical Postcolonial, Cultural, Subaltern, Feminist Epistemologies and in the Latin Decolonial Reflection-American, as well as in Social Anthropology. Based on the criticism of historicism and a consistent ethnographic study supported by the daily life and the identity narratives of the inhabitants of the Bichinho Village/ Vitoriano Veloso Village, it is intended to show that the protagonism of the subaltern in the construction of identities is marked by the, although not always visible, actions of resistance and / or reproduction of the complex articulation between colonial and decolonial discourse crossed by coloniality. Finally, this study hopes to contribute to new critical research bets, where genealogies, concepts and practical contributions that favour new methodological contributions for the situated construction of knowledge from subalternized peoples are present.

Keywords: Identity Narratives, colonialism, post-colonialism, subalternity, protagonism.

LISTA DE ACRÓNIMOS

AEAM	Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana
AHU	Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa
APM	Arquivo Público Mineiro – Belo Horizonte
BNDIGITAL	Biblioteca Nacional Digital do Brasil
CLACSO	Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
CCCS	Centre for Contemporary Cultural Studies
CES	Centro de Estudos Sociais - UC
CEIS20	Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX - UC
DECIS	Departamento de Ciências Sociais e Jurídicas – UFSJ
DPHAN	Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
EICOS	Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social.
FCTUC	Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra - Departamento de Ciências da Vida
FLUC	Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGSJ	Instituto Histórico e Geográfico de São João del Rei
IHGT	Instituto Histórico e Geográfico de Tiradentes
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
PMP	Prefeitura Municipal de Prados
SPHAN	Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
UC	Universidade de Coimbra
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
UFSJ	Universidade Federal de São João del Rei

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
-----------------	----

CAPÍTULO I

I. MODERNIDADE/COLONIALIDADE: AS FACES DE UMA MESMA MOEDA	39
1.1. Modernidade e ‘mito’ da Modernidade	43
1.1.1. Colonialidade do Poder, do Saber e do Ser.....	46
1.2. Entre a Pós-Modernidade e o Pós-Colonialismo: a fratura <i>decolonial</i>	52
1.2.1. A Reflexão Decolonial: um deslocamento epistêmico	64
1.3. Colonialidade de Gênero: os debates feministas latino-americanos.....	71
1.4. Identidades Subalternas: o discurso colonial	77

CAPÍTULO II

II. E ENTÃO, ALGUNS HOMENS SE LANÇARAM AO MAR... E MUITOS HOMENS E MULHERES OS VIRAM CHEGAR EM SEUS MUNDOS	91
2.1. Os ‘descobrimientos’ como experiência existencial	93
2.2. Entre a conquista das almas, a posse das terras... e dos corpos Ameríndios...101	
2.2.1. A constituição do ‘Outro’ na Modernidade: o processo civilizador europeu	105
2.3. Novos Mundos, outros Seres Humanos: as heranças coloniais.....	111
2.3.1. As composições da colonização no Brasil: os povos indígenas.....	112
2.3.2. As composições da colonização no Brasil: os povos africanos	120
2.4. O Brasil e suas composições: entre ‘degeneração’ e ‘paraíso da democracia racial’	126

CAPÍTULO III

III. COLONIALISMO NAS MINAS GERAIS DO BRASIL: OURO E RESISTÊNCIAS	131
3.1. O ouro das Minas.....	138
3.2. A Comarca do Rio das Mortes e a história colonial do povoado de Vitoriano Veloso.....	146
3.2.1. Os caminhos da resistência	152
3.3. O arraial do Bichinho e o povoado de Vitoriano Veloso.....	157

CAPÍTULO IV

IV. IGREJA E DEVOÇÃO: O SAGRADO E O PROFANO EM VITORIANO VELOSO	167
4.1. Os caminhos da Igreja nas Minas Gerais	173
4.2. Nossa Senhora da Penha de França: os caminhos da Santa	181
4.3. A Igreja de Nossa Senhora da Penha de França: do Bichinho (1732) a Vitoriano Veloso (2015).....	188
4.3.1. Devoção e festa	191
4.4. O Divino Espírito Santo: entre o sagrado e o profano	196

CAPÍTULO V

V. OS CAMINHOS DAS MULHERES: DAS MINAS COLONIAIS A VITORIANO VELOSO	203
5.1. Do Minho a Minas: as minhotas e as mineiras.....	207
5.1.1. Patriarcalismo mineiro: débil...mas nem tanto.....	209
5.2. As mulheres de Minas e o projeto colonial: cotidiano de resistências.....	216
5.3. As mulheres mineiras de Vitoriano Veloso e os ‘tempos modernos’.....	227

CAPÍTULO VI

VI. O ARTESNATO DO BICHINHO: A ‘CARA DO BRASIL’	237
6.1. Breves notas sobre a noção de cultura material.....	239
6.2. Patrimonialização e artesanato ‘mineiro’	246
6.3. A Oficina de Agosto e a arte com a ‘cara do Brasil’	257

CAPÍTULO VII

VII. O COTIDIANO DO CAMPO: TEORIAS, PRÁTICAS E SABERES.....	271
7.1. O visível e o invisível presentes ‘silenciosamente’ no cotidiano	274
7.2. O olhar etnográfico e as coautorias da pesquisa.....	280
7.3. Perspetivas metodológicas: epistemologias e metodologias ‘não extrativistas’	289
7.4. Trabalho do campo: esperar o ‘inesperado’, o ‘imprevisível’, o ‘improvável’	294
7.4.1. Os passos da pesquisa: métodos, técnicas e improvisos	301

CAPÍTULO VIII

VIII.	DO ARRAIAL AO POVOADO: AS NARRATIVAS IDENTITÁRIAS SOBRE A HISTÓRIA E A DEVOÇÃO EM VITORIANO VELOSO	307
8.1.	O povoado de Vitoriano Veloso: as identidades no mapa da historia de longa duração.....	313
8.1.1.	Narrativas sobre o passado ‘distante’ do povoado	316
8.1.1.1.	Histórias e memórias familiares	320
8.1.1.2.	O ‘apagamento’ da escravatura	323
8.2.	O povoado de Vitoriano Veloso: as identidades devotas e festivas	327
8.2.1.	Narrativas sobre a igreja, a devoção e a festa	330
8.2.1.1.	‘Muita santa, pouca missa’	336

CAPÍTULO IX

IX.	DO ARRAIAL AO POVOADO: AS MULHERES E AS CONSTRUÇÕES ARTESANAIS DAS NARRATIVAS IDENTITÁRIAS EM VITORIANO VELOSO	339
9.1.	O povoado de Vitoriano Veloso: mulheres reais e suas lutas históricas	343
9.1.1.	Narrativas sobre as mulheres do povoado	344
9.1.1.1.	O público, o privado e as redes de parcerias	349
9.1.1.2.	Sinais de patriarcalismo, sinais de resistência	354
9.2.	O povoado de Vitoriano Veloso: o cotidiano artesanal e as novas identidades	356
9.2.1.	Narrativas sobre o povoado, seu artesanato e as identidades locais	358
9.2.1.1.	Oficina de Agosto: entre o social e o capital.....	360
9.2.1.2.	Transformações e adaptações: as formas artesanais de pertencimento	366
	CONCLUSÕES.....	371
	REFERÊNCIAS	385
	ANEXOS	427

A photograph of a dirt road in a rural landscape. In the foreground, a large, light-colored pipe or log runs diagonally across the frame. To the left, a fence made of wooden posts and wire is visible. The background shows a hilly, grassy landscape under a bright sky. The word "INTRODUÇÃO" is written in bold, italicized black letters in the center of the image.

INTRODUÇÃO

Figura 1. Estrada para o povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal

INTRODUÇÃO

Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos.

Aníbal Quijano

Uma estrada de terra avermelhada, que parte de Tiradentes em Minas Gerais, leva até o Povoado de Vitoriano Veloso, ou Bichinho como é conhecido. Estreita, sinuosa e limitada por cercas de ‘arame farpado’ nas laterais, ela vai margeando a imensidão da Serra de São José e seus campos rupestres de indescritível beleza, invariavelmente sob um céu azul e alguma neblina.

Após percorridos os 7 km, numa placa de madeira com uma seta indicativa, espetada em uma das encostas à margem da estrada, está escrito: ‘Bemvindo ao Bichinho’. Desde esse ponto, a mesma estrada de terra avermelhada atravessará o povoado de poucas casas, muitas cores e lojas de artesanato em menos de quinze minutos e após alcançar e passar pela igreja de Nossa Senhora da Penha de França, datada do século XVIII, voltará a mergulhar na vastidão verde e seguirá, deixando para trás o pequeno lugar.

Era, então, o ano de 2010 e o que seria apenas um passeio de final de semana, fugindo do *stress* da cidade grande e do trabalho, despertou interesses que levaram à investigação. Mas, o que haveria neste lugar tão pequeno para alimentar tantas reflexões? A resposta é: muitas perguntas. E elas não tardaram a surgir logo na chegada ao povoado: qual é a história deste lugar? Quais as marcas deixadas pelo colonialismo e como estas ‘heranças’ se evidenciam no cotidiano? E na sequência vieram as outras: como vivem as pessoas aqui? O que pensam sobre este lugar e sobre viver nele? O que significa o artesanato para estas pessoas e porque ele é uma referência nacional? Como surgiu aqui a igreja de Nossa Senhora da Penha de França? Porquê tantas mulheres estão envolvidas na produção artesanal?

A história do povoado tem sua origem vinculada aos caminhos traçados pelo ouro na América portuguesa. De diferentes formas, a descoberta e exploração aurífera foram os fatores que inicialmente determinaram a existência, povoação, organização política, social e religiosa do ‘sertão’ das Minas Gerais. Entre fins do século XVII e início do século XVIII, a colônia, que desde o início de sua ocupação se estabeleceu no litoral, começou a se embrenhar sertões a dentro (ANTONIL, [1711]2007; DAMASCENO FONSECA, 2011; HOLANDA, 1989, 1993a/b; SACRAMENTO, 2011).

Datam do ano de 1717 os primeiros registros manuscritos encontrados, nos quais o arraial do Bichinho é nomeado (BNDIGITAL, [1717]2016). Neles, sua localização é clara, a Comarca do Rio das Mortes, uma importante região de fazendas, que associava o plantio, a agropecuária e o extrativismo aurífero, com uma população composta de volumoso contingente de negros e mestiços, escravos e escravas que compunham quase metade da população, o que reflectia um grande dinamismo económico em tempos coloniais (ROCHA [1781]1995; BOSCHI, 2007; LIBBY & PAIVA, 2000, 2003; BOTELHO, 2000; VENÂNCIO, 1997). Em fins do século XVIII, o arraial foi um dos cenários da conjuração rebelde que ‘sacudiu’ Minas Gerais, a Inconfidência Mineira. Alguns dos rebeldes viveram ou transitaram por suas ruas, motivo pelo qual, desde o século XIX, aproximadamente em 1894, passou a adotar o nome de Vitoriano Veloso como homenagem ao inconfidente pobre, mulato e alfaiate que fazia parte do Regimento da Cavalaria auxiliar do distrito do Gritador e habitava no local (MAXWELL, 1995; IGLÉSIAS, 1985; SOUZA, 1982, 1992; FURTADO, 2009; VALE, 2000).

O pequeno povoado ainda mantém a forma de ocupação geográfica característica do período colonial, na qual a localização das casas, construídas no entorno da igreja, determinava a importância social dos seus moradores/as. Os registros documentais sobre as igrejas e capelas que teriam sido erguidas nos terrenos auríferos são escassos, como é o caso da igreja e do seu orago, Nossa Senhora da Penha de França, no arraial do Bichinho, contudo, de acordo com documentos do Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), a igreja foi contruída ainda na primeira metade do século XVIII, possivelmente no ano de 1729 (SANTOS O. R., 1995). A religiosidade local seguiu os passos que envolveram de peculiaridades as minas coloniais, onde a ingerência e a influência da Igreja (como instituição) se fizeram de forma complementar, se constituindo sobre bases leigas, com devoções pessoais, culto aos santos e pomposas festas e procissões marcadas pela exterioridade e sensibilidade, integrando elementos profanos aos ritos e devoções e impregnada pela preocupação social (BOSCHI, 1986; MONTENEGRO, 1972). Nesse sentido, o processo de apropriação e adaptação da religiosidade imposta pelo colonizador atendeu aos apelos da vida livre e ríspida dominada pela natureza agreste de uma sociedade que se estruturou sobre contraditórios signos: tropical, lusitano, indígena, negro, mestiço, selvagem e criativo.

Minas Gerais e o próprio povoado, experimentaram os tempos áureos da extração aurífera, assim como a sua decadência com a cessação da exploração. Em decorrência, os pequenos arraiais, como o Bichinho, viveram processos de despovoamento, esquecimento, abandono e pobreza, que se estenderam pelos séculos seguintes. Uma realidade que viria a se agravar quando, na esteira de um movimento de âmbito nacional, a busca por trabalho levou

inúmeros homens para as grandes cidades, fazendo-os protagonistas do intenso processo migratório que marcou o século XX, deixando a agricultura de subsistência, atividade quase exclusiva local, entregue às mulheres, crianças e idosos que permaneceram em Vitoriano Veloso (CARDOSO, 1992). Assim, o povoado se manteve estagnado economicamente e empobrecido até os anos de 1980, um cenário que começou a mudar com a chegada da energia elétrica em 1982. Quase duas décadas mais tarde, a pavimentação em pedra de apenas um trecho da estrada que dá acesso ao local, realizada nos anos 2000, já encontrou o ‘Bichinho’ transformado em destino turístico concorrido devido ao seu artesanato.

Desde os primeiros anos da década de 1990 que os/as habitantes do povoado de Vitoriano Veloso vivenciam as mudanças ocasionadas pelo projeto de desenvolvimento local sustentável do qual são, também, protagonistas. Inicialmente uma escola de artesanato e posteriormente uma empresa privada, a proposta da Oficina de Agosto encontrou no povoado, principalmente nas mulheres, a receptividade que transformou a proposta em êxito e o local em referência nacional e internacional de artesanato e de artesãos e artesãs.

Uma das perguntas que emergiu daquele passeio de final de semana no ano de 2010: ‘Porque tantas mulheres estão envolvidas na produção artesanal?’, originou o percurso, marcado por várias etapas, de um rico processo de investigação, que, afinal, buscava responder cientificamente, não apenas à esta, mas avançaria na ambição de responder a todas para, finalmente, suscitar novos questionamentos.

Assim, em 2012, foi iniciada a investigação no âmbito do curso de mestrado, que resultou na tese intitulada *Mulher e artesanato: as artesãs do povoado do Bichinho/Prados-MG* (BARBOSA, 2014a)¹. Tendo delimitado especificamente a temática relacionada à significativa presença das mulheres na produção artesanal local, a pesquisa de caráter etnográfico adotou como cenário epistêmico a crítica à cultura ocidental em sua construção histórica assente em conceitos socioculturais ambíguos de diferenciação valorativa entre as atividades manuais e intelectuais, que define como ‘feminino’ o ofício artesanal. A reflexão, que assentou na análise das narrativas de sete artesãs do povoado, resultou na problematização, por um lado, da perspectiva crítica da divisão sexual do trabalho e, por outro, da ocorrência de processos de

¹ Tese defendida em 2014 como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pelo Programa EICOS - Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) - Brasil (2012-2014). O campo de pesquisa é alvo de investigação desde 2012 no contexto da tese de mestrado. Em 2015 foi realizada a primeira visita de caráter exploratório no âmbito do doutoramento ao qual se vincula esta tese. Assim, é espetável que muitos elementos da história oral do povoado sejam considerados ao longo deste trabalho.

‘empoderamento’ favorecidos pelo fazer artesanal como possibilidade de articular habilidades e competências para produzir, criar e gerir, com elevado grau de autonomia, a própria vida.

A proposta interdisciplinar do Programa de Pós-graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social (EICOS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) acolheu o desenvolvimento da investigação com aporte na diversidade e na pluralidade de abordagens teórico-metodológicas na ciência e no cotidiano a partir do diálogo entre diferentes saberes. Contudo, os avanços epistêmicos e metodológicos, sujeitos aos limites impostos por fatores imperativos no âmbito de uma pesquisa de mestrado, favoreceram apenas parcialmente os aprofundamentos e complexificações teóricas, ao mesmo tempo em que denunciaram a insipiência da investigação frente às potencialidades do campo de pesquisa.

Assim, as conclusões deste primeiro estudo aprofundaram e intensificaram a necessidade de realizar uma investigação de maior complexidade acerca da construção das identidades locais na perspectiva crítica Pós-colonial. Para tanto, a abrangência e aprofundamento teórico e metodológico, a ampliação da pesquisa historiográfica, bem como a ampliação dos sujeitos participantes, exigiram que fosse percorrido o caminho do doutoramento. Nesse sentido, é incontornável a visita à tese de mestrado quanto ao protagonismo atual das mulheres no povoado de Vitoriano Veloso, uma vez que ela oferece importantes elementos que apoiam a complexificação das reflexões acerca das construções identitárias na perspectiva colonial e descolonial na dimensão da subalternidade.

O atual estudo enfrentou a escassez historiográfica sobre o povoado buscando nos arquivos, documentos impressos e obras de época, identificados no Brasil e em Portugal, bem como na produção bibliográfica acerca de Minas Gerais, os registros e, também, as ausências que o envolvem. Desse modo, assume a ambição de reconstruir e restituir a história sobre as identidades múltiplas construídas neste pequeno arraial que surgiu com a atividade aurífera no início do século XVIII e se apresenta nos dias atuais como uma referência nacional e internacional de artesanato de ‘tradição’.

No sentido de delinear o cenário onde (e de onde) se enunciam as narrativas que surgem deste *locus* e alimentam as análises e as reflexões, se percorre a história de longa duração e recorrendo às epistemologias críticas para evidenciar os movimentos coloniais e descoloniais. Neste aspeto, a análise está fundamentada na compreensão de que o colonialismo se configurou num conjunto de processos e aparatos de dominação política e económica utilizado com a finalidade de garantir a exploração do trabalho e das riquezas coloniais em benefício do colonizador. Esses processos, historicamente apoiados na violência física e epistémica, se basearam no discurso eurocêntrico que inventou, classificou, subalternizou e invisibilizou

povos, histórias e saberes, a partir do qual emergiu a colonialidade como o verso da modernidade e constitutiva da mesma. Nessa linha de pensamento, se entende os processos descoloniais circunscritos aos momentos posteriores às independências políticas das colônias e se concebe que o fim das relações formais de colonização não implicou na superação do legado e da produção contínua da colonialidade, ou seja, das relações de subalternização. Assim, a análise a partir da perspectiva *decolonial*², que considera a colonialidade nos cenários descoloniais e busca a reconstrução e restituição de histórias silenciadas a partir do conhecimento subalterno, se configura no recurso utilizado para identificar as fissuras entre colonialismo e descolonialismo, de onde emergem as identidades, quer reproduzindo, quer resistindo e subvertendo a própria colonialidade (SANTOS, 2010; MIGNOLO, 2003, 2007a/b).

A partir do exposto, o desafio que se apresentou desde o início deste estudo se configurou em identificar, através das narrativas e das dinâmicas estabelecidas no cotidiano do povoado de Vitoriano Veloso, como se reproduzem os padrões coloniais de poder, onde estão as fraturas por onde se evidenciam rompimentos com as dicotomias que naturalizam as classificações estabelecidas pela modernidade e, a partir delas, como estão sendo produzidas as identidades e como se expressam nas relações. O diálogo entre os discursos colonial e descolonial, tendo a perspectiva *decolonial* como ferramenta analítica, no âmbito da história de longa duração, serve como mediador para compreender os discursos e as práticas presentes na construção dessas novas identidades, considerando como seu elemento potencializador a proposta de desenvolvimento local através do artesanato trazida pela Oficina de Agosto em 1992.

No âmbito das questões surgidas a partir da delimitação do objeto e considerando o recorte de tempo longo, do século XVI ao século XXI, busca-se identificar: *i.* Heranças coloniais, relações/posições de poder, subalternidade e resistência presentes nos discursos e tácticas cotidianas atuais; *ii.* Influências da religiosidade nas construções identitárias; apropriações e ressignificações do sagrado na Festa de Nossa Senhora da Penha de França e de que forma as relações de poder estão presentes nestes festejos; *iii.* Possíveis relações entre o protagonismo ‘feminino’ mineiro no período colonial e o protagonismo atual das mulheres do

² O conceito «*decolonialidade*» será detalhadamente exposto no Capítulo I. Contudo, a título de tornar compreensível a abordagem nesta fase introdutória, é necessário delinear que o mesmo compõe a Reflexão Decolonial, um conjunto de conceptualizações, debates teóricos e intervenções epistêmicas proposto por intelectuais da América Latina e Caribe que constituem o Grupo Modernidade/Colonialidade. Se trata de numa ferramenta de análise que propõe problematizar os efeitos contemporâneos do colonialismo, sob a perspectiva de que este se configura num campo que permite complexificar a análise histórica e as implicações da desumanização dos colonizadores, compreendidos não apenas como agentes da colonização. Origina-se do conceito de «colonialidade» formulado por Aníbal Quijano a partir da análise latino-americana que permite compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial (GROSFOGUEL, 2008a/b)

povoado em suas múltiplas identidades e a relação deste protagonismo com o desenvolvimento local promovido pelo artesanato; *iv*. Quais significados são atribuídos ao artesanato e à Oficina de Agosto frente as mudanças ocorridas nas últimas décadas; como as dimensões de poder existentes entre a Oficina e os artesãos e artesãs locais são vividas no cotidiano e quais as contradições; *v*. Quais os significados atribuídos ao dia a dia frente ao contexto que se impõe com as novas formas de viver no povoado, nomeadamente a visibilidade que promove e é promovida pelo turismo a partir da essencialização vinculada à ‘tradição’ artesanal como expressão de uma identidade nacional que remete à representações coloniais.

O desenvolvimento do doutoramento, aliado ao desejo antigo de viver na terra de meu pai português, assentou na busca de respostas para as perguntas suscitadas desde a primeira visita ao arraial do Bichinho e encontrou na Universidade de Coimbra (UC) o acolhimento que buscava. A proposta interdisciplinar do doutoramento em Estudos Contemporâneos apresentada pelo Centro de Estudos Interdisciplinares do Século 20 (CEIS20), favoreceu o diálogo entre epistemologias que se configurou fundamental para o aprofundamento crítico, a complexificação das reflexões, a consistência das conclusões e a identificação de novas perguntas.

Ao longo do desenvolvimento da investigação, se evidenciaram e delinearham necessidades de aprofundamento teórico e metodológico que exigiram que se somassem às reflexões já em andamento no campo da História da Cultura, as teorizações dos Estudos Pós-coloniais e dos Estudos Feministas, importantes paradigmas epistemológicos, críticos e transdisciplinares que se encontravam em avançado debate no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES) e na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (FLUC) e , finalmente, a tradição etnográfica empreendida pelo Departamento de Ciências da Vida da Faculdade de Ciência e Tecnologia da Universidade de Coimbra (FCTUC) como aporte para o desenvolvimento consistente do trabalho de campo.

Ainda que não seja uma novidade, o diálogo entre as disciplinas é desafiador. Contudo, trata-se da única forma das ciências não serem esmagadas sob seus próprios progressos, abrindo-se para a capacidade analítica que representa trabalhar no sentido da totalidade global na construção de modelos e levantamento de hipóteses, compreendendo que todas estão, irremediavelmente, contaminadas umas pelas outras, podendo falar a mesma linguagem sem que neguem os seus domínios (BRAUDEL, [1958]2005; BAL, 2009). No âmbito desse desafio, o percurso da investigação assentou em três grandes áreas: História, Sociologia e Antropologia, as quais favoreceram a construção inter/transdisciplinar de um cenário a partir do qual se constrói um texto centrado nos domínios de História da Cultura e Sociedade, nos Estudos Pós-

coloniais, Estudos Culturais, Estudos Subalternos, Estudos Feministas e na Reflexão Decolonial Latino-Americana, bem como na Antropologia Social, que resulta na apresentação de uma tese comprometida com o ‘não extrativismo’ epistémico (GROSFOGUEL, 2016).

A ênfase na análise dos processos e estruturas no âmbito da história dialética da duração, na perspectiva de que se configura dimensão fundamental para o estudo proposto, busca distinguir entre movimentos de projeção de um tempo longínquo e os impulsos breves, nas suas fontes imediatas como base para a observação e a construção das reflexões. “Se a história está destinada [...] a dedicar uma atenção privilegiada à duração, a *todos* os movimentos em que ela pode decompor-se, a longa duração nos parece [...] a linha mais útil para uma observação e uma reflexão [...]” (BRAUDEL, [1958]2005, p. 75).

Assim, a História é aqui adotada como a disciplina que informa o conhecimento (SANTOS, 2017) que fundamenta a adoção da perspectiva crítica Pós-colonial radical ao universalismo, às totalidades hierárquicas e ao historicismo do Ocidente como centro do mundo, entendidos como as bases das grandes narrativas unilineares de progresso e modernização que embalsamaram os descobrimentos e o ‘mito’ da modernidade (DUSSEL, 2000). Essas perspectivas fundamentam as reflexões desenvolvidas ao longo da tese, nas quais o deslocamento do *locus* de enunciação (QUIJANO, 1992a, 1988, 2000b; GROSFOGUEL, 2006) privilegia o sujeito subalterno/a, o sincretismo cultural, a fragmentação, as margens ou periferias, a heterogeneidade, a pluralidade, as epistemologias construtivas, não-fundacionalistas e anti-essencialistas (SANTOS, 2010).

Nessa linha de pensamento, os discursos que servem de ‘arquivos’ ou fontes de conhecimento da história das expansões ultramarinas (WALLERSTEIN, 1974; MAGALHÃES GODINHO, 1961, 1978, 1998), protagonizada inicialmente pelos ibéricos, que conquistaram, nomearam e colonizaram parte da América, marcada pelo encontro destes com um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade, apoiam a polarização entre Ocidente e o ‘resto’ do mundo (SAID, 1978; HALL, [1992] 2013) e servem de base para uma narrativa histórica adotada pelas ciências modernas que reproduz e reforça a violenta junção de diferentes temporalidades e historicidades (HALL, apud COSTA, 2006b). Desse modo, a ‘desconstrução’ da polaridade Ocidente e o resto do mundo busca identificar o viés colonialista no processo de construção de conhecimento, evidenciando primeiramente a sua construção no plano discursivo e legitimação, no âmbito político, numa tentativa de reinterpretação da história moderna, reconhecendo as «zonas de contato» em que culturas distintas se encontram, se chocam e se envolvem, permeadas por relações de dominação e subordinação assimétricas (PRATT, 1992).

As consequências do poder colonial envolvem o despojo das identidades históricas próprias e singulares dos povos colonizados e a atribuição de novas identidades, marcadas pela racialização colonial e negativa que suprimiu seu protagonismo na história da produção cultural da humanidade. Desde então, estes povos estiveram submetidos, como raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores (QUIJANO 2005), à um contexto onde a constituição da Europa em centro do mundo moderno colonial, ao transformar todas as outras culturas e povos em sua periferia, subalternizou povos e culturas, criou o contexto nascente da modernidade e o seu lado obscuro, a colonialidade (QUIJANO, [1989]1992a).

Nessa lógica, a concepção que hierarquiza culturas e «raças» estabelece a subalternidade também na historiografia. O binarismo maniqueísta que constrói tanto o mundo colonial como o imaginário ocidental eurocêntrico, se configura numa epistemologia que cria uma área de instabilidade oculta em que habitam os subalternos/as, na qual lhes é negado seu protagonismo histórico. O subalterno/a, nesta perspectiva, é o ‘Outro’ ‘irregistrável’, ‘incapaz’, um ‘ausente’, um ‘invisível’ epistémica e sócio politicamente (BHABHA, 1998; SPIVAK, [1988]2010).

Envolvido em um conceito que carrega, desde o seu início, o julgamento de valor baseado em um etnocentrismo ocidental e europeu, o processo civilizatório que se instaurou durante a história moderna apresenta uma espécie de ‘conteúdo ideológico’ impregnado no conceito de civilização, levando-o a variar de sentido de acordo com o lugar, a época e com as interpretações próprias de cada nação (ANDERSON, 2012). O processo de colonização, enquanto difusão do processo civilizador para além dos limites da Europa, torna a teoria de Norbert Elias (2006) uma potencial ferramenta para analisar a realidade social de regiões que sofreram o colonialismo europeu, como a América Latina e o Brasil particularmente, para compreender a dinâmica civilizatória que a Europa ocidental imprimiu nos territórios que colonizou.

No contexto brasileiro, teve início em 1532 a organização econômica e civil, formando, assim, “na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio - e mais tarde de negro - na composição” (FREYRE 2003, p. 65), prioritariamente fornecedora de açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Foi a partir de um objetivo voltado sempre para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizaram a sociedade e a economia brasileiras (PRADO JR., 1945).

No interior dessa temática que expõe os processos extrativistas que caracterizaram os primeiros séculos do Brasil, e não só, a problemática do colonialismo e da historiografia colonial em Minas Gerais é um tema necessário, tendo em vista se configurar no contexto onde

se insere o arraial do Bichinho, hoje povoado de Vitoriano Veloso. A produção crítica neste aspeto se consolidou a partir dos anos de 1980 (AZZI, [1986]2017, 1980, 1983, 1987; BOCHI, 1994, 2006; BOXER, 1963a/b, 1969, 1977, 1978, 2007; CARRARA, 1999, [2008]2016, 2006, 2007; HOLANDA, [1936]2004, [1958]2000, 1994; PAIVA, 1995a/b, 2005, 2006, 2012; SOUZA, 1982, 2000, 2001, 2006; VAINFAS, 1989, 1995, 1999), favorecendo reflexões substanciais acerca da construção das identidades Pós-Coloniais naquele contexto, contudo, as reflexões na perspetiva descolonial, tendo a «colonialidade» como ferramenta de análise dos discursos coloniais e pós-coloniais, carecem de aprofundamento e complexidade.

As buscas por fontes que informassem acerca do período colonial e as origens do arraial do Bichinho encontraram no Projeto Resgate Barão do Rio Branco (BNDIGITAL), no Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (AHU) e no Arquivo Público Mineiro – Belo Horizonte (APM), dentre outros, gratas surpresas que evidenciaram ausências históricas reveladoras, no sentido de que essa identificação favoreceu a junção ao real existente o que foi subtraído, transformando as ausências em presença, ampliando o mundo e dilatando o presente, evidenciando que o que não existe é uma produção hegemónica (SANTOS, 2004b).

No caso do arraial do Bichinho/povoado de Vitoriano Veloso, a história colonial, capitalista e patriarcal (SANTOS, 2010) e as tensões de poder das relações que se estabeleceram historicamente, bem como a história recente que envolve a ampliação da inserção do artesanato no local, assente no protagonismo das mulheres (PRIORE, 2006; VENÂNCIO, 2006), se configuram como o pano de fundo para analisar as narrativas identitárias de seus moradores e moradoras. A perspetiva *decolonial*, como ferramenta de análise, favoreceu o aprofundamento e a complexificação dos estudos acerca das inúmeras possibilidades de construção dos discursos identitários Pós-coloniais e Subalternos a partir das memórias e das relações de poder coloniais e as incontáveis táticas de subversão e resistência empreendidas no cotidiano (CERTEAU, 1994, 2011; HALL, 1995, 2005).

Ainda que escassa, a historiografia sobre do povoado de Vitoriano Veloso tem muitas histórias, muitos rostos e, também, muitas ausências. É sobre tornar visível algumas dessas ausências que assenta esta investigação, na medida em que se volta para a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de «totalidade» definida sob o nome de modernidade e racionalidade. Nesta perspetiva, o *locus* de enunciação adotado assenta na «geopolítica do conhecimento» (MIGNOLO, 2007b), buscando favorecer a emergência de saberes plurais não hegemónicos e locais que possibilitem a construção de decisões éticas, políticas e epistémicas que contribuam para a criação de um mundo criticamente cosmopolita (MIGNOLO, 2003).

A partir dos estudos acerca da história colonial e descolonial do arraial do Bichinho e, posteriormente, do povoado de Vitoriano Veloso, emergiu, definitivamente, a necessidade de convocar paradigmas críticos epistemológicos transdisciplinares, nomeadamente os Estudos Pós-coloniais, Estudos Subalternos, Estudos Culturais, Estudos Feministas e a Reflexão Decolonial Latino-Americana. A ênfase nesta última se deve à sua pertinência quanto ao *locus* de enunciação privilegiado pela pesquisa e as possibilidades de complexificação das análises e reflexões que o conceito «colonialidade» favorece, contudo, os contributos Pós-coloniais, Culturais, Subalternos e Feministas são adotados de forma relevante nos diálogos teóricos e metodológicos desta investigação.

O surgimento de novos enfoques a partir do objeto exigiu a incursão por campos epistemológicos que dialogassem com a perspectiva delineada pela investigação, que se apoia na conceção de que a modernidade inscreveu na história a «diferença colonial» (MIGNOLO, 2000), criando e ampliando constructos como ‘maioria’ e ‘minoria’, não associados a estatísticas, mas à ideia de maior e menor, superior e inferior embalado pelo «discurso colonial» (BHABHA, 2010; CÉSAIRE, 1978; FANON, [1952]2009, 1963; MARTÍ, [1977]2005, 1981, 1963; MEMMI, [1947]2007).

Nessa perspectiva, o ‘Novo Mundo’ se converteu, com o passar dos séculos, no padrão e no modelo de todo o «sistema mundial» (WALLERSTEIN, 1976, 1984, 1992; QUIJANO, 1992b). A novidade americana significou a colonialidade do poder, do saber e do ser, que se iniciou com a criação de sistemas interestatais de níveis hierárquicos, a etnicidade que se converteu na matriz cultural do sistema mundial, delineando as fronteiras sociais e a divisão do trabalho e o racismo, um invento colonial para organizar a exploração no moderno sistema mundial (QUIJANO, 1956, 2000b, 2009, 2014; MIGNOLO, 2010; GROSFUGUEL, 2008b; MALDONADO-TORRES, 2008; SANTOS, 2009b).

Compreender o alcance das diferentes formas de colonialidade é significativo para compreender o colonialismo como um fenómeno atual, integral, constituinte do capitalismo e parte da «estrutura» de «longa duração histórica» (BRAUDEL, 1982).

No âmbito das epistemologias do Sul (SANTOS, 2009b), alguns movimentos teóricos protagonizados a partir da América Latina no século XX, dentre eles a Reflexão Decolonial, foram capazes de transcender as fronteiras geopolíticas e imprimir um novo rumo à leitura da história mundial, impondo um novo olhar e uma mudança de paradigma que impedem a possibilidade de retornar ao momento anterior de compreensão e assimilação.

No contexto latino-americano, estabelecendo um diálogo com a Reflexão Decolonial, o Feminismo Decolonial reflete acerca da colonialidade de género no âmbito da

modernidade/colonialidade, buscando identificar a inserção da raça/classe/sexualidade/gênero no sistema/mundo moderno/colonial na perspectiva de que é a mulher colonizada o sujeito subalterno por excelência. O conjunto de reflexões geopoliticamente e *corpopolitanamente* situado, busca refletir acerca das características compartilhadas pelas mulheres da América Latina, Centro-américa e Caribe, considerando as desigualdades e injustiças ligadas historicamente a estruturas políticas, sociais, culturais e económicas na construção das múltiplas identidades, necessidades, reivindicações e interesses feministas (LUGONES, 2008, 2014; SEGATO, 2012, 2016; SPIVAK, [1985]2010a, [1999]2010b; BAHRI, 2013).

O campo epistémico que envolve as teorias críticas do «Sul» global fornece elementos para reflexões acerca das identidades coloniais, constituídas no interior e a partir dos processos de colonização, e pós-coloniais, como categorias empíricas construídas no interior de uma cultura colonizada produzida pelo discurso colonial. Nas novas identidades se inscrevem o ‘descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos’, do ‘método da desconstrução dos essencialismos’ e a ‘proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade’. Essa perspectiva afirma a não superação do colonialismo e reconhece que as identidades estão profundamente sujeitas a uma historicidade radical e em constante processo de mudança e transformação (GILROY, 2001; HALL, [1996]2010a, 2003b; BHABHA, 1996, 2012; CUCHE, 2006).

A abordagem adotada a partir da História e das Epistemologias Críticas conduziu a etnografias que enfocam outras vozes, subjetividades e perspectivas, assente, principalmente, em propostas oriundas de paisagens distantes dos centros europeus e norte-americanos de produção de saber. A perspectiva histórica e crítica colocada aos processos de investigação e produção de saber sobre e a partir de realidades e culturas do «Sul» global apresentou questões fundamentais e novos desafios que convocaram a Antropologia para a investigação.

Os contextos que envolvem as epistemologias críticas de caráter emancipatório, como um caminho para teorizações qualitativas e sua operacionalização no interior da pesquisa crítica (BAUMAM, 1976; HABERMAS, [1968]2014), encontram no conceito de «imaginação epistemológica» (SANTOS, 2017b) estratégias possíveis, capazes de fortalecer a *praxis* que objetiva evidenciar conhecimentos e práticas emergentes.

Nessa linha de abordagem, a ideia de que a descolonização do conhecimento é fundamental para a produção de epistemologias e metodologias ‘não extrativistas’ vem conquistando espaço nas reflexões promovidas por intelectuais também na América Latina. A concepção de que a ciência moderna tem suas origens em um ato massivo de «extrativismo epistémico» torna ainda maior o desafio de realizar investigação científica e produzir

conhecimento crítico assumindo viver responsabilmente o compromisso de que a alternativa ao extrativismo é a reciprocidade profunda (GROSFOGUEL, 2016; SANTOS, 2017a).

Investigações que buscam partir do testemunho e da experiência de marginalidade, subalternidade e subjugação, desafiam as narrativas hegemônicas e ampliam o interesse no uso da memória e história oral como metodologia de pesquisa estabelecendo relações entre história, memória, saber e poder (BHABHA 1998). Na esteira desse debate, são ampliadas as reflexões acerca das responsabilidades éticas e políticas da etnografia e do trabalho de campo (RABINOW, 2012; HASTRUP, 1992).

A etnografia, como prática de investigação marcada pela interdisciplinaridade, favorece o enfrentamento aos complexos dilemas contemporâneos colocados pelos paradigmas críticos Pós-coloniais, Subalternos, Feministas e *Decolonial*. Ao se apoiar nas disciplinas, a prática etnográfica articula um diálogo crítico entre teorias e prática que, no contexto abordado nesta tese, se apoia no reconhecimento de que todo conhecimento está situado histórica, corporal e geopoliticamente (LANDER, 2000; VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, 2004).

Assente nesse delineamento teórico, a fase de preparação para o desenvolvimento da pesquisa de campo se apoiou na etnografia e no estudo da materialidade da cultura como documento que representa uma ferramenta metodológica que alarga o campo do «espaço de observação» (BRAUDEL, 1979). Assim, ela ofereceu as bases para as reflexões acerca do artefacto artesanal que se configura num dos objetos de análise da cotidianidade do povoado de Vitoriano Veloso (SENNETT, 2012; KOPYTOFF, 2008; HENARE, 2007; MILLER, 1998; APPADURAI, 2010) e encontrou no campo epistemológico da Antropologia Social os elementos fundamentais para observação, interação e participação no cotidiano dos/as habitantes do povoado, buscando desenvolver adequadamente os métodos e técnicas, embalados pelo compromisso ético de não reproduzir metodologias e epistemologias extrativistas (HENARE, 2007; GROSFOGUEL, 2016).

O trabalho de campo no povoado de Vitoriano Veloso em Minas Gerais, no contexto da investigação do doutoramento, se constituiu em dois momentos. O primeiro, com a finalidade de identificar os elementos acerca do catolicismo colonial (AZZI, 1980, 1987; DUSSEL, 1983, [1983]2916; BOXER, 1978; BOSCHI, 1986, 2007; HOLANDA, 1993a, [1936]2004) e as expressões do sagrado e do profano no cotidiano atual (GEERTZ, 2008; ELIADE, 1952, 1970, 1981, 1999). Esses temas foram identificados como componentes importantes da construção das identidades locais, levando à realização da observação participante em setembro de 2015, no acompanhamento das festividades em homenagem a Nossa Senhora da Penha de França. No segundo momento, em abril e maio de 2017, foram realizadas a observação e as abordagens

delimitadas no *Roteiro temático para pesquisa participante e entrevistas semiestruturada* (Anexo), elaborado a partir da revisão teórica e do delineamento do objeto.

A visita ao Santuário de la Peña de Francia, situado em Salamanca, com a finalidade de conhecer a história do orago que ocupa o altar igreja do povoado, compôs a pesquisa etnográfica, sendo realizada em junho de 2015 como parte da preparação para a participação das festividades religiosas realizadas em setembro do mesmo ano no povoado.

A estrutura e o desenvolvimento da tese refletem os avanços teóricos e as reflexões que o percurso realizado desde 2014 apontaram. Nesse sentido, é composta por nove capítulos, ao longo dos quais se busca construir a história colonial e descolonial do povoado de Vitoriano Veloso dentro da perspectiva teórica da longa duração histórica, sob a ótica das epistemologias críticas e instrumentalizada pela etnografia. Inicialmente se optou pela revisão teórica das epistemologias críticas por considerar que estariam presentes ao longo de todos os capítulos subsequentes, sendo todos, por seu turno, dominados pela historicidade radical.

Assim, o Capítulo I, intitulado *Modernidade/Colonialidade: as faces de uma mesma moeda*, aborda a temática das expansões ultramarinas, com enfoque no ‘descobrimento’ ou ‘achamento’ do Novo Mundo como o princípio do processo de acumulação e expansão global do capitalismo, da ciência e do sistema interestatal que deu início ao sistema-mundo moderno/colonial eurocentrado. Esse contexto é apresentado para fundamentar o nascimento da modernidade, no qual o colonialismo estabeleceu a diferença colonial assente em valores raciais, patriarcais e geopolíticos, que inventou e subalternizou povos e culturas. O capítulo discorre sobre os Estudos Pós-coloniais, Estudos Culturais, Estudos Subalternos, Estudos Feministas e privilegia a Reflexão Decolonial Latino-Americana como movimento epistémico tendo em vista seu *locus* de enunciação, a partir da qual, e principalmente, ir-se-ão desenvolver as análises e reflexões ao longo da tese. No interior da Reflexão Decolonial é abordado o Feminismo Decolonial que se constituirá em ferramenta de análise da questão das mulheres do povoado de Vitoriano Veloso em momentos subsequentes e, finalmente, as identidades subalternas no âmbito do discurso colonial serão apresentadas na perspectiva do seu caráter estratégico e posicional, fragmentadas e fraturadas nas suas múltiplas construções através do discurso. O capítulo inicial se propõe a fundamentar teoricamente a tese e abrir caminho para as incursões históricas nos diversos aspetos que envolvem o povoado de Vitoriano Veloso. Assim, a trajetória na perspectiva da longa duração se inicia no capítulo seguinte.

O Capítulo II, *E então, alguns homens se lançaram ao mar... E muitos homens e mulheres os viram chegar aos seus mundos*, enfoca o evento do ‘descobrimento’ do continente latino-americano como uma experiência existencial a partir do encontro entre culturas que determinou

a construção e a conquista do ‘Outro’ colonial. Um encontro imerso em imaginários fabulosos e realidade violenta. A forma como as colonizações acenderam na Europa Ocidental do século XVI a necessidade de responder a novas questões acerca da humanidade da espécie humana a partir de valores morais, religiosos e culturais eurocentrados, frente à realidade indígena, é foco de atenção. A expansão civilizadora baseada em um etnocentrismo ocidental e europeu deu contornos à modernidade nascente apoiada nos binarismos: colonizador e colonizado, humano e sub-humano, senhor e escravo, cultura superior e cultura inferior, raça superior e raça inferior.

Os aspetos da colonização do Brasil e das heranças coloniais, bem como as características que as definem, o extrativismo, a miscigenação étnica e o povoamento, preparam o caminho para chegar a Minas Gerais e até o povoado de Vitoriano Veloso.

Assim, o Capítulo III, *Colonialismo nas Minas Gerais do Brasil: ouro e resistências*, apresenta elementos da história colonial da expansão perpetrada ‘sertões à dentro’ e se apoia na pesquisa em fontes manuscritas, documentos antigos e na historiografia produzida nos últimos 30 anos que recupera o protagonismo dos *desclassificados do ouro*. Os processos de exploração dos metais e pedras preciosas da região dos Cataguases, do seu povoamento e da constituição de sua sociedade, iniciados em finais do século XVII, concorrem para as especificidades que deram a Minas Gerais um caráter urbano, populoso, diversificado nas atividades e na presença maciça de homens e mulheres livres, mestiços/as e escravos/as que, até certo ponto, impossibilitaram o exercício do poder absoluto fundado no patriarcalismo. Essas características demarcam balizas importantes para compreender a formação dos arraiais, como o Bichinho, bem como as características que o mesmo apresenta atualmente. Berço de resistências como a conjuração mineira, a região protagonizou, a partir do povoado, ações e lideranças de organização do movimento. Um deles origina o nome atual, Vitoriano Gonçalves Veloso.

O Capítulo IV, que recebe o título *Igreja e devoção: o sagrado e o profano em Vitoriano Veloso*, percorre os caminhos que levaram à construção da igreja e à escolha do seu orago até o arraial setecentista e busca explicitar as continuidades e rupturas no que tange à religiosidade, ao sagrado e profano colonial e descolonial que marcam o cotidiano do povoado e as novas identidades produzidas. Antes, contudo, percorre os caminhos coloniais do catolicismo forjado no Brasil e apresenta considerações acerca da aliança entre Igreja e Estado, enfatizando a contradição implícita entre ‘conquista’ e ‘evangelização’. O texto mergulha na historiografia que expõe o alijamento da Igreja do cenário aurífero das minas, o que oferece contornos para a análise do *catolicismo popular* que encontrou nas irmandades leigas espaço de expressão que se apresenta nas festas religiosas atuais. Através da busca de respostas acerca da origem do orago, que levou a pesquisadora até a Espanha, se evidenciam as relações históricas que revelam

colonialismos internos e protagonismos que mobilizaram os/as habitantes na busca por recuperar esta parte da própria história local, se apropriando da pesquisa.

A histórica igreja, que ocupa a principal rua de Vitoriano Veloso foi, por algumas décadas, responsável por impedir o completo isolamento do empobrecido povoado. O turismo religioso revelou para as mulheres locais uma nova fonte de renda: o artesanato. Protagonistas históricas do pequeno comércio, as mulheres das Minas coloniais se mantêm presentes na vocação das mulheres reais do povoado na luta pela sobrevivência.

É sobre as mulheres mineiras que discorre o Capítulo V, *Os caminhos das mulheres: das minas coloniais a Vitoriano Veloso*. Assente no protagonismo evidenciado pela historiografia recente acerca das mulheres das Minas Gerais colonial, este capítulo busca contribuir para a visibilidade real, superando os estereótipos de construção patriarcal que configuram modos de subalternização e apagamento da sua voz. A ênfase na influência da colonização baseada nas migrações do Norte português procura evidências de que essa reproduziu padrões familiares semelhantes aos da origem, que por sua vez apresentavam a ascendência das mulheres minhotas. As especificidades do patriarcalismo na composição da sociedade mineira é elemento de análise e compõe as reflexões acerca dos arranjos familiares nas minas coloniais e no povoado de Vitoriano Veloso atualmente. As dinâmicas de sobrevivência, criadas pelas mulheres frente as tensões que marcaram a sociedade mineira colonial, são apresentadas no sentido de avançar na compreensão das estratégias empreendidas pelas mulheres do povoado ao longo dos anos em que permaneceram sozinhas, quando as migrações dos homens em busca de trabalho nas capitais passaram a fazer parte do cotidiano em décadas do século XX.

Ao estabelecer conexões e evidenciar os elos que ligam o protagonismo das mulheres no cotidiano atual do antigo arraial e as mudanças ocorridas nos últimos trinta anos, o capítulo procura apresentar pistas sobre o papel determinante das mulheres no êxito do projeto de desenvolvimento local que transformou o ‘Bichinho’ em destino turístico e referência nacional e internacional de artesanato. Para isso, contudo, é necessário compreender a relação do artesanato com o processo de construção de uma identidade nacional, tema tratado no capítulo posterior.

No Capítulo VI, intitulado *O artesanato do Bichinho: a ‘cara’ do Brasil*, a relevância do tema se relaciona ao fato de o ofício de artesão/ã e o próprio artesanato, representarem os elementos propulsores das transformações ocorridas no povoado nas últimas décadas. Contudo, antes de abordar o tema, o capítulo se dedica a umas breves notas sobre a cultura material no intuito de situar a importância do artefacto e seu potencial como metodologia de estratégia analítica da cultura. Numa aproximação ao contexto que envolve o povoado, é analisado o

processo de patrimonialização pelo qual passou Minas Gerais ao longo do século XX sob a perspectiva de construção de uma identidade nacional assente em raízes coloniais de um projeto de ‘nação’ vinculado ao discurso da modernidade. O apelo do projeto de identidade nacional, baseado na ‘autenticidade’, encontrou na região a materialidade necessária para torná-la referência da ‘tradição’. A proximidade geográfica favoreceu que elementos presentes no povoado de Vitoriano Veloso fossem incluídos neste processo de patrimonialização e roteiro turístico. O elemento definidor de tal inclusão se configura na implementação, em 1992, do projeto de desenvolvimento local através do artesanato, sob a iniciativa da Oficina de Agosto. As características e consequências desta inserção são apresentadas em suas propostas e contradições, ampliando a contextualização da pesquisa de campo, que é o próximo tema alvo de atenção.

O caráter metodológico da pesquisa, a descrição e o trabalho do campo, são assuntos do Capítulo VII, nomeado *O cotidiano do campo: teorias, práticas e saberes*. O capítulo se apoia no conceito que define o cotidiano como campo de resistência do/a subalterno/a e propõe, no contexto da problemática do colonialismo e da historiografia colonial, reflexões a partir da perspectiva *decolonial* como ferramenta de análise dos discursos colonial e descolonial.

Os aspectos acerca dos métodos e técnicas utilizadas na pesquisa, bem como a análise crítica acerca das implicações éticas da relação investigadora/ investigado/a, são apresentados a partir da perspectiva etnográfica, assente no reconhecimento de que as formas sociais são resultado de práticas históricas que combinam conhecimento e poder, sendo, assim, fundamental a geopolitização do contexto de enquadramento da etnografia e a crítica ao lugar de ‘suposto sujeito de saber’, diversas vezes ocupado pelo/a investigador/a. Neste sentido, expõe e fundamenta a adoção da metodologia qualitativa no âmbito da teoria crítica, privilegiando a pesquisa em fontes históricas, impressas e manuscritas, bem como uma exaustiva investigação bibliográfica que encontra sua *praxis* nas narrativas e vivências no campo de pesquisa. O desenvolvimento da pesquisa etnográfica, apoiado no *Roteiro temático para pesquisa participante e entrevista semiestruturada* e no «caderno de notas», realizada em 2015 e 2017, é apresentado neste capítulo e demarca, por um lado, sua diferenciação e seu confronto com os momentos anteriores, 2010 e 2011, e, por outro, evidencia a relevância dos mesmos para o aprofundamento dos vínculos e reflexões atuais.

Nesse sentido, são tratadas questões que envolvem a inter/transdisciplinaridade da pesquisa e seu compromisso com metodologias e epistemologias ‘não extrativistas’, traçando um perfil de coerência com as teorias críticas de caráter emancipatório e de descolonização do conhecimento.

O último tópico deste capítulo discorre, prazerosamente, sobre a realização do trabalho de campo, adentrando não apenas nas observações e interações de seu cotidiano, mas na vivência da investigadora em sua experiência de ‘primeira mão’.

O Capítulo VIII, *Do arraial ao povoado: as narrativas identitárias sobre a história e a devoção em Vitoriano Veloso* compõe, juntamente com o último capítulo, a parte final da tese. Ambos estão marcados pela apresentação das narrativas identitárias que dão origem às análises e reflexões. Essa articulação entre eles se configurou numa exigência frente à abrangência determinada pelas teorizações e pela amplitude de elementos oferecidos pelo trabalho de campo.

De forma comum, o conteúdo desses dois capítulos finais apresenta o resultado do complexo material oferecido pelo campo de pesquisa e a sua articulação com o conteúdo construído, capítulo a capítulo, desde o início da tese. O texto apresenta os caminhos percorridos para a construção das categorias de análise e sua justificativa, assim como a sua articulação do conteúdo histórico, teórico e metodológico, que encontram espaço nas reflexões e conexões, corroborando, refutando e instigando novas reflexões e conexões. Nesse sentido, ambos expõem as narrativas dos/as habitantes do povoado, e de outros/as atores, e desenvolvem as análises e reflexões articulando-as às observações e interações da pesquisadora a partir do corpo epistemológico privilegiado na pesquisa, buscando estabelecer o diálogo entre o colonial e o descolonial, no âmbito da história de longa duração, para compreender os discursos e práticas *decoloniais* presentes na construção das novas identidades a partir da implementação do projeto da Oficina de Agosto.

De forma específica, este capítulo agrega temáticas acerca do povoado que transitam pela história colonial, histórias memoriais e invisibilidades que se enunciam nas narrativas, bem como a devoção como organizadora espacial e social do povoado e, assim, fornece um cenário para as reflexões empreendidas no capítulo final.

O Capítulo IX, sob o título, *Do arraial ao povoado: as mulheres e as construções artesanais das narrativas identitárias em Vitoriano Veloso*, estabelece um diálogo com o capítulo anterior seguindo a mesma estrutura e evidencia nas narrativas o protagonismo das mulheres históricas e atuais na construção de subversões que confrontam a própria subalternidade e intensificam sua participação na construção das novas identidades que emergem no povoado a partir da inserção do artesanato.

Finalmente, as *Conclusões* se detêm numa síntese que busca, por um lado, refletir acerca do próprio percurso da tese, analisando criticamente suas duas ambições, consciente dos limites impostos pelo tempo/espaço histórico e epistemológico. A primeira ambição se configura na

crítica e superação da razão disciplinar do modelo de racionalidade ocidental, estabelecendo a inter/transdisciplinaridade como estratégia quer no trânsito pelas epistemologias críticas, quer nas metodologias e a segunda, afirmar o compromisso ético e político de utilizar metodologias e epistemologias de forma ‘não extrativista’, assegurando o protagonismo, o compartilhamento e a apropriação da pesquisa a todos/as os/as atores/as que dela participaram.

Outro aspeto que compõe as considerações finais aborda, a partir do conceito de *decolonialidade* como ferramenta de análise, como vêm se construindo as identidades no povoado de Vitoriano Veloso e se esse conceito se mostra afetivo para as reflexões acerca dos processos coloniais e descoloniais a partir as análises das narrativas, ou seja, a partir do próprio sujeito subalterno/a.

Voltando o olhar para o futuro, são apresentadas algumas respostas para a pergunta: *E agora, o que fazer com tudo isso?*



CAPÍTULO I

MODERNIDADE / COLONIALIDADE: AS FACES DE UMA MESMA MOEDA

1. MODERNIDADE / COLONIALIDADE: AS FACES DE UMA MESMA MOEDA

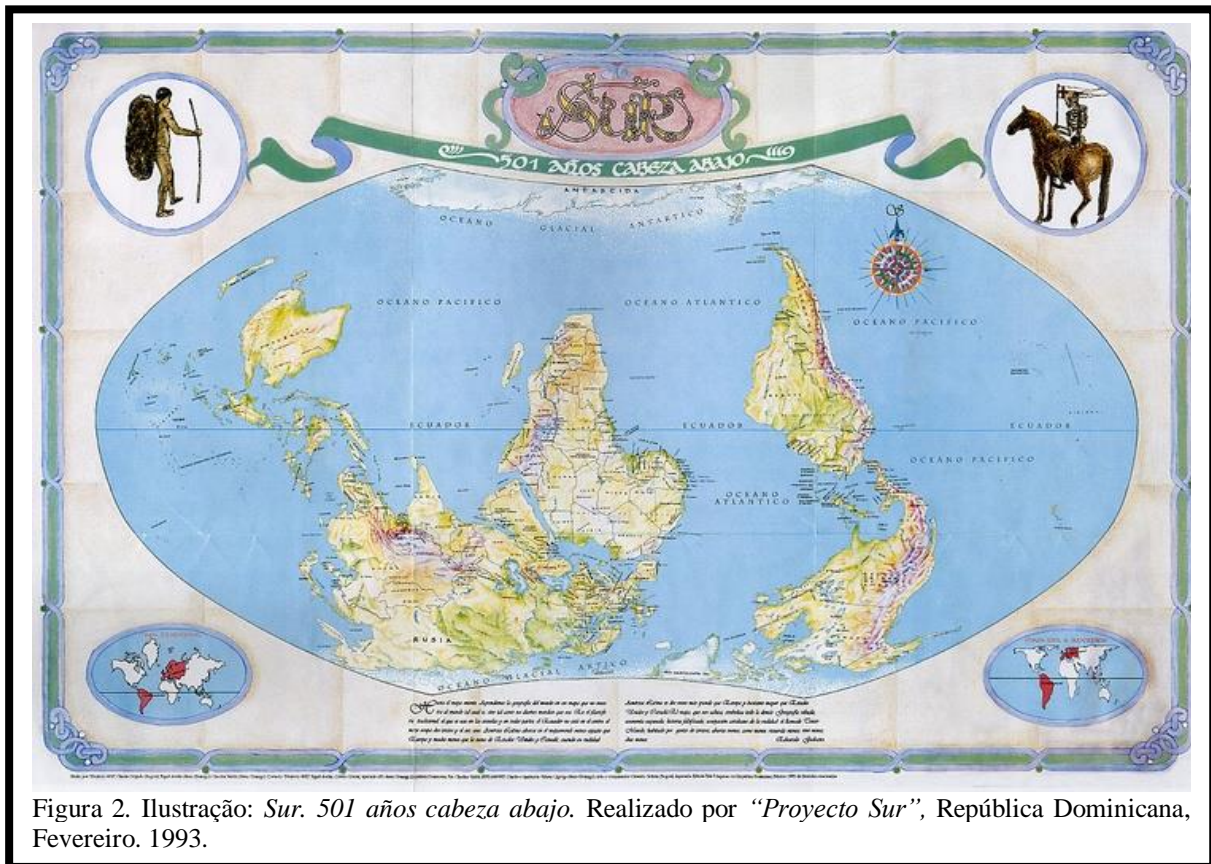


Figura 2. Ilustração: *Sur. 501 años cabeza abajo*. Realizado por “Proyecto Sur”, República Dominicana, Fevereiro. 1993.

Hasta el mapa miente. Aprendemos la geografía del mundo en un mapa que no muestra al mundo tal cual es, sino como sus dueños mandan que sea. En el planisferio tradicional, el que se usa en las escuelas y en todas partes, el Ecuador no está en el centro, el Norte ocupa dos tercios y el sur, uno. América Latina abarca en el mapamundi menos espacio que Europa y mucho menos que la suma de Estados Unidos y Canadá, cuando en realidad América Latina es dos veces más grande que Europa y bastante mayor que Estados Unidos y Canadá. El mapa, que nos achica, simboliza todo lo demás. Geografía robada, economía saqueada, historia falsificada, usurpación cotidiana de la realidad: el llamado Tercer Mundo, habitado por gentes de tercera, abarca menos, come menos, recuerda menos, vive menos, dice menos (GALEANO, E., [1989]2006, p. 362)³.

³ A cartografia como ciência e arte de elaborar mapas expressou, através de suas projeções ao longo dos séculos, contextos políticos, ideológicos, filosóficos e religiosos. Os mapas constituem artefactos de saber-poder que foram ferramentas centrais nos processos de apropriação territorial e sua legitimação, assim como para a estruturação e naturalização de uma forma de representação cartográfica que responde aos princípios epistemológicos próprios do conhecimento científico ocidental marcados pela pretensão de ‘universalidade’ e pela ‘ausência de um ponto de vista’. “La adopción de un punto de vista fijo y único, la adopción de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. (...) La representación verdaderamente científica y “objetiva” era aquella que podría abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 62). Sobre o tema ver também: (CAPEL, 2002); (BROTTON, 2014); (MAGALÓN, 2015); (RAMÍREZ, 2011).

O ‘descobrimento’ ou ‘achamento’ do Novo Mundo, ou, se considerarmos a complexidade e abrangência deste episódio histórico quanto à diversidade de culturas e povos que estiveram implicados nele, seria mais adequado chamar de «Novos Mundos», se converteu no início do processo de expansão global do capitalismo, da ciência e do sistema interestatal, entre outros aspetos. Um evento que deu início a um moderno sistema-mundial⁴ e que nasceu com a descoberta da América e sua criação como entidade geosocial. Segundo Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992b, p. 584), *“la creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. A América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía-mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América”*.

A conquista da África, Ásia e América foi determinante para que se constituísse o capitalismo mundial e um sistema colonialista. Um sistema de acumulação de capital assente na modalidade extrativista⁵ determinada desde as demandas dos centros metropolitanos do capitalismo nascente. Desse modo, sem colonialismo e dominação colonial, não haveria mercado capitalista global. O colonialismo é, assim, constitutivo do capitalismo, um é inerente ao outro (QUIJANO, 2014).

Assim, a ideia de raça e racismo existente no colonialismo, que estabeleceu a diferença entre colonizador e colonizado, se constitui como princípio organizador da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundial. Um padrão de poder que marcou o controle do trabalho, do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento (WALLERSTEIN, 1984, 1992); (QUIJANO, 2000a/b).

⁴ Immanuel Wallerstein constrói a categoria «sistema-mundo moderno» assente no argumento de que o estabelecimento de tal economia-mundo capitalista se apoia em três elementos: *“una expansión del volumen geográfico del mundo, el desarrollo de variados métodos de control del trabajo para diferentes productos y zonas de economía-mundo, y la creación de aparatos de Estado [...]”* (WALLERSTEIN, 1976, p. 53-54). Neste sentido, desenvolve uma proposta para a análise do capitalismo como sistema mundial, o qual considera ser um processo histórico que não resulta de uma história linear que se desenvolve de maneira natural, mas o resultado das múltiplas interações de um conjunto de fenômenos que o fazem possível e que faz que sejam Espanha e Portugal os países encarregados de seu primeiro impulso (WALLERSTEIN, 1984, p. 12). Sobre este tema ver também (MAGALHÃES GODINHO, 1961, 1998). Para uma leitura crítica sobre a incompletude do conceito de Wallerstein ver: (GIDDENS, 2005, p. 46-49).

⁵ O termo «extrativismo» é aqui adotado para referir àquelas atividades que removem grande volume de recursos naturais não processadas ou processadas de forma limitada, com fins de exportação. O extrativismo, aqui entendido, não se limita aos recursos minerais ou ao petróleo, mas, agrário, florestal e pesqueiro (ACOSTA, 2011, p. 85). Ramón Grosfoguel (2016), realiza uma interessante reflexão acerca do tema «extrativismo», ampliando o conceito para «extrativismo epistémico» e «extrativismo ontológico». Essa temática será abordada ao longo desta tese.

Nessa perspectiva, será aqui adotada a concepção de que o ‘centro’ da História Mundial, a *Europa Moderna*⁶, teve seu início com a constituição do «sistema-mundo moderno/colonial»⁷ (QUIJANO, 1992a/b). Segundo Dussel (1994, p. 8), “1492 será el momento del ‘nacimiento’ de la Modernidad como concepto, el momento concreto del ‘origen’ de un ‘mito’ de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo”.

Por un lado se cantan, y se cantaran desde siempre, loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por outro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, la «invención de la tradición», el subdesarrollo (la cara de la colonialidad) [...] No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad (MIGNOLO, 2003, p. 34-35).

Segundo Santos (2010, p. 182) “o que há de específico na dimensão conceptual da descoberta imperial é a ideia da inferioridade do outro, que se transforma em alvo de violência física e epistémica”. Nessa linha de análise, a «diferença colonial» transformou a diferença cultural em valores e hierarquias: raciais e patriarcais, por um lado, e geopolíticas, pelo outro. A «diferença colonial» se configura, portanto, uma estratégia fundamental, antes a agora, para rebaixar populações e regiões do mundo (MIGNOLO, 2000).

1.1. Modernidade e ‘mito’ da Modernidade

Teve início com a constituição da América Latina e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como novo padrão de poder mundial sobre a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2014, p. 109).

De acordo com Enrique Dussel (2000, p. 27), é necessário identificar os dois conceitos de Modernidade: o primeiro, eurocêntrico⁸, provinciano e regional, define a Modernidade como

⁶ O contexto aqui tratado refere-se ao conceito de *Europa* moderna em sua construção diacrônica unilinear Grécia-Roma-Europa como uma invenção ideológica de fins do século XVIII, baseada no ‘modelo ario’, racista. Sobre a origem semântica do conceito de ‘Europa’ sob a perspectiva crítica que será adotada ao longo desta tese ver: (DUSSEL, 2000, p. 24-25).

⁷ A partir das teorizações de Immanuel Wallerstein sobre «sistema-mundo moderno», Aníbal Quijano constrói o conceito de «sistema-mundo moderno/colonial» no qual propõe, sem negar o caráter econômico de acumulação de capital à escala mundial que moveu as expansões coloniais, uma questão epistémica que desloca o *locus* de enunciação, transferindo-o do homem europeu para os povos colonizados (QUIJANO, 1992a/b, 1988, 2000b); (GROSFUGUEL, 2006).

⁸ Segundo Aníbal Quijano (2005, p. 235): “Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de meados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente

emancipação e localiza nos acontecimentos históricos (Reforma, Iluminismo e Revolução Francesa) a chave para sua implantação. Configura-se, assim, num projeto originado a partir da Europa, uma interpretação que a concebe como um local no qual todas as características e os traços positivos descritos como modernos se encontrariam no seu interior⁹; o segundo conceito trata o ‘mito’ da Modernidade no qual a Modernidade, como novo ‘paradigma’ de vida cotidiana, de compreensão da história, da ciência e da religião, surge no final do século XV e com o domínio do Atlântico, se baseando numa justificativa racional de uma *praxis* irracional de violência. A Modernidade, como um ‘mito’ (BARTHES, 2001, p. 150), infunde e naturaliza o discurso ideológico, dando a ele contornos onde, como uma inflexão, deforma a realidade histórica transformando-a em natureza.

Assim, a primeira concepção conceitual localiza o colonialismo como um ‘desvio’ ou um ‘momento’ superado na modernidade, contudo, Enrique Dussel (2000, p. 28) acredita que, contrariamente, o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria Modernidade. Neste contexto, a Europa Moderna, “*desde 1492, ‘centro’ de la Historia Mundial, constituye, por primera vez en la historia, a todas las otras culturas como su ‘periferia’*”.

O longo século XVI, que consolidou a conquista da América e o apogeu dos impérios Espanhol e Português, significou, também, a emergência do primeiro grande discurso do mundo moderno, que inventou e, ao mesmo tempo, subalternizou¹⁰ populações indígenas, povos africanos, muçulmanos e judeus. Para Ramón Grosfoguel (2008a/b), esse é o contexto nascente da modernidade sistematicamente negado nas descrições hegemônicas da Modernidade feitas a partir da própria ‘Europa’ (como um *locus* de enunciação).

hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América”.

⁹ Nesta linha, Miguel Baptista Pereira (1990, 1992, p. 205), afirma ser necessária a distinção entre a positividade e a negatividade da razão moderna, onde se faça justiça à positividade de três séculos de pensamento, no sentido de que a crítica Pós-Moderna não se limite apenas a desconstruir ídolos modernos, enquanto vive das vantagens do mesmo mundo construído por estes. Uma leitura crítica a este conceito de ‘Modernidade’ é oferecida por Anthony Giddens: “O termo “modernidade” refere-se a modos de vida e de organização social que emergiram na Europa cerca do século XVII e que adquiriram, subsequentemente, uma influência mais ou menos universal. Esta definição associa a modernidade com um período temporal e com uma localização geográfica inicial, mas, por enquanto, deixa as suas características mais importantes guardadas, em segurança, numa caixa negra” (GUIDDENS, 2005, p. 1). A perspectiva adotada nesta tese privilegia a reflexão que define geopoliticamente a construção do conceito, assente em uma visão crítica quanto à sua positividade e negatividade.

¹⁰ O conceito de «subalterno» aqui adotado assenta na definição dos Estudos Subalternos que se refere à perspectiva de pessoas de regiões e grupos que estão à margem na disputa por poder da estrutura hegemônica. Este enfoque se recusa a pensar a subalternidade a partir de uma perspectiva essencializadora, relacionado apenas com o colonial ou o pré-moderno. Ao contrário, compreende a subalternidade como “um conceito para designar o novo sujeito que emerge nos interditos da globalização” (BEVERLEY, 2003, p. 337). Sobre os Estudos Subalternos na perspectiva de movimento epistémico, intelectual e político ver: (GROSFOGUEL, 2008a, p. 116); (CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1998a). Este tema será aprofundado mais adiante neste capítulo.

Esse primeiro grande discurso que inventa, classifica e subalterniza outros seres humanos como o ‘Outro’ é também a primeira fronteira do nascente «sistema-mundo moderno/colonial» (QUIJANO, [1989]1992a).

Do ponto de vista político-filosófico, tal fronteira foi estabelecida pelo princípio da ‘pureza de sangue’ na península ibérica - que estabeleceu classificações e hierarquizações entre cristãos, mouros e judeus - e pelos debates teológicos da Escola de Salamanca em torno dos ‘direitos dos povos’, que definiu a posição de indígenas e africanos na escala humana (DUSSEL, 1994).

Esses ‘outros’ seres humanos, foram inventados e classificados, tanto quanto o próprio conceito. Segundo Walter Mignolo (2016), o conceito de «humanidade» construiu o racismo e o sexismo. Assim, a modernidade, os liberais e os progressistas afirmam que todos os homens nascem e são iguais, todos são seres humanos, contudo, este nascer igual não perdura, pois imediatamente uma estrutura social classificada e classificadora distingue todos através dos conceitos. A lógica da classificação social moderna que hierarquizou racial e sexualmente pessoas, povos e cosmologias, atribuiu um caráter ‘natural’ a tal classificação, impossibilitando, assim, qualquer contestação (SANTOS, 2004b, p. 787-788).

O imaginário moderno, assente na «diferença colonial», se inicia a partir do final do século XV e tem no eurocentrismo seu ideal dominante do mundo moderno/colonial que permitiu legitimar a dominação e a exploração imperial. Nesse cenário, o Outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em relação à Europa. Sob esse Outro se exerceu o ‘mito’ da Modernidade, em que a civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os ‘outros’ povos, nomeados como primitivos e atrasados, a despeito da sua vontade (DUSSEL, 1994, 2000). Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. O sistema de classificação dos povos do mundo favoreceu, assim, um processo de dissimulação, esquecimento, silenciamento e invisibilização de outras formas de conhecimento.

O caráter sacrificial do ‘mito’ da Modernidade se apoia em um núcleo racional e emancipador, eurocêntrico e desenvolvimentista desde a sua origem, que num horizonte mundial sacrificou homens e mulheres do mundo periférico, colonial, como vítimas exploradas, cuja vitimização foi encoberta pelo argumento do sacrifício à custa da modernização e que se expressa em números históricos coloniais e se atualiza no mundo globalizado (DUSSEL, 1994, p. 22).

Reside, assim, na perspectiva eurocêntrica da Modernidade o encobrimento da sua origem,

La Modernidad incluye un «concepto» racional de emancipación¹¹ que reconocemos y subsumimos. Pero desarrolla al mismo tiempo un mito irracional, una justificación de la violencia genocida. Los posmodernistas critican la razón moderna como una razón del terror; nosotros criticamos la razón moderna por el mito irracional que ésta conlleva (MIGNOLO, 2010, p. 18-19).

A Modernidade, ou o ‘mito’ da Modernidade, tem em si um lado oculto, obscuro: a «colonialidade». Esta, por sua vez, se localiza no interior da globalização em curso, sendo parte do processo que deu origem a ela (QUIJANO, [1989]1992a).

1.1.1. Colonialidade do Poder, do Saber e do Ser

O ‘Novo Mundo’ se converteu, com o passar dos séculos, no padrão e no modelo de todo o «sistema mundial». A novidade americana, evidenciou o lado obscuro da modernidade, explícito na criação de um conjunto de estados reunidos em um sistema interestatal de níveis hierárquicos no qual as colônias estavam na parte mais baixa; na etnicidade, com a criação de categorias étnicas antes inexistentes, que finalmente se converteram na matriz cultural do sistema mundial (índio, negro, mestiço, crioulo, branco, de acordo com a hierarquia colonial) e, como uma consequência cultural, delinearão as fronteiras sociais e a divisão do trabalho; e no racismo, como invento colonial para organizar a exploração no moderno sistema mundial, que esteve sempre implícito na etnicidade, reforçando-a de forma sistemática.

Nessa linha de pensamento, as independências coloniais não significaram o fim da colonialidade, mas uma mudança em seu contexto (QUIJANO, 1992b, p. 548-549). Mignolo (2007b, p. 33-34) afirma que,

La idea de América, entonces, es una invención europea moderna limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia. En esa visión y en esa historia, es lógico que la colonialidad fuera pasada por alto o disfrazada de injusticia necesaria en nombre de la justicia. La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanón denominó les damnés de la tierra («los condenados de la tierra», que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la herida colonial, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del racismo, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y a la misma geopolítica del

¹¹ O conceito de «emancipação» segundo Enrique Dussel (1996) pertence ao discurso do Iluminismo Europeu e segue sendo usado ainda hoje com o mesmo significado. É uma noção comum aos discursos tanto liberais como marxistas. O autor propõe, a partir de assunção geopolítica, o emprego da palavra chave ‘libertação’ em lugar de ‘emancipação’ na linha dos movimentos sociais de ‘libertação nacional’ na África e Ásia, bem como na América Latina. Sobre este tema ver também: (MIGNOLO, 2010); (BORDA, 1971); (DUSSEL, 2007a/b).

conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar.

A distinção conceitual entre «colonialismo» e as diferentes formas de «colonialidade» é fundamental. O «colonialismo» se refere ao processo e aos aparatos de domínio político e militar utilizados para garantir a exploração do trabalho e das riquezas coloniais em benefício do colonizador. Denota uma relação política e económica, na qual a soberania de um povo reside no poder do outro povo ou nação, o que constitui esta nação num império (MALDONADO-TORRES, 2007). “Colonialidade¹² é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo” (QUIJANO, 2009, p. 73). Não é simplesmente o resultado ou a forma residual de qualquer tipo de relação colonial. Ela emerge num contexto sócio histórico, particularmente referente ao descobrimento e conquista das Américas. “A Colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2008b, p. 126). Configura-se, assim, em uma matriz colonial de poder complexa e de níveis entrelaçados: controle da economia, da autoridade, da natureza e dos recursos naturais, de género e da sexualidade, da subjetividade e do conhecimento que estrutura o sistema-mundo moderno/colonial, em que o trabalho, as subjetividades, os conhecimentos, os lugares e os seres humanos do planeta são hierarquizados e governados a partir de sua ‘racialização’ (QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992b, p. 559-575).

Segundo Quijano (2000a, p. 203),

Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial. [...] En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la

¹² O conceito de «colonialidade» desenvolvido por Aníbal Quijano a partir da análise latino-americana compõe o que Boaventura Santos chama de as «Epistemologias do Sul», conceito formulado pelo autor em 1995. Segundo Santos (2009b, p. 7), “a expressão *Epistemologias do Sul* é uma metáfora do sofrimento, da exclusão e do silenciamento de povos e culturas que, ao longo da História, foram dominados pelo capitalismo e colonialismo. Colonialismo que imprimiu uma dinâmica histórica de dominação política e cultural submetendo à sua visão etnocêntrica o conhecimento do mundo, o sentido da vida e das práticas sociais. Afirmação, afinal, de uma única ontologia, de uma epistemologia, de uma ética, de um modelo antropológico, de um pensamento único e sua imposição universal. Neste sentido, trata-se do conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo ao longo dos últimos séculos pela norma epistémica dominante, valoriza os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investiga as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos”.

elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos.

O contexto de emergência da «colonialidade» pode ser localizado historicamente na guerra, no genocídio e na conquista das Américas¹³. Essa localização favorece identificar o tipo de classificação social próspera para a empresa colonial: a ideia de raça (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 136).

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América (QUIJANO, 2000b, p. 342).

Nesse sentido, Mignolo (2010, p. 12) afirma que o colonialismo não se define por casos particulares,

Sino más bien, por la lógica de la colonialidad que lo hizo posible y le dio y le da su forma de existencia, todavía hoy. La lógica de la colonialidad opera en tres diferentes niveles:

- *Colonialidad del poder (político y económico)*
- *Colonialidad del saber (epistémico, filosófico, científico y en la relación de las lenguas con el conocimiento)*
- *Colonialidad del ser (subjetividad, control de la sexualidad y de los roles atribuidos a los géneros, etc).*

A raça como princípio de organização social e o capitalismo como modo de controle operacional constituem, segundo Aníbal Quijano (2000a), os dois pilares da «colonialidade do poder»¹⁴, fazendo dela a própria estruturação do «sistema-mundo moderno/colonial» na interpelação das formas modernas de dominação e exploração. Desse modo, são as bases políticas e económicas que determinaram e continuam moldando as realidades sociais da América Latina, após ter embebido todas as estruturas simbólicas e epistémicas que regem os intercâmbios culturais e a produção de conhecimentos (GROSGUÉL, 2008b, p. 126).

A «colonialidade do saber» está relacionada com as epistemologias e as produções de conhecimento que reproduzem os regimes de pensamento colonial nos quais assenta o próprio colonialismo. Nesse contexto, “foi também uma dominação epistemológica, uma relação

¹³ É a partir dessa conceção do início da modernidade que Maldonado-Torres (2008) desenvolve o conceito de «Colonialidade do Ser». Inspirando-se em Franz Fanon e Enrique Dussel, recupera a ideia deste último de que o *ego conquiro* (*yo conquistador*) foi a proto-história do *ego cogito* cartesiano.

¹⁴ Maria Lugones propõe, a partir do conceito de «colonialidade do poder» introduzido por Quijano, no âmbito dos debates feminista da América Latina, uma reflexão sobre «colonialidade de género», numa perspetiva que nomeia, inicialmente, Sistema Moderno/Colonial de Género. Este tema será alvo de reflexão adiante neste capítulo.

extremamente desigual, de saber-poder que conduziu a supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações colonizadas, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade” (SANTOS, 2009b, p. 9).

No campo dos saberes, as Humanidades e as Ciências, através das suas práticas e postulados, não deixaram de adotar, quase sem questionar, um modo de pensar o conhecimento, de transmiti-lo e de aplicá-lo como modelo de progresso e de crescimento. As Ciências Sociais ocidentais da segunda etapa da expansão colonial, estabeleceram maneiras particulares de conhecer e representar os lugares dominados em benefício do Ocidente e como forma de justificar sua atuação política e económica. Em ambas as etapas da modernidade o conhecimento foi sempre uma ferramenta indispensável da justificativa ideológica de colonização (MIGNOLO, 2010). Assim, a ciência moderna produz objetos de conhecimento tais como ‘América’, ‘Índias Ocidentais’, ‘América Latina’ ou ‘Terceiro Mundo’, que funcionam, na realidade, como estratégias coloniais de subalternização (CASTRO-GÓMES & GROSFOGUEL, 2007)¹⁵. Segundo Quijano (2000b, p. 343), a «colonialidade do saber» expressa na produção de conhecimento moderno consiste, antes e agora, em elaborar e formalizar maneiras que satisfaçam as necessidades do capitalismo: “a medição, quantificação, a interiorização (ou objetivação) do que é cognoscível sobre o conhecedor, para controlar as relações dos homens com a natureza e entre aqueles em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção”.

A crítica ao eurocentrismo empreendida no campo da «colonialidade do saber» assenta no reconhecimento de que todo o conhecimento é um conhecimento situado histórica, corporal e geopoliticamente (LANDER, 2000).

Na esteira do pensamento sobre a colonialidade, Maldonado-Torres (2008) propõe o conceito «colonialidade do ser» a partir dos estudos dos projetos filosóficos de Heidegger e Lévinas, buscando uma via crítica mais radical. Encontra na geopolítica descolonial de Franz Fanon (1963, 2008) “uma alternativa ao racismo filosófico de Heidegger e às perspectivas limitadas daqueles que, à semelhança de Lévinas, embora sejam críticos em relação a certos aspetos deste projecto, continuam, de alguma forma, a ser cúmplices dele” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 83). A «colonialidade do ser» afirma-se na experiência vivida da colonização e seu impacto na constituição das identidades colonizadas.

La ciencia (conocimientos y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el

¹⁵ Sobre esta temática ver também: (SAID, 2007).

lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad de ser (MIGNOLO, 2004, p. 669).

Como parte do construto epistemológico da «colonialidade», o conceito de «colonialidade do ser» surge na perspectiva de responder a uma necessidade de aclarar a pergunta sobre os efeitos da colonialidade na experiência vivida e na mente do sujeito subalterno/a. Dussel (2000) esclarece que a dimensão histórica da «colonialidade do ser» se baseia nas teorias fanonianas para articular as expressões existenciais da colonialidade em relação a experiência racial¹⁶. “*La «colonialidad del ser» introduce un reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas*” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

La invisibilidad y la desumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. [...] La colonialidad del ser (referese) a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial. [...] La colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestas coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 150-151).

Compreender o alcance da colonialidade do poder, do saber e do ser, é significativo para compreender o colonialismo como um fenómeno atual e integral, bem como uma «estrutura»¹⁷ de «longa duração histórica» na perspectiva de Braudel (1982)¹⁸, que é parte constituinte do capitalismo.

Numa leitura complementar, o «colonialismo interno», expressão consagrada por Pablo González Casanova (2006), favorece a reflexão acerca de como os Estados de origem colonial e imperialista e suas classes dominantes reagem e conservam as relações coloniais com a

¹⁶ Walter Mignolo considera Franz Fanon como figura central na articulação da «colonialidade do ser». Sobre o tema ver (MIGNOLO, 2004, p. 669).

¹⁷ A «estrutura» é entendida aqui nos termos conceituados por Braudel. “Ela denomina os problemas de longa duração”. No campo das ciências sociais se refere a organizações, coerência, relações fixas entre realidades e massas sociais. No campo da história, é entendida como articulação, arquitetura e, principalmente, uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente. Neste sentido “todas são ao mesmo tempo, sustentáculos e obstáculos” (BRAUDEL, [1958]2005, p. 49-50).

¹⁸ «Longa duração histórica» (o tempo superficial da factualidade política, o tempo conjuntural da economia e da sociedade e o tempo longo, estrutural, ou mesmo «geográfico» ou «antropológico»), é adotada aqui no sentido de que os diferentes tempos histórico-sociais são processos e estruturas que percorrem curvas superiores a um século e correspondem a realidades persistentes dentro da história, fazendo sentir efetivamente sua presença no decurso dos processos humanos. Assim, se constituem em verdadeiros protagonistas determinantes do devir das sociedades, sendo o caminho mais adequado para a tentativa de explicação histórica global (BRAUDEL, [1958]2005, Cap. 3).

minorias e as etnias colonizadas que se encontram no interior das suas fronteiras políticas, num fenómeno que se repete mesmo depois da queda dos impérios e da independência dos Estados Nação. Nesse sentido, o «colonialismo interno» se configura num fenómeno que ocorre no terreno económico, político, social e cultural.

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional (GONZALEZ CASANOVA, 2006, p. 410).

Ainda que a conceção histórica dominante determine quem foram os descobridores e os descobertos, é preciso questionar tal definição a partir de outro *locus* de enunciação¹⁹. Nesse aspeto, o poder e o saber fizeram dos ‘descobrimientos’ um relato eurocêntrico, uma vez que, “sendo a descoberta uma relação de poder e de saber, é descobridor quem tem mais poder e mais saber e, com isso, a capacidade para declarar o outro seu descoberto. É a desigualdade de poder e saber que transforma a reciprocidade da descoberta na apropriação do descoberto” (SANTOS, 2010, p. 181).

Frente a necessidade de empreender uma crítica a este modelo de racionalidade ocidental dominante, sob pena de as análises sociais, por mais alternativas que se julguem, permanecerem reproduzindo a ocultação e o descrédito, a que Boaventura Santos (2004b, p. 779-781) chama de *Razão Indolente*, na perspetiva de Leibniz²⁰, o autor propõe o modelo da *Razão Cosmopolita*²¹ assente em três procedimentos sociológicos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução. No âmbito da «sociologia das ausências», há uma ampliação do presente, juntando ao real existente o que foi subtraído. O objetivo, assim, é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar ausências em presenças, ampliando o mundo e dilatando o presente, evidenciando que o que não existe é uma produção hegemónica. Esse procedimento visa a emancipação da experiência de seu estado de

¹⁹ Essa conceção não se aplica as descobertas em sentido pleno como no caso da descoberta das ilhas desertas: Madeira, Açores, Ilhas de Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, Ascensão, Santa Helena, Ilhas Tristão da Cunha. (SANTOS, 2010); (MAGALHÃES GODINHO, 1998).

²⁰ Boaventura Santos retoma um conceito proposto pelo filósofo alemão Gottfried W. Leibniz, na obra *Teodiceia*, marcada por empreender uma crítica a razão preguiçosa, indolente, resignada e fatalista frente ao destino.

²¹ O conceito de «razão cosmopolita», desenvolvido pelo autor, se constitui parte de uma ampla reflexão teórica e epistemológica assente numa profunda crítica ao modelo de racionalidade ocidental e se apresenta como alternativa a «razão indolente», que no contexto colonial, subjaz à «colonialidade do poder» (SANTOS, 2004b, p.783). Frente a abrangência desta reflexão não será possível aqui aprofundá-la. Sobre o tema ver: (SANTOS, 2000).

menoridade, de relação arbitrária, de produção de não-existência, tornando-a presente e possibilitando sua existência como alternativa às experiências hegemônicas, criando possibilidades sociais futuras. A «sociologia das emergências» se configura na investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Ampliando o presente, ela acrescenta ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta. Se apoia, assim, na ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes, buscando atuar tanto sobre as possibilidades quanto sobre as capacidades. Nesse aspeto, “a sociologia das ausências se move no campo das experiências sociais e a sociologia das emergências move-se no campo das expectativas sociais” (SANTOS, 2004b, p. 798-789). Finalmente, o «trabalho de tradução» [de saberes e práticas], complementar da «sociologia das ausências» e da «sociologia das emergências», tem o objetivo de promover interações inteligíveis entre as diferenças sem que sejam suprimidas e reduzidas as identidades, configurando-se como uma alternativa a qualquer Teoria Geral (SANTOS, 2004b, p. 819).

As teorizações de Boaventura Santos favorecem pistas para investigações e intervenções que possibilitam, a partir do contexto colonial, articulações com o constructo teórico da Reflexão Decolonial²², que, assente no conceito de «colonialidade» e suas formas, busca “alternativas descoloniais globais utópicas em que se superem os modos binários de pensamento em termos de colonialistas e nacionalistas, fundamentalistas eurocêntricos e fundamentalistas de Terceiro Mundo” (GROSFOGUEL, 2008b, p. 143).

1.2. Entre a Pós-Modernidade e o Pós-Colonialismo: a fratura decolonial

Uma exposição detalhada das epistemologias designadas como Pós-Modernidade e Pós-Colonialismo não se configura objetivo possível nesta tese, contudo, a intenção é expor seus principais fundamentos no sentido de avançar para a análise das possíveis conexões entre elas e a Reflexão Decolonial.

Nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2010), os anos de 1990 foram marcados pelas acumuladas crises do capitalismo e do socialismo dos países do Leste europeu, exigindo uma ampliação do conceito de Pós-Modernidade, tanto como um novo paradigma epistemológico quanto novo paradigma social e político. Para o autor, era necessário que se pensasse a “transformação social para além do capitalismo e para além das alternativas teóricas

²² A Reflexão Decolonial se refere a experiências e trajetórias intelectuais e políticas próprias da América Latina (ao início do colonialismo hispano-lusitano e correntes intelectuais como a teoria da dependência e a filosofia da libertação).

e práticas ao capitalismo produzidas pela modernidade ocidental” (SANTOS, 2010, p. 26). Sousa Santos considerou ainda, que a designação Pós-Moderna era inadequada, tendo em vista pressupor uma sequência temporal e estar ligada a ideia de que o desenvolvimento, tanto científico como social, seriam homogêneos no mundo, reproduzindo uma visão eurocêntrica. Esta proposição do autor português se afirma na perspectiva de que o conceito de Pós-Modernidade, que se construiu a partir de Europa e dos Estados Unidos da América, fundou-se na “recusa da modernidade _ sempre pensada como modernidade ocidental _ a recusa total de seus modos de racionalidade, os seus valores e as grandes narrativas que os transformavam em faróis de transformação social emancipadora” (SANTOS, 2010, p. 26).

Na conceção de Anthony Giddens, o termo «Pós-Modernidade», longe de significar, como outrora, a substituição do capitalismo pelo socialismo, se refere ao facto de que,

[...] não se pode saber nada com qualquer certeza, uma vez que todos os “fundamentos” preexistentes da epistemologia se revelaram falíveis; que a “história” é destituída de teleologia e, conseqüentemente, nenhuma versão de “progresso” pode ser plausivelmente defendida; e que nasceu uma nova agenda social e política com a crescente importância das preocupações ecológicas e, talvez, dos novos movimentos sociais em geral (GIDDENS, 2005, p. 32).

Segundo Santos (2010), mesmo que as concepções Pós-Modernas e Pós-Estruturalistas²³ tenham dado um contributo importante para a emergência do Pós-Colonialismo, estão longe de satisfazer as aspirações éticas e políticas, bem como preocupações e sensibilidades trazidas pelo Pós-Colonialismo em sua perspectiva de dar “primazia teórica e política às relações desiguais entre o Norte e o Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo” (SANTOS, 2010, p. 28-31).

²³ *El postestructuralismo es una corriente teórica que se asocia al ‘giro discursivo’ (es decir, que argumenta que el mundo está discursivamente constituido, pero que éste no es sólo discurso), a una redefinición de la agencia del sujeto y la destotalización de la noción de estructura. En este sentido, la teoría post-estructuralista ha cuestionado los modelos existentes de la subjetividad e identidad en tanto suponen la noción liberal burguesa del individuo autónomo que preexiste a las relaciones sociales. Específicamente, el postestructuralismo consiste en el conjunto de posibilidades analíticas que se desprenden del giro discursivo (que se diferencia del textual y del hermenéutico), argumentando (1) que la realidad social es discursivamente constituida (que no es lo mismo que decir que es sólo discurso ni, menos aún, que el discurso es igual al lenguaje) problematizando así la distinción ontológica entre lo real y la representación; (2) que los sujetos son producto de condiciones históricas específicas desde las cuales articulan su agencia, la cual no se agota en la reproducción de sus condiciones de emergencia; y (3) la noción de totalidad social es solo provisionalmente cerrada y es un punto de llegada del análisis antes que uno de partida. Inspirado en la genealogía foucaultiana y el desconstruivismo derrideano (sin que Foucault o Derrida sean postestructuralistas en sentido estricto), el postestructuralismo es una ‘invención’ estadounidense elaborada en los años ochenta (RESTREPO, 2010, p. 25). Para aprofundar a caracterização do Pós-Estruturalismo ver: (ESCOBAR, 1999, p. 22-25).*

As concepções dominantes da Pós-Modernidade²⁴ são questionadas pelo autor no sentido de que, mesmo que realizem uma crítica do universalismo e do historicismo do Ocidente como centro do mundo, elas não bastam para eliminar o eurocentrismo e o etnocentrismo ocidental que subjaz a elas. Desse modo, afirma que tais concepções assentam nas seguintes características:

Crítica do universalismo e das grandes narrativas sobre a unilinearidade da história traduzida em conceitos como progresso, desenvolvimento ou modernização que funcionam como totalidades hierárquicas; renúncia a projetos de transformação social, sendo a emancipação social considerada como um mito sem consistência; celebração, por vezes melancólica, do fim da utopia, do ceticismo na política e da paródia na estética; concepção da crítica como desconstrução; relativismo ou sincretismo cultural; ênfase na fragmentação, nas margens ou periferias, na heterogeneidade e na pluralidade (das diferenças, dos agentes, das subjetividades); epistemologia construtiva, não-fundacionalista e anti-essencialista (SANTOS, 2010, p. 29).

A partir delas, Santos (2010) procura avançar no sentido estabelecer a pluralidade de projetos coletivos articulados e não hierárquicos, utopias realistas, plurais e críticas, a reinvenção da emancipação social, o otimismo trágico, a pluralidade e a construção ética a partir de baixo, uma teoria crítica Pós-Moderna autorreflexiva, a criação de subjetividades transgressivas, a mestiçagem ou a hibridação consciente das relações de poder que nela intervêm.

Antes de prosseguir na apresentação do pensamento crítico Pós-Colonial, cabe, ainda, sinalizar e apresentar brevemente a existência de alguns conflitos entre as epistemologias Pós-Moderna e Pós-Colonial e delas para a Reflexão Decolonial apresentadas pelo próprio Boaventura Santos.

A partir da concepção «pós-moderna de oposição» ou «pós-colonialismo de oposição» que advoga, Santos considera que o viés culturalista, com “a presença, por vezes demasiado explícita, de tradições eurocêntricas nos Estudos Pós-Coloniais, como por exemplo a Desconstrução e o Pós-Estruturalismo, contribui [...] para um certo desarme político destes estudos” (SANTOS, 2010, p.38). Avalia, também, configurar-se um equívoco “que a crítica Pós-Colonial se centre mais na modernidade ocidental do que no capitalismo”, como também seria problemática nas concepções teóricas da Reflexão Decolonial a articulação entre capitalismo e colonialismo, afirmando que “tendem a privilegiar o colonialismo e a colonialidade como fator explicativo das relações sociais” (SANTOS, 2010, p.39).

²⁴ Sobre as concepções dominantes Pós-Moderna ver: (RORTY, 1979); (LYOTARD, 1979); (BAUDRILLARD, 1984), (VATTIMO, 1987); (JAMESON, 1991) em (SANTOS, 2010, p. 29).

Por outro lado, Walter Mignolo (2003a) elabora uma crítica quanto a distinção entre «transição paradigmática»²⁵, conceito analítico proposto por Santos (2010) no interior da sua proposta de «pós-modernidade de oposição» e o seu próprio conceito: o «paradigma outro», que se insere na Reflexão Decolonial. Nesta sua perspectiva, afirma que a crítica realizada por Boaventura Santos se caracteriza como uma crítica não eurocêntrica do eurocentrismo da modernidade ocidental e das correntes Pós-Modernas. O autor afirma que a «transição paradigmática» procura “descentrar o eurocentrismo e dissolvê-lo na totalidade planetária” (MIGNOLO, 2003, p. 55-56). Assim, Mignolo estabelece a diferença entre as duas propostas afirmando que “a «transição paradigmática» chega ao mundo dispersando o eurocentrismo na história das colônias, nos saberes subalternizados, nas formas de vida vilipendiadas. O «paradigma outro» começa nesse lugar onde chega a transição paradigmática” (MIGNOLO, 2003, p. 56).

«Un paradigma outro», complementario a la transición paradigmática, emerge, en su diversidad, en y desde las perspectivas de las historias coloniales; en el conflicto entre las lenguas, los saberes y los sentires (esto es, en la colonialidad del ser; esto es, un ser que no se configura ontológicamente en el cara a cara levinasiano, sino en el poder diferencial del racializado _ que no está en Hegel pero sí en Fanon _ entre el amo y el esclavo); esto es, en/desde las historias locales a las que le fueron negadas potencial epistémico y, en el mejor de los casos, fueron reconocidas como «conocimiento local» o localizado [...] (MIGNOLO, 2003, p. 22).

Nesse sentido, é possível afirmar que a relação entre «colonialidade» e epistemologia é constitutiva de um «paradigma outro» de pensamento crítico, analítico e utópico, distinto e complementar da «transição paradigmática» apresentada por Boaventura de Sousa Santos, e que ambos partem da constatação do esgotamento do projeto da modernidade (MIGNOLO, 2003, p. 20). Configuram-se a partir das epistemologias locais, situadas geopoliticamente e não universalmente. O «paradigma outro», não é um novo paradigma assente nos processos da história moderna e ocidental, trata-se de uma expressão que convoca e aglutina diferentes projetos da crítica da modernidade/colonialidade Europeia, unidos por um «pensamento fronteiro», ou seja, um pensamento que identifica o potencial do pensamento que surge da subalternidade colonial, o espaço onde o pensamento foi negado pelo pensamento da

²⁵ Boaventura Santos considera que estamos para entrar num período de transição paradigmática, entre a ciência Moderna e uma Pós-Moderna. A primeira identificada com a mecânica clássica, cartesiana e newtoniana, positivista (determinista, reducionista e dualista). A segunda, que a partir da reflexão epistemológica da nova física (ou física pós-clássica), caminha para um conhecimento pós-dualista “assente na superação das dicotomias que dominavam a ciência moderna clássica: natureza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, mente/matéria, observador/observado, subjetivo/objetivo, etc. Isso levaria ao abalo das disciplinas tradicionais e a superação da cisão entre ciências naturais e ciências sociais (SANTOS, 2000, p. 139).

modernidade, de esquerda ou de direita. O «paradigma outro» configura-se como um pensamento diatópico ou pluritópico enfrentando, em conflito, os paradigmas dominantes existentes (cristãos, liberais, marxistas e seus correspondentes ‘neos’ ou ‘pós’) (MIGNOLO, 2003).

Seguindo o exemplo de Homi Bhabha (1998), não se almeja aqui delimitar o campo teórico preciso no qual se inserem os estudos Pós-Coloniais, uma vez que, possivelmente, se trate de uma ambição não concretizável e por concordar que os estudos Pós-Coloniais buscam precisamente explorar as fronteiras e produzir uma reflexão para além da teoria. Contudo, é possível estabelecer a relação dos estudos Pós-Coloniais com pelo menos três correntes ou escolas contemporâneas. Algumas já referidas anteriormente como é o caso do Pós-Estruturalismo, sobretudo de Derrida e Foucault, com quem os estudos Pós-Coloniais aprenderam a reconhecer o caráter discursivo do social. Outra referência, também já abordada, é o Pós-Modernismo, que aponta diferentes perspectivas que variam de acordo com a abordagem escolhida. Nesta reflexão, se adota a perspectiva de Gilroy (2001) quanto à Pós-Modernidade como condição, isto é, como categoria empírica que descreve o ‘descentramento’ das narrativas e dos sujeitos contemporâneos e não como programa teórico e político, visto que, para o Pós-Colonialismo, a transformação social e o combate à opressão devem ocupar lugar central na agenda de investigação. A terceira referência são os Estudos Culturais²⁶, sobretudo na versão britânica desenvolvida no *Birmingham University’s Centre for Contemporary Studies*. Segundo Morley (1996), assente na afirmação de que a distinção entre Estudos Culturais, na versão britânica, e os Estudos Pós-Coloniais seria apenas cronológica, na medida em que a partir de meados dos anos de 1980, Stuart Hall²⁷, figura central dos Estudos Culturais britânicos,

²⁶ O campo dos estudos culturais surge, de forma organizada, através do *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), diante da alteração dos valores tradicionais da classe operária da Inglaterra do pós-guerra. Não se configura como uma ‘disciplina’ reconhecendo-se como uma área onde diferentes disciplinas interatuam. A multiplicidade de objetos de intervenção também caracteriza os Estudos Culturais. Resulta, assim, da convicção de que é impossível abstrair a análise da cultura das relações de poder e das estratégias de mudança social. Em um contexto de globalização, cultura, identidade (classe/etnia/gênero), migração e diáspora apareceram como categorias fundamentais para observar as lógicas coloniais modernas, sendo os Estudos Pós-Coloniais convergentes com os Estudos Culturais e multiculturais (BALLESTRIN, [2013]2017). Na América Latina, uma reflexão crítica acerca da cultura popular a partir da emergência das indústrias culturais emergiu na década de 80. As reflexões de Jesús Martín-Barbero (1987, 1990) e de Néstor García Canclini (1983, 2006) trouxeram as teorizações dos Estudos Culturais para o contexto latino-americano revelando a existência de empréstimos e negociações entre a cultura considerada ‘legítima’ e aquelas formas culturais cotidianas tidas como ‘insignificantes’ (ESCOSTEGUY, 2010, p. 13).

²⁷ Stuart Hall (1932-2014) nasceu em Kingston, Jamaica. Sociólogo e teórico cultural foi investigador e docente do CCCS, que dirigiu entre 1968 e 1979, e posteriormente da ‘Escola de Birmingham’ desde sua fundação por Richard Hoggart em 1964. A obra acadêmica de Hall se encontra dispersa em um grande número de publicações, artigos e capítulos de livros, assim como em múltiplas conferências e entrevistas. O autor nunca publicou um livro individualmente que se referisse ao seu trabalho e sim trabalhos coletivos. Muitos de seus livros, principalmente no período em que trabalhou na *Open University* possuem um caráter pedagógico e representam problemáticas teóricas ou políticas mais gerais como a modernidade, a representação ou a identidade. Mais do que apresentar

desloca sua atenção, de questões ligadas à classe e ao marxismo, para temas como racismo, etnicidades, gênero e identidades culturais, estabelecendo uma plena conversão entre os Estudos Pós-Coloniais e os Estudos culturais.

Entre meados dos anos de 1980 e na década de 1990, a rubrica Estudos Culturais se internacionalizou e se consolidou em diversos países do mundo. Em alguns lugares tem passado de um lugar marginal na produção acadêmica a uma ampla incorporação na institucionalidade acadêmica, o que tem acarretado algum prejuízo a sua vocação crítica e de politização (RESTREPO, 2015). Os Estudos Culturais sobre/desde a América Latina (RICHARD, 2001) tem se configurado em um espaço de diálogo “sobre a possibilidade de (re) pensar e (re) construir os ‘Estudos Culturais’ como espaço de encontro político, crítico e de conhecimentos diversos” (WALSH, 2003, p. 12). Para a autora,

O uso de “Estudos Culturais” não foi – tampouco é – casual. Reflete uma urgência cada vez mais evidente nos países andinos de nomear um campo intelectual dirigido ao renovado pensamento crítico inter e transdisciplinar, às relações íntimas entre cultura, política e economia; e o que Mignolo (2000) denomina as epistemologias fronteiriças, incluindo aquelas promovidas pelos movimentos indígenas e afros [...] reflete a necessidade de articular desde a América Latina, porém em relação a outras regiões do mundo, projetos intelectuais, políticos e éticos que põem em diálogo, debate e discussão, pensamentos críticos (no plural), que têm como objetivo compreender e confrontar, entre outras coisas, as problemáticas da colonialidade e interculturalidade, e pensar fora dos limites definidos pelo (neo) liberalismo (WALSH, 2003, p. 13)²⁸.

Segundo Costa (2006b, p. 83-84), o Pós-Colonialismo compartilha, em meio as suas diferentes perspectivas, do ‘caráter discursivo do social’, do ‘descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos’, do ‘método da desconstrução dos essencialismos’ e da ‘proposta de uma epistemologia crítica as concepções dominantes de Modernidade’. Nesse sentido, a noção de Pós-Colonial não supõe a afirmação de que o colonialismo se encontra superado. Para Stuart Hall ([1996]2010c, p. 569),

resultados empíricos suas produções foram marcadas pela capacidade de síntese conceitual de diversos autores e correntes teóricas. Marx, Gramsci, Althusser, Voloshinov, Saussure, Lacan, Foucault, Derrida e Laclau são alguns dos mais mencionados. Não só o Marxismo, como também o Estruturalismo, Pós-Estruturalismo, Feminismo e Pós-Colonialismo são algumas das correntes teóricas que Hall faz maior alusão em seus trabalhos (HALL, 2013, p. 13). Sobre o autor ver também: (HALL, [1996] 2010a/b/c, 2005, 2006); (RESTREPO E. e., 2014); (ESCOSTEGUY, 2010).

²⁸ As concepções dos Estudos Culturais Latino-Americanos não se inscrevem no projeto ou no vocabulário da Reflexão Decolonial. Na perspectiva de Restrepo (2015, p. 30) ainda que reconheça e valorize os estudos decoloniais, constituem-se num projeto intelectual e político diferenciado, sem partilhar do contextualismo radical e anti reducionista em torno da cultura-como-poder e vice-versa. Neste sentido, a tarefa do intelectual é de buscar compreender de modo situado e contextual sem descartar aportes ‘eurocêntricos’ ainda que compreenda a relevância de evidenciar as geopolíticas do conhecimento. Abordaremos estes conflitos epistemológicos entre as referências teóricas e a Reflexão Decolonial ao longo deste capítulo. Sobre o tema ver também: (CHAKRABARTY D., 2008); (MIGNOLO, 2007a/b); (RICHARD, 2001); (WALSH, 2004, 2010).

[...] 'lo colonial' no ha muerto, pues sobrevive en sus 'consecuencias' [...] Lo que lo 'postcolonial' definitivamente no es, es una de esas periodizaciones basadas en 'etapas' que constituyen épocas, en las que todo se invierte al mismo tiempo y todas las relaciones antiguas desaparecen para siempre y otras completamente nuevas las reemplazan.

Assim, o prefixo 'pós' não significa simplesmente um 'depois' no sentido cronológico linear, mas uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas ganham significado. O 'pós' de Pós-Colonial, não pretende obliterar os efeitos do colonialismo, mas chamar atenção sobre seus profundos efeitos e sua atualidade: *“De hecho, uno de los valores principales del término 'postcolonial' reside en que llamó nuestra atención a las muchas maneras en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópole imperial”* (HALL, [1996]2010c, p. 567)²⁹. Desse modo, o “colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais” (COSTA, 2006a, p. 118). Contudo, é necessário lembrar que, sobre as situações de opressão, como a história do patriarcado e da escravidão, por exemplo, ainda que tenham sido reforçadas e indiretamente reproduzidas pelo colonialismo, não se configuram como consequência dele. Ou seja, “ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro” (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

É possível depreender do termo 'Pós-Colonialismo' dois entendimentos:

O primeiro diz respeito ao tempo histórico posterior aos processos de descolonização do chamado “terceiro mundo”, a partir da metade do século XX. Temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo – especialmente nos continentes asiático e africano. A outra utilização do termo se refere a um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais, que a partir dos anos 1980 ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra (BALLESTRIN, 2013, p. 90).

Nesse segundo entendimento se localiza o projeto Pós-Colonial. No sentido de que, ao identificar a relação antagônica entre colonizador e colonizado/a, busca denunciar as diferentes formas de dominação e opressão dos povos. Como uma escola de pensamento, o pós-colonialismo não tem uma matriz teórica única, sendo associado aos trabalhos de teóricos como Franz Fanon (1963). É atribuído ao autor a inédita expressão do impedimento da constituição de identidades plenas no âmbito do antagonismo das relações coloniais, a ele soma-se um conjunto de autores precursores do argumento Pós-Colonial, cujas primeiras elaborações

²⁹ Sobre a discussão acerca do sentido do 'pós' em Pós-Colonial ver também: (MISHRA e HODGE,1991); (MSCLINTOCK, 1995); (RANGER, 1996); (DIRLIK, 1997); (ASHCROF GRIFFITHS e TIFFIN, 1998); (SPIVAK, 1999); (Lomba, 1998); (AFZAL-KHAN e SHESHURI-CROOKS, 2000), in (SANTOS, 2010, p. 28).

podem ser observadas pelo menos desde o século XIX na América Latina³⁰. Albert Memmi e Aimé Césaire inauguram o desenvolvimento quase simultaneamente do argumento Pós-Colonial³¹. A obra *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (1978) de Edward Said (1935-2003) denunciou a funcionalidade da produção de conhecimento no exercício da dominação do “outro” e soma-se às três obras e seus autores contribuindo para uma transformação lenta e não intencionada na própria base epistemológica das ciências sociais (BALLESTRIN, 2013, p. 92).

A noção de orientalismo discutida por Edward Said (1978) exemplifica o tipo de estudo proposto pelos Pós-Coloniais,

[...] O orientalismo caracteriza, assim, um modo estabelecido e institucionalizado de produção de representações sobre uma determinada região do mundo, o qual se alimenta, se confirma e se atualiza por meio das próprias imagens e conhecimentos que (re) cria. O oriente do orientalismo, ainda que remeta, vagamente, a um lugar geográfico, expressa mais propriamente uma fronteira cultural e definidora de sentido entre um ‘nós’ e um ‘eles’, no interior de uma relação que produz e reproduz o outro como inferior, ao mesmo tempo que permite definir o ‘nós’ em si mesmo, em oposição a este outro, ora representado como caricatura, ora como estereótipo, e sempre como uma síntese aglutinadora de tudo aquilo que o ‘nós’ não é e nem quer ser (COSTA, 2006b, p. 86).

A perspectiva de Said de que os discursos se servem de ‘arquivos’ ou fontes de conhecimento comum para se constituir é utilizada por Stuart Hall ([1992] 2013) para apoiar o que considera os principais recursos em que assentaram o discurso polarizado entre Ocidente (civilizado, adiantado, desenvolvido, bom) e o resto do mundo (selvagem, atrasado, subdesenvolvido, ruim), nomeadamente os conhecimentos clássicos, as fontes bíblicas e religiosas, as mitologias e os relatos dos viajantes. Uma polaridade que se encontra na base da narrativa histórica adotada pelas ciências sociais modernas. Uma narrativa que se apoia no Estado-nação ‘ocidental’ reduzindo a história moderna a uma ocidentalização constante e

³⁰ Do ensaísmo literário ao Marxismo latino-americano, passando pela teoria da dependência à filosofia da libertação, nota-se que o problema da colonialidade esteve fortemente presente no pensamento político latino-americano. No século XIX, escritores, políticos e ativistas (Bolívar, Bilbao, Torres-Caicedo, Martí, Rodó e Bonfim, para citar alguns) destinaram suas preocupações ao ‘sentido’ e o ‘destino’ da América e de seus povos mediante o problema da colonização ibérica. Para a ideia ‘latinidade’ como uma estratégia imperial francesa adotada pelas elites *criollas* do continente na segunda metade do século XIX, ver: (MIGNOLO, 2007b).

³¹ Existe um entendimento compartilhado sobre a importância, atualidade e precipitação da chamada ‘tríade francesa’, Césaire, Memmi e Fanon, baseado no fato de o argumento Pós-Colonial ter sido, pela primeira vez, desenvolvido de forma mais ou menos simultânea. Franz Fanon (1925-1961) – psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia –, Aimé Césaire (1913-2008) – poeta, negro, também nascido na Martinica – e Albert Memmi (1920-) – escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica – foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este permanecia invisível na historiografia moderna. Os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire e *Os condenados da terra* (1963), de Franz Fanon, foram escritos seminais.

heróica do mundo que desconsidera, desde a expansão colonial no século XVI, “diferentes temporalidades e historicidades foram irreversível e violentamente juntadas” (HALL, apud COSTA, 2006b, p. 87).

Essa ‘desconstrução’ da polaridade Ocidente e o resto do mundo é assumida como princípio dos Estudos Pós-Coloniais. Uma tarefa ambiciosa que assenta em identificar o viés colonialista no processo de construção de conhecimento, evidenciando primeiramente a sua construção no plano discursivo e legitimação, no âmbito político, numa tentativa de reinterpretarção da história moderna, como afirma Costa (2006a, p. 121),

A releitura pós-colonial da história moderna busca reinserir, reinscrever o colonizado na modernidade, não como o outro do Ocidente, sinônimo do atraso, do tradicional, da falta, mas como parte constitutiva essencial daquilo que foi construído, discursivamente, como moderno. Isso implica desconstruir a história hegemônica da modernidade, evidenciando as relações materiais simbólicas entre o “Ocidente” e o “resto” do mundo, de sorte a mostrar que tais termos correspondem a construções mentais sem correspondência empírica imediata³².

Os percursos seguidos neste esforço de desconstrução dos binarismos coloniais são diversificados. Merecem atenção os Estudos Subalternos³³ que, paralelamente reforçaram o Pós-Colonialismo como um movimento epistémico, intelectual e político.

Em 1992, um grupo de intelectuais latino-americanos e americanistas fundou nos Estados Unidos da América o Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. Inspirado principalmente no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Subalternos³⁴, o *documento de fundação* do grupo foi originalmente publicado em 1993 na revista *Boundary*, editada pela *Duke University Press*. Em 1998, Santiago Castro-Gómez traduziu o documento para o espanhol como “*Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*”.

El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los más media y el nuevo orden económico

³² Sobre esse tema ver também (CHAKRABARTY, 2000); (SANTOS, 2004).

³³ O Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos foi originalmente formado por Ileana Rodríguez, John Berverley, Robert Carr, José Rabasa e Javier Sanjinés. A história de sua formação e dissolução não será abordada aqui com profundidade. Para maior aprofundamento do tema ver (SANDOVAL, 2010). O grupo foi formado em um diálogo sul-sul com os indianos em uma universidade do Norte, como afirma a nicaraguense Ileana Rodríguez. Ele foi responsável por inserir a América Latina no debate Pós-Colonial, marcando suas diferenças com o projeto asiático. Ileana Rodríguez é a editora da coletânea *The Latin American subaltern studies reader*, publicada em 2001 pela *Duke University Press*.

³⁴ Sobre esse tema ver também: (GUHA, R., 1982, 1988); (CHAKRABARTY D., 2000, 2002, 2008); (SPIVAK, [1988]2010).

transnacional: todos estos son procesos que invitan a buscar nuevas formas de pensar y de actuar políticamente. A su vez, la redefinición de las esferas política y cultural en América Latina durante los años recientes ha llevado a varios intelectuales de la región a revisar algunas epistemologías previamente establecidas en las ciencias sociales y las humanidades. La tendencia general hacia la democratización otorga prioridad a una reconceptualización del pluralismo y de las condiciones de Subalternidad al interior de sociedades plurales (CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1998a, p. 70).

O *Manifiesto* foi, em 1988, inserido na publicação coletiva intitulada *Teorias sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* sob a coordenação de Eduardo Mendieta e Santiago Castro-Gómez, que explicaram na introdução a inspiração do grupo,

El Manifiesto Inaugural redactado por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos recoge varios de los temas abordados por el historiador indio Ranajit Guha, a partir de los cuales se pretende avanzar hacia una reconstrucción de la historia latinoamericana de las últimas dos décadas. Tal reconstrucción quisiera presentarse como una alternativa al proyecto teórico llevado a cabo por los Estudios Culturales desde finales de los ochenta. Por esta razón, el grupo coloca mucho énfasis en categorías de orden político tales como "clase", "nación" o "género", que en el proyecto de Estudios Culturales parecieran ser reemplazadas por categorías meramente descriptivas como la de "hibridez", o sepultadas bajo una celebración apresurada de la incidencia de los medios y las nuevas tecnologías en el imaginario colectivo [...] (CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1998a, p. 16).

Contudo, já nessa coletânea, os organizadores apontam uma crítica radical que surge da parte de Walter Mignolo, na qual refere-se a inspirações eurocêntricas dos Estudos Subalternos ‘originais’ e chama atenção para o ‘imperialismo’ dos Estudos Culturais, Pós-Coloniais e Subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos (MIGNOLO, 1998).

Walter Mignolo aprovecha también algunos elementos de las teorías poscoloniales para realizar una crítica de los legados coloniales en América Latina. Pero, a diferencia de Ileana Rodríguez y de otros miembros del Grupo de Estudios Subalternos, Mignolo piensa que las tesis de Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Homi Bhabha y otros teóricos indios no debieran ser asumidas y trasladadas sin más para un análisis del caso latinoamericano. Haciéndose eco de las críticas tempranas de Vidal y Klor de Alva, Mignolo afirma que las teorías poscoloniales tienen su locus enunciaciones en las herencias coloniales del imperio británico y que es preciso, por ello, buscar una categorización crítica del occidentalismo que tenga su locus en América Latina [...] (CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA, 1998a, p. 17).

A crítica de Walter Mignolo se funda na percepção de que a trajetória da América Latina de dominação e resistência ao colonialismo difere da indiana e que, deste modo, a mesma não poderia espelhar-se nela, sob pena de permanecer oculta no debate. Afirma, ainda, que a história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a

primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense – ele mesmo tendo sido uma colônia nas Américas.

As divergências teóricas ocasionaram a desagregação de grupo de Estudos Subalternos latino-americano em 1998. No mesmo ano ocorreram os primeiros encontros entre os membros que posteriormente formariam o Grupo Modernidade/Colonialidade³⁵ (CASTRO-GÓMEZ S. & MENDIETA, 2007b).

Grande parte das pesquisas Pós-Coloniais acompanhou a trajetória dos Estudos Literários e Culturais através da crítica a modernidade eurocentrada, da análise da construção discursiva e representacional do Ocidente e do Oriente e das suas consequências para a construção das identidades pós-independência. A preocupação dos Estudos Pós-Coloniais centrou-se nas décadas de 1970 e 1980 e buscou entender como o mundo colonizado é construído discursivamente a partir do olhar do colonizador e como o colonizado/a se constrói tendo por base o discurso do colonizador.

Ainda que não linear, disciplinar e articulado, o argumento Pós-Colonial, em toda sua amplitude histórica, temporal, geográfica e disciplinar, identificou a «diferença colonial» e defendeu o protagonismo do/a colonizado/a. Fundamentalmente, situou-se e situa-se como um argumento comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade.

Ao longo das décadas de 1970 e 1980 foram gestados no interior da América Latina conceitos que deram subsídios para a constituição do Grupo Modernidade/Colonialidade. A

³⁵ O Grupo Modernidade/Colonialidade é considerado um ‘programa de investigação’ (ESCOBAR, 2003, p.53). O grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI. Sua estruturação teve início em 1998 no encontro apoiado pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO) realizado na *Universidad Central de Venezuela*, reunindo pela primeira vez Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. A partir deste, foi lançada em 2000 uma das publicações coletivas mais importantes do Grupo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. No mesmo ano de 1998, Ramon Grosfoguel e Agustín Lao-Montes reuniram em Binghamton, para um congresso internacional, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Nesse congresso foi discutida pelos quatro autores a herança colonial na América Latina, a partir da análise do sistema-mundo de Wallerstein (CASTRO-GÓMEZ & GROSFOGUEL, 2007). Em 1999, ocorreu na *Pontificia Universidad Javeriana*, Colômbia, um simpósio internacional organizado por Santiago Castro-Gómez e Oscar Guardiola, que os reuniu com Dignolo, Lander, Coronil, Quijano, Zulma Palermo e Freya Schiwy. Selava-se então a cooperação entre a *Universidad Javeriana de Bogotá*, *Duke University*, *University of North Carolina* e a *Universidad Andina Simón Bolívar*. Nos anos 2000, ocorreram sete reuniões/eventos oficiais do grupo (nos anos 2001, 2002, 2003, 2004, 2006), o qual incorporou e dialogou com os seguintes nomes: Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos. O leque de influências e trânsitos do grupo é bastante amplo: Estudos Subalternos, Estudos Culturais, Literários, Pós-Modernos e Críticos Latino-americanos, Pós-Estruturais, Pós-Marxistas, Feministas. Ele foi responsável por inserir a América Latina no debate Pós-Colonial, marcando suas diferenças com o projeto asiático (BALLESTRIN, 2013, p. 97).

teoria da dependência, que relacionava as esferas centro e periferia nos debates políticos e econômicos e na filosofia da libertação³⁶, apoiada na ideia de que o conhecimento é parte dos processos colonizadores, deu contorno aos debates e aos estudos dos intelectuais latino-americanos. O antropólogo Darcy Ribeiro (1970, 1975, 1996, 2007), ainda nos primeiros anos da década de 1970, expressou claramente que o império marcha sobre as colônias com armas, livros, conceitos e pré-conceitos. No campo da Filosofia e da Sociologia, Enrique Dussel e Orlando Fals Borda apontaram para a necessidade da descolonização das Ciências Sociais e Filosóficas. As contribuições de Rodena Adorno (1974), em sua tese sobre Guamán Poma de Ayala³⁷ e Aníbal Quijano ([1989]1992a), com a elaboração do conceito de «colonialidade», são alguns exemplos desta construção teórica que vem se desenhando na América Latina desde a década de 1990 (MIGNOLO, 2010, p. 10).

O conceito de «colonialidade/colonialidade do poder» no qual assenta a Reflexão Decolonial, se volta para a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados pela ideia de «totalidade» definida sob o nome de modernidade e racionalidade. Ainda que reconheça que a crítica à noção moderna de totalidade é parte dos Estudos Pós-Modernos, avalia que esta se encontra geopoliticamente instalada na história da Europa e na história das ideias europeias (MIGNOLO, 2010).

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/colonialidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no contituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primero lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas libertadoras de la

³⁶ Desde o final da década de 1960, como fruto do surgimento das Ciências Sociais críticas latino-americanas (especialmente a ‘teoria da dependência’), como também da obra Totalidade e infinito de Emmanuel Levinas (1988), e principalmente pelos movimentos populares e estudantis de 1968 (no mundo, notadamente na Argentina e América Latina), se produziu no campo da Filosofia, portanto na Filosofia da Cultura, uma rutura histórica. O que havia sido considerado como mundo metropolitano e mundo colonial agora era classificado (a partir da terminologia, ainda desenvolvimentista, de Raúl Presbisch – Cepal) como ‘centro’ e ‘periferia’ (DUSSEL, 2016a).

³⁷ Felipe Guamán Poma de Ayala (1530-1616?) é o autor de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, um dos testemunhos mais conhecidos da colonização espanhola do antigo Tawantinsuyu, o império dos Incas. Nascido no Perú depois da invasão europeia, ainda na juventude aprendeu casteliano e, segundo ele próprio, trabalhou muitos anos para o regime colonial tanto civil quanto eclesiástico. Sua obra recupera a experiência de uma pessoa que, ao frustrar-se com a situação de seu povo, decidiu dedicar-se a redação de uma ‘carta para o Rei’. Esta carta ao Rei, com cerca de mil e duzentas páginas, das quais cerca de quatrocentas são desenhos do autor, oferecia uma versão da história antiga andina e um tratado sobre como governar melhor o Perú no futuro. A obra, ao ser descoberta na Biblioteca Real de Copenhaga (Dinamarca) em 1908, foi considerada um representante do espírito andino, por um lado, e também da inferioridade cultural nativa por outro. Apenas a partir da década de 1970, com o trabalho de Rodena Adorno, a obra foi reconhecida no âmbito cultural que representa. Somente a partir da década de setenta foi valorizada em sua amplitude cultural.

modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial (QUIJANO A. , 1992a, p. 437).

De acordo com o Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), a «colonialidade» e a *decolonialidade* introduzem uma fratura entre a Pós-Modernidade e a Pós-Colonialidade como projetos a meio caminho entre o pensamento Pós-Moderno de Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida, bem como de Edward Said, Gayatri Spivak e Hommi Bhabba do cânone Pós-Colonial. Parte, assim, de um lugar implicitamente *decolonial* como Guamán Poma de Ayala, Mahatma Ghandi, José Carlos Mariátegui³⁸, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Glória Anzaldúa, Maria Lugones, entre outros. Por outro lado, é possível considerar que a genealogia do pensamento *decolonial* se encontra na própria ‘colônia’ ou no ‘período colonial’ (CASTRO-GÓMEZ S. y., 2007a). Trata-se, portanto, de um projeto de ‘deslocamento’ epistémico que opera na esfera social, bem como acadêmica (sendo ela mesma parte da esfera social) (MIGNOLO, 2010, p. 14). Neste sentido, questiona o mito civilizacional e a ‘inocência’ da violência moderna, reconhece a injustiça da *praxis* sacrificial da colonização e propõe a superação da limitação essencial da razão emancipadora (DUSSEL, 2000); (SANTOS, 2010).

1.2.1. A Reflexão Decolonial: um deslocamento epistémico

Alguns movimentos teóricos engendrados a partir da América Latina no século XX foram capazes de transcender as fronteiras geopolíticas e imprimir um novo rumo à leitura da história mundial, impondo um novo olhar e uma mudança de paradigma que impedem a possibilidade de retornar ao momento anterior de compreensão e assimilação. Segundo Segato (2013, p. 17-18):

En el siglo de las disciplinas de la sociedad son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo «evaluación de pares». Estas

³⁸ José Carlos Mariátegui (1894-1930) na década de 1920, desvencilhando-se da visão eurocêntrica que condicionou seus contemporâneos, adiantou em décadas a investigação social latino-americana ao compreender as sociedades latinas, a peruana em particular, como uma montagem histórica heterogênea, na qual formas capitalistas e não capitalistas de organização de produção se articulavam ao redor do capitalismo monopolista, em que a diferenciação racial entre ‘índios’ e ‘brancos’ ocupava um lugar na linha de base destas relações (QUIJANO, 1956, 1992a).

teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada –aunque lanzada sobre el mundo–, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos, han realizado además esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XX, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al networking que condiciona el acceso a los jornales de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.

Enfatizarei o último dos quatro movimentos teóricos que transcenderam as fronteiras geopolíticas, por entender que a perspectiva da «colonialidade do poder» se configura na base teórica onde a proposta de deslocamento epistémico do pensamento *decolonial* se fundamenta diretamente.

A Reflexão Decolonial³⁹ é um conjunto de conceptualizações, debates teóricos e intervenções epistémicas propostos por intelectuais da América Latina e Caribe que constituem o Grupo Modernidade/Colonialidade. Se trata de numa ferramenta de análise que se propõe problematizar os efeitos contemporâneos do colonialismo, sob a perspectiva de que este se configura num campo que permite complexificar a análise histórica e as implicações da desumanização dos colonizadores, compreendidos não apenas como agentes da colonização. Nesse sentido, o construto de problematizações do coletivo de argumentações busca explicitar a experiência histórica e os efeitos das colonizações em termos da desumanização, considerando que esta se produz em ambos os extremos da relação colonial, enfatizando, assim, a possibilidade de construção de projetos políticos nos quais a ciência seja fator de libertação e de subversão das hierarquias que são parte da herança colonial.

O pensamento *decolonial* propõe, e é ele próprio, um deslocamento epistémico que demarca um momento de quebra e de fratura, um momento de abertura, que se configura também, num rompimento com as dicotomias naturalizadas como ‘o homem e o animal’. Assim, “*es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras), la limpieza de la colonialidad del ser y del saber, el*

³⁹ Embora o pensamento *decolonial* tenha sido implantado a partir do início da colonialidade, sua genealogia e seu nome foram recentemente propostos por intelectuais do Grupo Modernidade/Colonialidade. O «Giro Decolonial» proposto pelo grupo é um projeto de deslocamento epistémico na esfera social e no âmbito acadêmico considerando que a crítica pós-colonial e a teoria crítica são projetos de transformação que operam e operaram basicamente na academia europeia e norte-americana. O uso do termo ‘decolonial e decolonialidade’ e ‘descolonial e descolonialidade’ não é unânime nem mesmo no interior do Grupo Modernidade/Colonialidade. Sobre este tema ver (MIGNOLO, 2010, p. 19). Adoto nessa tese as expressões *decolonial* e *decolonialidade* na medida em que, da mesma maneira que se faz necessário a distinção analítica entre colonialismo e colonialidade, não se deve, também, confundir descolonização com *decolonialidade*.

desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial” (CASTRO-GÓMEZ, 2007b, p.30).

Chamado também de «Giro decolonial», esse deslocamento epistémico configura-se num movimento indissociadamente teórico, ético e político que questiona as pretensões de objetividade do conhecimento científico dos últimos séculos no campo das Ciências Sociais. Sua crítica evidencia que, sob uma capa de pretensa neutralidade, as Ciências Sociais se constituíram como discursos legitimadores de opções político-económico-ideológicas que fizeram de uma experiência particular de modernidade, o padrão universal incontestado (CASTRO-GÓMEZ S. &, 2007b). *“El giro descolonial consiste en desprenderse del chaleco de fuerza de las categorías de pensamiento que naturalizan la colonialidad del saber y del ser y la justifican en la retórica de la modernidad, el progreso y la distinción “democrática” imperial” (MIGNOLO, 2010, p. 12).*

Nessa perspectiva, o autor propõe reivindicar dos cientistas sociais uma postura distinta, a de reveladores dessa histórica cumplicidade e, ao mesmo tempo, a de artífices do que chamou «gramática da descolonialidade», em que se abre espaço para o aprendizado contínuo a partir do outro, mantendo uma postura desestabilizadora e decisiva na releitura dos constructos discursivos que moldaram obstinadamente o pensamento ocidental.

En primer término [es necesaria] la decolonización epistemológica, para dar paso luego a una nueva comunicación inter-cultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, a alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal se llama Europa occidental. Porque ese, en verdad, es pretender para un provincianismo el título de universalidad (QUIJANO A., 1992a, p. 447).

O desafio ético-político-epistemológico trazido pela Reflexão Decolonial é o de construir uma consciência a partir da geopolítica do conhecimento, de onde se questione a crença iluminista na transparência da linguagem, privilegiando a fratura epistemológica capaz de inserir uma perspectiva nova e libertadora, tanto no campo discursivo como na esfera da ação. Desse modo, assume a impossibilidade de qualquer ciência se apropriar do protagonismo e falar em lugar de coletividades heterogêneas e multifacetadas, e advoga a urgência de se posicionar contra quaisquer estruturas de poder e opressão que silenciem culturas e povos. A denúncia da geopolítica do conhecimento é condição de afirmação, dentre outros, também da América Latina, ou melhor, da América Indo-Afro-Latina como *locus* de enunciação.

A reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos, é uma forte característica da Reflexão Decolonial como ferramenta de análise e movimento epistémico. Sua genealogia de pensamento inclui:

[A] Teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (por ex., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates na América Latina sobre a modernidade e pós-modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos. O grupo modernidade/colonialidade encontrou inspiração em um amplo número de fontes, desde as teorias críticas europeias e norte-americanas da modernidade até o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. (ESCOBAR, 2003, p.53).

Uma genealogia que, segundo Mignolo (2007a, p. 45),

[...] Se estructura en el espacio planetario de la expansión colonial/imperial, contrario a la genealogía de la modernidad europea [...] la genealogía del pensamiento decolonial es pluriversal (no universal). Así, cada nudo de la red de esta genealogía es un punto de despegue y apertura que reintroduce lenguas, memorias, economías, organizaciones sociales, subjetividades, esplendores y miserias de los legados imperiales.

A *decolonialidade* surge, assim, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade. “[...] A *conceitualização* mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade é já o pensamento decolonial em marcha” (MIGNOLO, 2007b, p. 249).

A «descolonização» como conceção indica um processo de superação do colonialismo, normalmente associada às lutas anticoloniais e que tende a se circunscrever ao que se denomina de independências políticas das colónias, no caso das Américas iniciadas em finais do século XVIII e na África e Ásia tem início com maior intensidade no século XX (QUIJANO, 2000a); (GROSFOGUEL, 2002, 2008a, p.125-126). A *decolonialidade*, no entanto, se refere ao processo que busca transcender historicamente a colonialidade. Supõe, desse modo, um projeto com maior complexidade e profundidade com intuito de subverter o padrão de poder colonial, ou seja, de entender a própria «colonialidade» como o ‘lado obscuro’ da modernidade. A Reflexão Decolonial chama atenção para o aspeto menos visível da modernidade: a «colonialidade», afirmando, assim, que a modernidade está indissolúvelmente associada à história do colonialismo e da colonialidade, ou seja, não há modernidade sem colonialidade, e

esta, por sua vez, supõe a modernidade. Desse modo a relação entre ambas é de constituição mútua. O que justifica a adoção da barra oblíqua ‘/’ no termo Modernidade/Colonialidade.

Nesse sentido, a *decolonialidade* se configura em um projeto proposto pela Reflexão Decolonial que não envolve apenas o fim das relações formais de colonização, mas uma oposição radical ao legado e produção contínua da colonialidade do poder, do saber e do ser. Segundo Maldonado-Torres (2007, p.161), a *decolonialidade* busca por fim ao paradigma moderno de guerra, o que significa uma confrontação direta com as hierarquias de raça, gênero e sexualidade, que foram criadas ou fortalecidas pela modernidade europeia, no processo de conquista e escravização de inúmeros povos do planeta.

Na esteira desse pensamento, a pretensão europeia de um conhecimento sem sujeito, sem história, sem relações de poder, um conhecimento sem origem, descorporalizado e deslocalizado, é profundamente questionada. Em oposição a esta pretensão, a Reflexão Decolonial propõe um deslocamento epistémico e se pensa como um «paradigma outro», considerando a geopolítica e a *corpopolítica*⁴⁰, ou seja, a situacionalidade geo-história e corporalizada, como princípio articulador para a produção de conhecimento. Um conhecimento situado, e situado especificamente a partir da «diferença colonial» (RESTREPO, 2010).

No campo epistemológico, Mignolo (2003) analisa como se constitui esse imaginário moderno ao longo da formação do sistema-mundo moderno/colonial e afirma que ocorreu, também, uma colonização nesta área, apoiada no etnocentrismo e no eurocentrismo, presente nas raízes da modernidade, tanto na filosofia, literatura, religião como na ciência. Esse cenário revela como autores referenciais do pensamento moderno compartilharam e colaboraram para a expansão deste paradigma hegemônico, mesmo os críticos da modernidade, dentre eles Karl Marx, Nietzsche, Foucault, Bourdieu, Habermas, Derrida, Deleuze e Norbert Elias. Por outro lado, autores/as ligados/as a outras formas de conhecimento, teorias, línguas e histórias locais subalternizadas, como Paulo Freire, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Darcy Ribeiro, Roberta Menchú, Rivera Cusicanqui, Rodolfo Kusch, Franz Fanon, Khatibi, entre outros/as, vêm desenvolvendo epistemologias a partir da «colonialidade do poder» e da «diferença colonial».

Essas epistemologias se apoiam numa perspectiva mais complexa da conceção do sistema-mundo: o sistema-mundo moderno/colonial e propõem um deslocamento do *locus* de enunciação.

⁴⁰ Segundo Mignolo, (2010, p. 17), “*La corpopolítica del conocimiento es la contestación a la biopolítica mediante la cual los estados inventaron instrumentos de control de la población analizados por M. Foucault. La corpopolítica es una epistemología que se desprende del “pienso, logo existo” y afirma que “se es donde uno piensa”*”.

La primera implicación con el desplazamiento de nuestra geopolítica del conocimiento es que lo que llegó a América a finales del siglo XV no fue sólo un sistema económico de capital y trabajo para la producción de mercancías que pudieran venderse con ganancia en el mercado mundial. Esa fue una parte crucial, pero no el único elemento, de un entramado «paquete». Lo que llegó a América fue una imbricada estructura de poder más extensa y profunda de la que no puede darse cuenta desde una perspectiva económica reduccionista del sistema mundo. Desde la ubicación estructural de una mujer indígena en América lo que llegó fue un sistema mundo más complejo que el descrito por los paradigmas de la economía política y el análisis del sistema mundo. Un hombre europeo/capitalista/militar/cristiano/patriarcal/blanco/heterosexual llegó a América y estableció en el tiempo y el espacio (GROSGOUEL, 2006, p. 25).

Assim, a razão moderna, segundo Mignolo (2007b), estabelece o *locus* de enunciação que, em nome da racionalidade, da Ciência e da Filosofia, afirmou seu próprio privilégio sobre outras formas de racionalidade e sobre formas de pensamento. A ‘geopolítica do conhecimento’⁴¹ se configura como uma forma de romper com esta atopia do saber, favorecendo a emergência de saberes plurais não hegemônicos e locais que possibilitem construções outras do mundo, da vida, da política e do *ser*.

Los lugares de enunciación generan, por un lado, las geopolíticas del conocimiento en sus diversas y complejas relaciones con los diversos imperialismos occidentales [...] y, por otro, las condiciones para la toma de decisiones éticas, políticas y epistémicas para la descolonización del saber y la contribución a crear un mundo críticamente cosmopolita (MIGNOLO, 2003, p. 54).

A Reflexão Decolonial amplia e aprofunda a potente crítica do Pós-Colonial, fazendo emergir o que Mignolo (2003, p.58) nomeia de «pensamento fronteiriço»⁴², no sentido de que abrange um mundo de histórias locais e suscita inéditas articulações da diferença cultural/alteridade que têm a ‘diversalidade’ como ‘projeto universal’ e «pós-ocidental»⁴³ e

⁴¹ Mignolo (2003, p. 2) argumenta que “[...] “América Latina” es una consecuencia y un producto, de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, “América Latina” se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser “modernos” como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder”.

⁴² O «pensamento fronteiriço» resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo. Segundo Mignolo (2003, p. 58), “El pensamiento fronterizo surge de la diferencia colonial de poder y contra él se erige. El pensamiento fronterizo no es un objeto híbrido sino un pensamiento desde la Subalternidad colonial (como en Anzaldúa, Fanon o el zapatismo) o desde la incorporación de la Subalternidad colonial desde la perspectiva hegemónica (como en Las Casas o en Marx). El pensamiento fronterizo es uno de los caminos posible al cosmopolitismo crítico y a una utopística que nos ayuda a construir un mundo donde quepan muchos mundos”.

⁴³ A construção do conceito pertence ao cubano Roberto Retamar que, em 1974, propôs o «pós-ocidentalismo». Com este conceito, a crítica pós-colonial que, em seu início, não incluía as Américas, as teria, agora, reunidas, assim como o Caribe, a África do Norte e a África subsaariana, contemplando desde o império espanhol, após o século XVI, até a emergência dos Estados Unidos da América (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012).

anti-imperialista. Seu desafio está em formular teorias a partir do chamado «Sul» global⁴⁴, embora não sejam apenas para o «Sul» global, como se se tratasse de uma contracultura ‘bárbara’ perante a qual a teorização do «Norte» tem de reagir e se acomodar.

Nessa medida, a *decolonialidade* do poder, do saber e do ser se coloca como questão fundamental no pensamento *decolonial* e na busca de construir novas formas de expressão do poder, do conhecimento e da subjetividade a partir do «Sul» (MIGNOLO, 2010).

A Reflexão Decolonial se inscreve, portanto, na crítica à narrativa convencional da Modernidade. Elabora novos projetos de ser, estar e viver juntos, que não são somente contra hegemônicos, mas integrativos, preferindo uma «transmodernidade»⁴⁵ emancipadora, liberando as potencialidades alternativas dos ‘Outros’ que haviam sido negados ou ocultados até agora. Não se trata somente de desvelar ou de rejeitar a mistificação cultural eurocêntrica, mas de abarcá-la num conjunto genérico mais aberto, no qual se admitem todas as racionalidades num espaço de diálogos múltiplos.

*La de-colonización, de esta forma, aspira romper con la lógica monológica de la modernidad. Pretende, más bien, fomentar la transmodernidad: un concepto que también debe entenderse como una invitación al diálogo y no como un nuevo universal abstracto imperial. La transmodernidad es una invitación a pensar la modernidad/colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser. La transmodernidad envuelve, pues, una ética dialógica radical y un cosmopolitanismo de-colonial crítico*⁴⁶ (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 162).

Pensar desde a perspectiva subalterna, promovendo o que Aníbal Quijano (1992a) chamou primeiro de «descolonização epistemológica» e Walter Mignolo (2010), depois, de

⁴⁴ O conceito de «Sul» é aqui adotado segundo a concepção teórica de Boaventura Santos (2009b, p. 13): “O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu e que, com exceção da Austrália e da Nova Zelândia, não atingiram níveis de desenvolvimento econômico semelhantes ao do Norte global (Europa e América do Norte). A sobreposição não é total porque, de um lado, no interior do Norte geográfico classes e grupos sociais muito vastos (trabalhadores, mulheres, indígenas, afrodescendentes) foram sujeitos à dominação capitalista e colonial e, por outro lado, porque no interior do Sul geográfico houve sempre as ‘pequenas Europas’, pequenas elites locais que beneficiaram da dominação capitalista e colonial e que depois das independências a exerceram e continuaram a exercer, por suas próprias mãos, contra as classes e grupos sociais subordinados”.

⁴⁵ Enrique Dussel (1994, 2016b) propõe a categoria de «transmodernidade» como alternativa para a pretensão de que a Europa seria a produtora original e exclusiva da modernidade. Conceitos tais quais estado-nação, democracia, cidadania, público/privado, mercado, desenvolvimento, modernização, dentre outros, mais do que vocábulos gratuitos a remontar a inofensivos quadros teóricos, são fenômenos constitutivos/ construtores da sociedade mesma de maneira que a crítica às ciências sociais é, também, a um tipo de organização social que não teria se estabelecido do mesmo modo sem sua contribuição direta a legitimar desde programas governamentais até a fórmula singular pela qual se deu, no século 21, a reestruturação do capitalismo internacional.

⁴⁶ Walter Mignolo (2005, p. 142-143) concebe o «cosmopolitanismo crítico» como uma condição para a descolonização do saber baseado em decisões éticas, políticas e epistemológicas.

«desobediência epistêmica», é o que propõe a Reflexão Decolonial. Sua proposta surge como possibilidade transformadora e emancipadora, alternativa ao processo da modernidade colonial, “[...] para intercambiar experiências e significações, como fundamento para uma racionalidade-outra” (MIGNOLO, 2010, p. 125).

O autor chama atenção para o fato de que o futuro já não pode ser imaginado como um movimento na direção da completude do projeto incompleto da modernidade, como nas perspectivas marxista ou habermasiana, mas antes, pensado em termos de «transmodernidade», como propõe Enrique Dussel. Um mundo para o qual todas as racionalidades existentes possam contribuir para a socialização do conhecimento, ou seja, a superação do totalitarismo epistêmico que implique na superação da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, 2004, p. 677).

A Reflexão Decolonial e a *decolonialidade* são projetos que envolvem, para além de descolonização, uma oposição radical ao legado e produção contínua da colonialidade do poder, do saber e do ser. Um enfrentamento ao paradigma moderno da guerra, um confronto com as hierarquias de raça, gênero e sexualidade que foram gestadas e fortalecidas pela modernidade, num processo de conquista e escravização de inúmeros povos do planeta. Um ‘giro’ epistêmico e humanístico que propõe o reconhecimento de todo humano como membro real de uma mesma espécie, superando a invisibilização e a visibilidade distorcida. Possibilitando, assim, a construção de um «mundo *decolonial* transmoderno» a partir das múltiplas identidades latino-americanas, não definidas em termos ontológicos, mas como uma complexa história de produção de novos sentidos históricos, que partem de legítimas e múltiplas heranças de racionalidade. Sendo, então, uma utopia de associação nova entre Razão e Libertação (QUIJANO, 1988, p. 69).

Como construto teórico, o conceito de colonialidade e sua abordagem *decolonial* se insere em um conjunto de diferentes tradições e resistências que se constituíram ao longo do século XX sob o rótulo das Epistemologias e Teorias do Sul frente à lógica da geopolítica colonial e neoliberal.

É a partir dessa perspectiva que será abordado, sem a ambição de aprofundar lacunas e omissões teóricas, o Feminismo *decolonial* e do Sul no contexto latino-americano, caracterizando-o como uma inflexão recente dos Feminismos Subalternos.

1.3. Colonialidade de gênero: os debates feministas latino-americanos

“O movimento feminista tem uma característica muito particular que deve ser tomada em consideração pelos interessados em entender sua história e seus processos: é um movimento

que produz sua própria reflexão crítica, sua própria teoria” (PINTO, 2010 p. 15). Este entendimento favorece compreender a articulação e a projeção de feminismos subalternos a partir dos anos 1980: os Feminismos Terceiro-Mundista e Pós-Colonial⁴⁷.

Marcadas por uma trajetória autónoma e uma vocação transdisciplinar, as teorias críticas Feminista e Pós-Colonial assentaram no questionamento às ideias dominantes de história e representação no interior das Ciências Humanas. Nessa perspetiva, a invisibilidade, o silenciamento e a subalternidade dos sujeitos produzidos pelo patriarcado e pelo colonialismo se colocaram como preocupações fundamentais do Feminismo Pós-Colonial (BAHRI, 2013).

No interior da Teoria Feminista é fundamental a problematização sobre o corpo, sexualidade e género, ao passo que no âmbito Pós-Colonial esta problematização está, geralmente, inserida nos contextos do encontro e da violência e poder colonial. Um contexto em que o poder patriarcal é fundamental para entender a violência colonial em geral e que assentou nas pressões que o colonizador impôs sobre as diversas formas de sexualidade que encontrou no império criado ‘além-mar’, exercidas pelas normas e as ameaças punitivas introduzidas com o objetivo de fixar as práticas da matriz heterossexual binária do conquistador, que impôs noções de pecado estranhas ao ‘Novo Mundo’. Assim, segundo Ballestrin ([2013]2017, p. 6), “o corpo feminino pode ser pensado como o primeiro ‘território’ a ser conquistado e ocupado pelo colonizador (homem, branco, cristão, europeu e heterossexual)”.

Foi precisamente na década de 1980 que o feminismo encontrou o Pós-Colonialismo. Segundo Bahri (2013, p. 660), as contribuições feministas presentes desde o início do Pós-Colonialismo canónico, ajudaram-no a revisar, questionar e complementar suas reflexões. Para a autora, as questões de género são fundamentais e incontornáveis na crítica Pós-Colonial, assim como, para o feminismo, as questões relacionadas ao colonialismo e à divisão internacional do trabalho são reflexões imprescindíveis.

Nessa direção, a ideia de Feminismos Subalternos pode agregar um amplo espectro de caracterizações que estão relacionadas com marcações geopolíticas, étnico-raciais e culturais de diferentes movimentos de mulheres feministas académicas ou não⁴⁸.

⁴⁷ Segundo Bahri (2013, p. 663-664), como conceito-chave, “O feminismo pós-colonial é muitas vezes entendido como uma construção académica intrinsecamente ligada à ascensão dos estudos literários pós-coloniais na academia ocidental. Um levantamento dos principais interesses temáticos e dos conceitos-chave da área a qual poderíamos chamar de “estudos feministas pós-coloniais” claramente indica sua identidade relacional, sugerindo que ela existe como uma configuração discursiva em diálogo com construções académicas predominantes do Primeiro Mundo, mesmo quando em tensão com essas”.

⁴⁸ Ballestrin ([2013]2017, p. 10) sugere, ainda que provisoriamente, uma composição deste espectro: “feminismo pós-colonial, feminismo terceiro-mundista, feminismo negro, feminismo indígena, feminismo comunitário, feminismo mestiço, feminismo latino-americano, feminismo africano, feminismo islâmico, feminismo do Sul, feminismo decolonial, feminismo fronteiriço, feminismo transcultural, etc.”.

Assente na capacidade de teorizar criticamente sobre si próprio, será o Feminismo Terceiro-mundista ou Pós-Colonial que, também na década de 1980, questionará o caráter ‘colonial’ do discurso feminista ocidental ao criar representações estereotipadas da ‘mulher do terceiro-mundo’. Nesta perspectiva, Chandra Mohanty propõe que:

Cualquier discusión sobre la construcción intelectual y política de las “feminismos del tercer mundo”⁴⁹ debe tratar dos proyectos simultáneos: la crítica interna de los feminismos hegemónicos de “Occidente”, y la formulación de intereses y estrategias feministas basados en la autonomía, geografía, historia y cultura (MOHANTY C. T., [1986]2008, p.112).

Segundo a autora,

La relación entre “Mujer”, un compuesto cultural e ideológico del Otro construido a través de diversos discursos de representación (científicos, literarios, jurídicos, lingüísticos, cinemáticos, etc.) y “mujeres”, sujetos reales, materiales, de sus propias historias colectivas, es una de las cuestiones centrales que la práctica de la academia feminista busca abordar. La conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de Mujer producida por los discursos hegemónicos no es una relación de identidad directa, ni una relación de correspondencia o simple implicación. Se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares. Quisiera sugerir que los escritos feministas que aquí analizo colonizan de forma discursiva las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres en el tercer mundo, y por tanto producen/representan un compuesto singular, la “mujer del tercer mundo”, una imagen que parece construida de forma arbitraria pero que lleva consigo la firma legitimadora del discurso humanista de Occidente (MOHANTY C. T., [1986]2008, p. 118-119).

Mohanty ([1986]2008), chama atenção para a colonização discursiva ao demonstrar a metodologia eurocêntrica, universalista e falaciosa utilizada pelas académicas do ‘Primeiro Mundo’ para estudar as mulheres do ‘Terceiro Mundo’, ou ainda do ‘Resto’ do mundo, convertendo-as em objetos e não em sujeitos, reeditando a retórica do ‘Outro’ colonial. Uma prática que muitas vezes marcou os estudos feministas ocidentais. Nas palavras de Catarina Martins (2017, p. 81-82),

The consequences of these processes are several and affect the West, the Rest and the Women of the Rest [...]. By producing difference, the West is reinforcing its identity and position of superiority in a hierarchy of civilization. The identity of the Self, like that of the Other, is a construction that obeys political interests in specific historical moments and materializes in narratives that arrange the past and the present as is suitable. These constructions also

⁴⁹ Sobre o uso do termo a autora esclarece que: “*Términos como tercer y primer mundo son muy problemáticos, tanto al sugerir una similitud sobre simplificada entre las naciones así denominadas, como al reforzar implícitamente las jerarquías económicas, culturales e ideológicas existentes ligadas al uso de tal terminología. Uso aquí el término “tercer mundo” con total conocimiento de sus problemas, y únicamente porque ésta es la terminología que está a nuestra disposición en este momento. El uso de comillas supone un cuestionamiento constante de esta designación. Aun cuando no aparezca entre comillas, mi uso del término es siempre crítico (MOHANTY C. T., [1986]2008, p. 112).*

manage to appear as real pre-givens and hide its constructed character, and to cohabit with the opposite of their own identity narratives.

Paradoxalmente, semelhante ao Pós-Colonialismo, o Feminismo Pós-Colonial é enunciado das grandes universidades do Norte, sobretudo nos Estados Unidos e na Inglaterra, assim como as conexões teóricas, académicas e ativistas sul-sul são facilitadas, estabelecidas e muitas vezes mediadas pelo Norte, como afirma Ballestrin ([2013]2017, p. 13).

O Movimento Feminista reproduz internamente diversas dicotomias assentes na globalização e se depara com o desafio de construir uma agenda feminista justa, inclusiva e democrática que enfrente obstáculos como a cosmopolitização, associada ao universalismo, etnocentrismo, eurocentrismo e ocidentalismo. Um desafio que é evidenciado na crítica de Minõso (2009, p. 51), que denuncia a subalternidade existente dentro do feminismo hegemónico, principalmente na América Latina nos anos noventa, com a transnacionalização e internacionalização do movimento,

Si la afrodescendiente o la indígena o mestiza, madre o lesbiana, trabajadora precarizada, campesina o fuera del mercado laboral, estudiante o analfabeta, monolingüe, bilingüe, expulsada por la pobreza o por la guerra a países del primer mundo... si ellas son nombradas, si ellas son objeto de discursos y políticas, aunque las feministas “comprometidas” del Sur y del Norte “hablen por ella...” ella definitivamente no está ahí.

Na América Latina, os debates da teoria crítica assente na Reflexão Decolonial, influenciaram diretamente o Feminismo *decolonial*. Nesse sentido, o movimento se vincula epistemologicamente ao grupo Modernidade/Colonialidade, buscando, como ele, estabelecer a América Latina e Caribe como *locus* de enunciação e realizando uma intervenção teórica sobre a ideia de género e sexo no esquema de Aníbal Quijano de «Colonialidade do Poder»⁵⁰.

Maria Lugones (2008, 2014) propõe, a partir do conceito de «colonialidade do poder», introduzido por Quijano, expandir e complexificar o enfoque dado pelo autor no sentido de inserir no debate a «colonialidade de género», buscando identificar a interseção de raça/classe/sexualidade/género no que denomina Sistema Moderno/Colonial de Género e propõe,

Caracterizar este sistema de género colonial/moderno, tanto en trazos generales, como en su concreción detallada y vivida, nos permitirá ver la imposición colonial, lo profundo de esa imposición. Nos permitirá la extensión y profundidad histórica de su alcance destructivo.

⁵⁰ “A partir da aceitação das críticas pioneiras da teóloga e feminista finlandesa Elina Vuola ao trabalho de Enrique Dussel, Escobar (2003) assume o quão masculino é o Grupo Modernidade/Colonialidade em termos de constituição, bem como a omissão e a exclusão em relação às questões de género” (BALLESTRIN, [2013]2017, p. 16).

Intento hacer visible lo instrumental del sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento -tanto de los hombres como de las mujeres de color- en todos los ámbitos de la existencia (LUGONES, 2008, p. 77).

A autora constrói uma crítica à perspectiva elaborada por Quijano, afirmando que o autor “*presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos*” (LUGONES, 2008, p. 78) e desse modo aceita a concepção do modelo capitalista, eurocentrado e global de género. Lugones concorda com a lógica proposta por Quijano quanto a estrutura que mostra o género como constituído por e constituindo a, colonialidade do poder. Um padrão em que não há separação entre raça/género. Contudo, a colonialidade não é suficiente para explicar todos os aspetos que envolvem a questão de género, uma vez que dependerá do modo como o género é conceituado no modelo. “*En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos»*” (LUGONES, 2008, p. 82). Nesse sentido, aponta que tal descrição não questiona, ao contrário, pressupõe, o dismorfismo sexual, a heterogeneidade, a distribuição patriarcal de poder, dentre outras pressuposições. Com base nessa perspectiva afirma que,

Descolonizar o género é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de género racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. (...). Deve incluir “aprender” sobre povos. (...). Começo aqui a fornecer uma forma de compreender a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista, e heterossexualismo. Minha intenção é enfocar na subjetividade/intersubjetividade para revelar que, desagregando opressões, desagregam-se as fontes subjetivas/intersubjetivas de agenciamento das mulheres colonizadas. Chamo a análise da opressão de género racializada capitalista de “colonialidade do género”. Chamo a possibilidade de superar a colonialidade do género de “feminismo descolonial” (LUGONES, 2014, p. 942).

De acordo com a antropóloga Rita Segato (2012, p. 125, 2016), quanto às relações entre género, colonialidade e modernidade, é possível evidenciar três visões principais: «feminismo eurocêntrico» que compreende a universalidade da dominação patriarcal e de género; a análise de Lugones e Oyewùmi que entendem o género como uma imposição colonial; e a linha fundamentada em pesquisas etnográficas e evidências históricas, na qual a antropóloga se inclui, que apoia-se na comprovação da existência de um ‘patriarcado de baixa intensidade’ nas sociedades tribais afro-americanas e indígenas.

Assente no que nomeia «um pensamento interpelado e disponível», a autora sugere a ‘escuta’ etnográfica como caminho *decolonial* para produzir um conhecimento e reflexão em resposta às perguntas que são colocadas pelos que, numa perspectiva clássica, se constituem nos

objetos de observação e estudo. Um caminho inverso que busca identificar onde estão sendo abertas as fissuras que avançam hoje desarticulando a colonialidade do poder e que papéis desempenham as relações de gênero neste processo (SEGATO, 2012, p. 107).

No campo delimitado por essa análise, que assenta fortemente nos processos de colonização, se torna necessário analisar as mudanças de olhar sobre a sexualidade e o significado e o valor dados ao acesso sexual nas sociedades colonizadas. Segato (2016, p 32), descreve a mudança do campo sexual como a introdução da *mirada pornográfica*, de onde emerge o ponto central de mutação de um mundo em outro. “*Corpo objeto, alienado, y colonial surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanta, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad*”. Neste sentido, afirma que,

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociada a la exterioridad colonial moderna – exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad rapiñadora de la naturaleza, exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia, ya apuntadas por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos y que aquí traduzco en términos de ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Quijano 1992; Mignolo 2003 (2000): 290-291 y 424). La implantación de esa mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad, y su importancia en la expansión del proceso colonial se muestra también en el hecho de la coincidencia, [...] entre los grandes emprendimientos extractivos y la presencia de burdeles: se revela aquí una relación expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino (SEGATO, 2016, p. 52).

Ballestrin ([2013]2017, p. 22), lembra que “o feminismo latino-americano possui uma larga história de encontros e construções dos movimentos feministas e de mulheres, independentemente de suas rotulações conceituais e acadêmicas”. Cabe, ainda, refletir que as características compartilhadas pela América Latina, Centro-américa e Caribe como regiões, não implicam, necessariamente, uma vivência e um passado sentido igualmente pelas mulheres latino-americanas. Assim, é necessário considerar as “desigualdades e injustiças, amarradas historicamente em estruturas políticas, sociais, culturais e econômicas, para pensarmos as múltiplas identidades, necessidades, reivindicações e interesses feministas” (BALLESTRIN [2013]2017, p. 23).

Na perspectiva de Rosa Bedia (2014, p. 40), é mais adequado falar em ‘debates feministas na América Latina’, pois,

No parece adecuado hablar de feminismo latinoamericano, de la misma forma que la definición de feminismo europeo o africano no nos devuelve una realidad homogénea. No es correcto hablar de feminismo del Norte ni de feminismo del Sur, como tampoco de feminismo

latinoamericano o feminismo europeo como si fuese una realidad holística e híper coherente. En este momento histórico en el que las tecnologías informacionales hacen posible que las ideas circulen aceleradamente, se observa que en todos los continentes existen debates que son comunes. Las múltiples opresiones contra las mujeres se repiten en casi todas las sociedades del mundo.

Os questionamentos aos essencialismos e a crítica às concepções de um/a sujeito monolítico e homogêneo condizem com uma definição singular de cultura e marcam os trabalhos de Spivak ([1999]2010). Não por acaso, é a mulher colonizada, o sujeito subalterno ‘por excelência’ que marcou o paradigmático encontro entre feminismo e pós-colonialismo no ensaio *Pode o subalterno falar?*, da indiana, em 1985 ([1985]2010). A autora tece uma crítica aos relatos de representação do/a oprimido/a que, por trás de um verniz libertário, acabam por ajudar na manutenção de práticas essencialistas e imperialistas que resultam em violência epistémica cotidiana⁵¹ que assenta, ainda na contemporaneidade, no «discurso colonial». Como afirma Martins (2017, p. 81), “*Women are thus instrumental in rhetorical strategies that pose as ethical missions but actually legitimate imperialistic politics*”.

Nessa mesma direção e sob outra perspectiva, Mignolo (2003, p. 71) afirma que é através das ‘fraturas’ desta mesma modernidade que eclode o espaço da disjunção e da diferença cultural. Nasce o híbrido como subversão do «discurso colonial». A instância subalterna insurge-se como o *pathos* da confusão cultural e estratégia de subversão política, ‘deslizando’ do esquema classificatório da racionalidade ocidental e constituindo identidades fragmentadas na modernidade.

1.4. Identidades subalternas: o discurso colonial

A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia (HALL, 2005, p. 13).

A perspectiva de Stuart Hall se apoia na construção de um conceito de identidade não essencialista, mas estratégico e posicional. Um conceito definidor de que as identidades jamais se unificam e que na modernidade tardia se encontram cada vez mais fragmentadas e fraturadas. Não são, assim, identidades unas, mas construídas de múltiplas maneiras através do discurso, das práticas e de posições diferentes, frequentemente cruzadas e antagônicas. Estão

⁵¹ A contemporaneidade do texto pode ser percebida na reelaboração efetuada por Spivak no capítulo História do livro *Crítica de la razón poscolonial* ([1999]2010), em que a autora retoma as mesmas questões, embora ressaltando, particularmente, um novo contexto de globalização em que agências de desenvolvimento e organizações não-governamentais são protagonistas de nova missão colonial e ‘benevolente’ de representação dos subalternos.

profundamente sujeitas a uma historicidade radical e em constante processo de mudança e transformação. Nesse sentido, se faz necessário situar o conceito de identidade nos desenvolvimentos e nas práticas historicamente específicas que provocaram perturbações no caráter ‘estável’ de diversas populações e culturas ao longo da história e, principalmente, a partir dos processos de globalização⁵² (HALL, [1996]2010, 2003b).

Segundo o autor, na «modernidade tardia»:

[...] as identidades, que compunham as paisagens sociais “lá fora” e que asseguravam nossa conformidade subjetiva com as “necessidades” objetivas da cultura, estão entrando em colapso, como resultado de mudanças estruturais e institucionais. O próprio processo de identificação, através do qual nos projetamos em nossas identidades culturais, tornou-se mais provisório, variável e problemático. Esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas (HALL, 2005, p. 12-13).

O conceito de «identidade» se refere aos pontos de encontro, ou de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que nos oferecem possíveis posições de sujeito e buscam nos colocar em nosso lugar como sujeito social de discursos particulares e, por outro, os processos narrativos que produzem subjetividades, que nos constroem sujeitos capazes de dizê-lo. Desse modo, as identidades são pontos de adesão temporária às posições de sujeito que as práticas discursivas nos constroem (HALL, 1995).

Mesmo que as identidades aparentem se relacionar diretamente a uma origem e a um passado histórico ao qual correspondem, na realidade estão relacionadas a questões referidas ao uso dos recursos da própria história, a língua e a cultura num processo de devir e não de ser. A representação é, sobretudo, um conceito de significação dentro de um enquadramento discursivo historicamente específico e em transformação, se trata de “no «*quienes somos*» o «*de donde venimos*» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representando y cómo

⁵² Stuart Hall compreende a ‘globalização’ como um processo de mudança da pós-modernidade ou da “modernidade tardia” de fins do século XX. O autor distingue três conceitos de identidade: (a) o sujeito do Iluminismo, (b) o sujeito sociológico e (c) o sujeito pós-moderno. Nosso enfoque está direcionado, fundamentalmente, ao sujeito pós-moderno em sua projeção dentro das identidades culturais marcada por processos de identificação mais abertos, variáveis e problemáticos, sem contudo, entender que há uma divisão estanque entre cada sujeito definido por Hall, mas na sua coexistência. (HALL S. y., 2003a, p. 364-366); (HALL S. , 2005). Nesse sentido, me apoio em suas teorizações quanto ao descentramento, descontinuidade, deslocamento, fragmentação e rutura do sujeito e das identidades culturais em diálogo com a concepção teórica de Immanuel Wallerstein e Aníbal Quijano de Sistema-mundo moderno/colonial, como apresentado anteriormente.

atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” (HALL, 2003b, p. 17-18).

Assim, as identidades se constituem dentro do discurso e devem ser consideradas produções no interior do âmbito histórico e institucional específicos e dentro das formações e práticas discursivas específicas, mediante estratégias enunciativas específicas e que emergem no jogo de modalidades específicas de poder, sendo mais um produto da marcação de diferença e da exclusão do que uma unidade idêntica e naturalmente constituída: uma «identidade» em seu significado tradicional.

Denys Cuche (2006, p. 129), afirma que “a identidade é, portanto, uma parada de lutas sociais. Nem todos os grupos têm o mesmo «poder de identificação», porque o poder de identificação depende da posição ocupada no sistema de relações que liga os grupos uns aos outros”. Nesse sentido, se estabelece um sistema de classificação em que o poder de classificar leva a etnização dos grupos subalternos, identificados a partir de características culturais exteriores. Tal procedimento justifica a sua marginalização, ou mesmo da sua minorização em um contexto que favorece a atribuição de diferenças não como reconhecimentos de especificidades culturais, mas, principalmente, para a legitimação de uma identidade legítima, a do grupo dominante (CUCHE, 2006, p. 130).

No âmbito de uma perspectiva colonial de dominação e constituição de identidades subalternas, Hall (2003b, p. 17-18) afirma que

Las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado «positivo» de cualquier término — y con ello su «identidad»— sólo puede construirse a través de la Relación con el Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su afuera constitutivo.

O encontro com os ‘Novos Mundos’, muito diferentes da Europa, e, também, muito diferentes entre si, reforçou uma nova identidade europeia, que desde seu início se sustentou na crescente crença de superioridade e direito de dominação, e consolidou o olhar eurocêntrico do mundo. Sob esse aspeto, Hall ([1992] 2013, p. 50-51) busca definir a importância dos territórios ‘marginais’ na configuração da noção de ‘Europa’, noção que acabou por passar de uma realidade geográfica concreta a um conceito civilizatório muito mais etéreo, porém, afetivo na própria constituição do «Ocidente»⁵³ como uma ‘construção histórica e não geográfica’.

⁵³ Stuart Hall propõe compreender o sentido de «Ocidente» para além de ser uma realidade geográfica, mas como uma ideia ou um conceito que podem ser vistos de maneiras diversas: 1) para caracterizar e classificar sociedades em diferentes categorias; 2) como um ‘sistema de representação’, que recorre a uma linguagem, a imagens e

O autor afirma que o encontro entre o «Ocidente» e o «Novo Mundo» não pode ser interpretado como ‘inocente’, principalmente se observarmos o discurso que permeou a narrativa e o tipo de conhecimento que a Europa construiu acerca do não europeu, ou o ‘Resto’. Nesse processo de ‘descoberta’, a Europa trouxe suas próprias categorias, culturas, linguagens, imagens e ideias ao Novo Mundo com o fim de descrevê-lo e representá-lo definitivamente, adequando o que via a partir de seus marcos conceituais, classificando-o a partir de suas próprias normas e, finalmente, ‘devorando-o’ através de suas formas tradicionais de representação.

El discurso de “Occidente y el Resto” no podría ser inocente porque no representó un encuentro entre iguales. Los europeos habían atacado, burlado a gentes que no tenían deseos de ser “exploradas”, que no tenían necesidad de ser “descubiertas”, y ningún deseo de ser “explotadas”. Los europeos combatieron vis-à-vis a los Otros, en posiciones de poder dominante. Esto influyó lo que ellos vieron y cómo ellos lo vieron, así como aquello que no vieron (HALL, [1992] 2013, p. 77).

Stuart Hall retoma os aportes de Edward Said ([1978] 2007b) sobre *Orientalismo*⁵⁴, como uma formação discursiva e tecnológica de dominação colonial produzida a partir da imaginação Ocidental, para analisar “[...] *la formación de un modelo de conocimiento particular y de lenguaje, un ‘sistema de representación’, que tiene en su centro los conceptos de ‘Occidente’ y ‘el Resto’*” (HALL, [1992] 2013, p. 53).

Nessa linha de pensamento do autor, o Ocidente e o ‘Resto’ são entidades que se constituem mutuamente,

Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás. Lo que ha sido llamado la singularidad de Occidente fue, en parte, producido por el contacto y la comparación de Europa de sí misma con otras sociedades ‘no occidentales’ (el Resto), muy diferentes en sus historias, ecologías, modelos de desarrollo y culturas a las del modelo europeo. La diferencia

imaginários de como são as diferentes sociedades, culturas, gentes e lugares; 3) para explicar a diferença; ou seja, como modelo padrão de comparação e 4) para prover critérios de avaliação com outras sociedades que estão classificadas e em torno das quais poderosos sentimentos positivos e negativos são agrupados. Em suma, funciona como uma ideologia. De acordo com Hall, ““Occidente” produce muchas formas diferentes de hablar de sí mismo y de “los Otros”. Pero lo que hemos llamado el discurso de “Occidente y el Resto” se convirtió en uno de los más poderosos y formativos entre estos discursos. Se convirtió en la forma dominante en la que, por muchas décadas, Occidente se representó a sí mismo y a su relación hacia “el otro”” (HALL, [1992] 2013, p. 52).

⁵⁴ A obra de Edward Said: *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, escrita em 1978, é uma referência sobre cultura, ideias e poder na teorização dos estudos pós-coloniais. Com sua investigação sobre autores europeus dos séculos XVIII e XIX e sobre os discursos de especialistas franceses e britânicos sobre o Oriente – a instituição do orientalismo – Said evidenciou o quanto o Oriente foi uma invenção europeia pautada numa distinção ontológica e epistemológica que geriu as representações do Ocidente e Oriente como entidades histórico-geográficas e culturais antagônicas, o que constituiu um instrumento de controle e de autoridade sobre o outro não europeu num contexto visivelmente comprometido com projetos de dominação colonial.

entre estas otras sociedades y las culturas de Occidente fue el estandar con el que el logro de Occidente fue medido. Es en el contexto de estas relaciones, que la idea de 'Occidente' cobro forma y significado. [Assim, o autor argumenta que] el sentido de sí mismo de Occidente – su identidad – fue formado, no solo por los procesos internos que gradualmente moldearon los países europeos occidentales como un tipo distintivo de sociedad, sino también a través del sentido de diferencia respecto a otros mundos– de como llego a representarse a sí mismo con relación a estos 'otros' (HALL, [1992] 2013, p. 53-54).

Perante essa retórica calcada em dicotomias excludentes que estruturam as relações coloniais, Homi Bhabha (1998, 2012)⁵⁵ propõe a análise do «discurso colonial» através das práticas literárias, ou culturais⁵⁶ de maneira geral, por um viés mais amplo, segundo o qual umas atuam sobre as outras de modo recíproco, ainda que em grau diferente, gerando transformações significativas. O «discurso colonial» se configura, segundo Bhabha (1998, p. 111), num “aparato que se apoia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/histórica” e estrategicamente sua função predominante é a “criação de um espaço para “novos sujeitos” através da produção de conhecimentos do colonizador e do colonizado que são estereotipados” com o objetivo de tipificar o colonizado como degenerado, com base na origem racial, para justificar a conquista. Contudo, o autor aponta que este estereótipo racial do «discurso colonial» deve ser lido também como fetichismo⁵⁷, pois “representa o jogo simultâneo entre a metáfora como substituição (mascarando a ausência e a diferença) e a metonímia (que registra continuamente a falta percebida)” (BHABHA, 1998, p. 116).

O estereótipo, então, como ponto primário de subjetificação no discurso colonial, tanto para o colonizador como para o colonizado, é a cena de uma fantasia e defesa semelhantes _ o desejo de uma originalidade que é de novo ameaçada pelas diferenças de raça, cor e cultura. [...] O que se nega ao sujeito colonial, tanto como colonizador como colonizado, é aquela forma de negação que dá acesso ao reconhecimento da diferença (BHABHA, 1998, p. 117).

⁵⁵ O indiano Homi K. Bhabha inspira-se, em grande parte, na desconstrução de Jacques Derrida, nas teorias psicanalíticas de Jacques Lacan, no pensamento de Michel Foucault, e, especialmente, na reflexão de Edward Said. Suas teorizações se estendem da teoria literária aos Estudos Culturais, abarcando campos como a Filosofia, a Sociologia, a Antropologia, a História, a Geografia e a Política, entre outros, e levanta questões de caráter interdisciplinar pertinentes a todas essas searas, assim como às referentes à identidade, à comunidade, à nacionalidade, ao colonialismo e à modernidade.

⁵⁶ Bhabha (2012), pensa a cultura no contexto da experiência Pós-Colonial elegendo como objeto de análise as culturas híbridas Pós-Coloniais (embora o autor mostre que qualquer cultura é híbrida e fruto de um processo de tradução cultural), marcadas por histórias do deslocamento de espaços e origens, tanto no sentido da experiência da escravidão quanto da experiência das diásporas migratórias das metrópoles para as colônias e das colônias para as metrópoles.

⁵⁷ O autor sugere Freud (1927); Metz (1982) e Neale (1979-1980) para aprofundar a questão do fetichismo a que se refere (BHABHA, 1998, p. 360).

Ao lado da metáfora e da metonímia, o autor identifica, também, as formas de identificação narcísica e agressiva disponíveis para o imaginário no âmbito da articulação complexa dos tropos de fetichismo na construção do «discurso colonial» (BHABHA, 1998).

Em qualquer discurso colonial específico, as posições metafóricas/narcísicas e metonímicas/agressivas funcionarão simultaneamente, estrategicamente postadas em relação uma à outra, de forma semelhante ao momento de alienação, que figura como uma ameaça à plenitude imaginária e à “crença múltipla” que ameaça a recusa fetichista. Os sujeitos do discurso são construídos dentro de um aparato de poder que *contém*, nos dois sentidos de palavra, um “outro” saber _ um saber que é retido e fetichista e circula através do discurso colonial como aquela forma limitada de alteridade que denominei estereótipo (BHABHA, 1998, p.120).

Stuart Hall ([1992] 2013) considera que a relação de poder entre Europa e os não europeus, em que os últimos foram reduzidos e homogeneizados em sua diferença em relação aos europeus, teve como resultado um discurso naturalizante da superioridade do Ocidente e da modernidade. Assim, afirma que a estereotipação dos outros ‘descobertos’ pelos europeus se moveu pendularmente em uma estereotipação do bom selvagem ao selvagem-selvagem. Conceitualmente, o autor identifica as distintas ‘estratégias discursivas’ pelas quais se produz esta naturalização: a idealização, a projeção da fantasia de desejo e degradação, o fracasso em reconhecer e respeitar a diferença, a tendência a impor as categorias e normas europeias e ver a diferença através de modos de percepção e representação ocidentais (HALL, [1992]2013, p. 92).

Un estereotipo es una descripción unilateral resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple ‘molde de cartón’. Diferentes características son reunidas o condensadas en una sola. Esta exagerada simplificación es luego acoplada a un sujeto o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la ‘evidencia’ por medio de los cuales un sujeto es conocido. Ellos definen su ser, su esencia (HALL, [1992]2013, p. 92).

Em seu texto *El espectáculo del ‘Outro’*, Stuart Hall busca mostrar como a modernidade e os europeus articularam a experiência e o «discurso colonial» a partir de um regime racializado de representação no qual inseriram uma série de procedimentos de estereotipação.

La estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia’. [...] La estereotipación despliega una estrategia de ‘hendidamiento’. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente. [...] La estereotipación es su práctica de ‘cerradura’ y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece. [...] La estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder (HALL, [1996] 2010b), p. 430).

O «discurso colonial» produz uma cultura colonizada que se sobrepõe à cultura pré-existente, não levando ao seu desaparecimento, mas de forma prolongada, torna-a fechada e fixada no estatuto colonial, oprimida e mumificada. Essa mumificação cultural significa, também, a mumificação individual (FANON, apud BHABHA, 1998, p. 120). Por outro lado, esta tentativa de fixação se depara com a capacidade da cultura colonizada de mover-se em diferentes dinâmicas de resistência, reinvenção e negociação, ainda que permaneçam presentes a opressão, a eliminação e o epistemicídio colonizador. Nesse contexto, a cultura é enfatizada por Homi Bhabha em sua estrutura enunciativa e configura-se como lugar limiar de produção sempre desigual e parcial de sentidos, campo de múltiplos trânsitos interculturais e transnacionais que define sua fronteira como móvel e instável. Tal fronteira movediça é palco da construção da identidade e alteridade que é, segundo o autor, um espaço duplo em que se imbricam o psíquico e o político nas operações de reconhecimento e de recusa de imagens por meio das quais se processam as (des) identificações e as estratégias de subjetivação individual e coletiva. Para Bhabha, epistemologicamente é necessário transformar a cultura em prática enunciativa, uma atividade de articulação humana que, por ser dialógica, tem condições de mapear os processos de desarticulações e realinhamentos que ocorrem no campo cultural. O reconhecimento do ‘hibridismo’ como forma de significação que desarticula a lógica dos binarismos e seus efeitos homogeneizadores significa poder produzir uma forma de conhecimento e compreensão de espaços/fissuras nas práticas discursivas e políticas nos lugares da cultura que são potentes lugares de transformação social (BHABHA, 2012, p. 14-15). Nesse sentido, reivindica a interpretação da cultura como sendo uma estratégia de mobilização e uma experiência efetiva da marginalidade social, ou seja, um novo lugar de enunciação cultural, indeterminado e ambivalente por natureza que nos convida a lidar com “a cultura como produção irregular e incompleta de sentido e valor [...] produzidas no ato da sobrevivência social” (BHABHA, 1998, p. 241).

Dessa forma, no projeto Pós-Colonial, em oposição ao conceito dominante de cultura enquanto algo estático, substantivo e essencialista, a cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação; não mais um substantivo, mas um verbo, ‘uma estratégia de sobrevivência’ (BHABHA, 1998, p. 242). E essa estratégia de sobrevivência é tanto transnacional quanto tradutória. Transnacional porque carrega as marcas das diversas experiências e memórias de deslocamentos de origens. Tradutória porque exige uma ressignificação dos símbolos culturais tradicionais - como literatura, arte, música, ritual etc. - que antes se remetiam a conjuntos específicos de referências socioculturais dentro de uma visão homogênea e holística de cultura enquanto substantivo.

Homi Bhabha (2012, p. 5) utiliza conceitos como ‘hibridismo’, ‘interstício’, ‘*mimicry*’, ‘liminaridade’ e ‘entrelugar’, ‘negociação’ como base para uma análise cultural que se estrutura sob o signo de novas fronteiras de reinvenção conceitual, metodológica e interpretativa que atualizam e rearticulam velhas questões num cenário de mediações que não fazem parte do *continuum* do passado, nem do presente. “A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas” (SILVA, 2012, p.87). O «terceiro espaço», que resulta da ‘hibridação’ não é determinado, unilateralmente, pela identidade hegemônica, trata-se de um lugar que possibilita novas posições e negociações de sentido e de representação (BHABHA, 1996). Hall (2011, p. 81) afirma que “*Es evidente que la hibridación y creolización formaran parte desde siempre de cualquier proceso cultural: en cierto sentido, puede decirse que constituyen la forma específica de todo proceso cultural*”. Nesse sentido, o ‘hibridismo cultural’ atua nas condições fronteiriças da cultura como uma arte que “renova o passado, reconfigurando-o como um ‘entre lugar’⁵⁸ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente. O ‘passado-presente’ torna-se parte da necessidade, e não da nostalgia, de viver” (BHABHA, 1998, p. 26-27). Segundo Peter Burke, “*la idea de que los escuentros culturales conducen indefectiblemente al hibridismo o a algún tipo de mezcla es una postura intermedia entre dos formas diferentes de considerar el pasado*” (BURKE, 2010, p. 149).

Na perspectiva de García Canclini (2011, p. XXVII), “uma teoria não ingênua da hibridização é inseparável de uma consciência crítica de seus limites, do que não se deixa, ou não quer ou não pode ser hibridizado”.

No contexto intelectual latino-americano e caribenho a noção de hibridismo cultural está presente desde a segunda metade do século XX⁵⁹. Assente numa tradição ensaística voltada para a busca das diferenças locais em oposição ao universalismo proposto pelo discurso colonizador e com atenção às diferenças geográficas e políticas de seus contextos enunciativos, os conceitos se estruturaram voltados para as questões da repercussão do colonialismo no estatuto da cultura e da recuperação histórica dos acentos heterogêneos identificáveis na

⁵⁸ O autor conceitua «entre lugar» como: “Quando a identidade e a diferença não são nem Um nem o Outro, mas alguma coisa à parte, no entrelugar, [há um agenciamento que encontra a sua atividade criativa] na forma de um “futuro” onde o passado não é originário, onde o presente não é simplesmente transitório. Ele é, avançando um pouco, um futuro intersticial, que emerge no entrelugar situado em meio às reivindicações do passado e às necessidades do presente” (BHABHA, 1998, p. 219).

⁵⁹ Conceitos como «heterogeneidade cultural», de Cornejo Polar (Peru), «transculturación», de Fernando Ortiz (Cuba), «heterogeneidade cultural», de Angel Rama (Paraguai), «hibridación cultural», de Néstor García Canclini (Argentina), ou de paradigmas como o «calibanesco» de Roberto Fernández Retamar (Cuba) e o do «entre lugar» de Silviano Santiago (Brasil), constituem aportes teóricos a partir da semente lançada no pensamento pioneiro do cubano José Martí (1853-1895) em seu *Nuestra América* (1891).

constituição das tradições e histórias locais. Constituem uma resposta cultural ao privilégio dado ao conceito de origem, com uma inversão do eixo causal de interpretação histórica e abertura de possibilidades para rearticular o conceito de identidade cultural através de um processo de descolonização do imaginário (BHABHA, 2012).

Em consonância com esse cenário intelectual, o autor se apoia na história das nações e colónias por meio da noção de ‘espaço liminar’ entre dominadores e dominados/as. Homi Bhabha (1998) afirma que toda identidade cultural é fundamentalmente ‘híbrida’, assim, o ‘espaço liminar’ surge como zona de conflito, interação e assimilação recíproca que todo encontro entre culturas implica, e como estas se constroem na interação com outras, a identidade cultural será sempre um conceito múltiplo e provisório, um conglomerado de diferenças.

As «fronteiras» da identidade são, assim, mutáveis. Na perspectiva de Fredrik Barth (2000), toda a fronteira é concebida como uma demarcação social suscetível de se renovar constantemente por meio de trocas. Qualquer transformação da situação social, económica ou política pode acarretar deslocamentos de fronteiras.

Segundo Hall (1990), a conceção de «identidade cultural» como uma questão tanto de ‘dever ser’ quanto de ‘ser’ não nega que a identidade tenha um passado, mas reconhece que, ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação.

As identidades coloniais se constituíram no interior, e a partir, dos processos de colonização. A presença europeia que, historicamente, implica formas de exclusão, imposição e expropriação, não se configura como algo totalmente externo ao colonizado/a, como uma força extrínseca cuja influência pode ser descartada, mas uma maneira como ela se converteu em elemento constitutivo das novas identidades (HALL, [1996] 2010a, p. 357).

As relações coloniais não envolvem apenas a imposição de uma cultura sobre outras, mas antes a luta num espaço mutante que dá margem, mas também impõe limites, a todo tipo de dominação e, ao mesmo tempo, gera a possibilidade de deslocamentos e subversões. O diálogo de poder e resistência, de negação e reconhecimento a favor e contra a presença europeia é complexo e sempre se encontra em fusão e sincretizado com outros elementos culturais.

Sobre as identidades culturais da América, Hall afirma que,

El ‘Nuevo Mundo’_ América, Terra incógnita_ es en si el comienzo de la diáspora, de la diversidad, de la hibridez y de la diferencia. [...] es el punto de encuentro donde se reúnen muchos tributarios culturales [...] es el tercer término, la escena principal, en el que se dio el encuentro funesto entre África y Occidente. La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de “identidad” que vive con y a

través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la hibridez. (HALL, [1996] 2010a, p. 358-360).

O americanismo, como processo identitário, está presente na obra de José Martí⁶⁰ e no conjunto de ideias expressas em sua *Nuestra América* (1891)⁶¹. Em finais do século XIX, o autor propõe uma filosofia nova em que o continente Latino Americano ocupa um lugar para a filosofia e um lugar de filosofia. Assim, converte a América em sujeito da filosofia, que permite escutar a variedade de vozes, especialmente as marginais e excluídas do continente. Nessa escuta de muitas vozes, reivindicado por Martí, o pensamento latino-americano deve se relacionar e falar com diversas outras correntes e influências de pensamento (RODRÍGUEZ, 2015), sob pena de solidificar o que é, por si, campo de transformação social, de conflito e de mudanças culturais.

Em *Nuestra América*, a América mestiça fundada no cruzamento, tantas vezes violento, de muito sangue europeu, índio e africano, se afirma na noção de que nas suas raízes mistas reside a sua complexidade infinita, a sua nova forma de universalismo que enriqueceu o mundo. Nela também se encontra registrada a necessidade de fundar-se a partir das estruturas de conhecimento situado tendo, assim, seu forte componente epistémico (SANTOS, 2010). José Martí propõe uma nova ‘definição’ para um dos termos mais recorridos e temidos: raça. Na afirmação de que “*no hay odio de razas porque no hay razas*” ([1977]2005, p. 43) o autor, não desconhecendo a existência de negros, brancos, índios ou mestiços, evidencia que as raças não existem do ponto de vista biológico, mas de outra perspectiva: a do oprimido, a do escravo. Uma definição que, mesmo incorrendo no risco de uma reessencialização, se opõe a concepção positivista e biológica, e que se baseia no orgulho da ‘raça latina’: “*el orgullo de ser lo que somos; la originalidad/autenticidad como valor, según lo cual no teníamos por qué seguir los modelos extranjeros _ ni siquiera en la forma de gobierno _ , sino crear modelos nuevos, más “reales”*” (RAMOS, 1989, p. 16).

⁶⁰ José Martí (1853-1895) pensador e político cubano, graduou-se em Direito, Filosofia e Letras na Espanha. Exilado diversas vezes de seu país por envolvimento político com movimentos revolucionários, Martí teria sua vida marcada pelo constante trânsito por vários países, em meio ao qual se tornou um observador da vida política e cultural de cada contexto por que passava e ao mesmo tempo um pensador crítico sobre o projeto político de independência de seu povo. Retornou em 1895 para liderar a revolução e luta pela independência cubana. Dentre suas obras ganha destaque *Nuestra América* (1891). Sobre a obra de José Martí ver: (MARTÍ, 1963).

⁶¹ *Nuestra América* é o título de um pequeno ensaio de José Martí publicado no jornal mexicano *El Partido Liberal* em 30 de janeiro de 1881. Nele, Martí propõe um manifesto que convoca os povos latino-americanos a subvertem a perspectiva colonial sobre suas identidades e reinventarem uma América emancipada, tanto politicamente quanto filosoficamente e epistemologicamente. Este conjunto de ideias foi, mais tarde, prosseguidas, entre muitos, por José Carlos Mariátegui e Oswaldo de Andrade, Fernando Ortiz e Darcy Ribeiro (SANTOS, 2010, c. IV); (RETAMAR, 1978).

Para Santos (2010, p. 204), *Nuestra América* se configura como um conjunto de projetos políticos assente em formas de subjetividade e sociabilidade que reivindicam a igualdade fundamentada na luta contra a diferença desigual, tanto quanto na reivindicação da diferença fundamentada na luta contra a igualdade desigual.

As identidades culturais latino-americanas, como qualquer outra identidade, não podem ser definidas em termos ontológicos, são moldadas pelas práticas de significação que reproduzem significados imersos em relações de poder, incluindo o poder para definir quem é incluído/a e quem é excluído/a. As heranças culturais moldam essas identidades ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre as várias identidades possíveis, por um modo específico de subjetividade (WOODWARD, 2012).

Para Rutherford (1990, p. 19-20), “[...] a identidade marca o encontro de nosso passado com as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação”.

A conquista ibérica do ‘Novo Mundo’ e de seus ‘Seres Humanos’ representou o momento de fundação dos processos que articularam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo. Assente no começo do colonialismo na América, teve início não apenas a organização colonial do mundo como, também, a constituição colonial dos saberes, das linguagens, da memória e do imaginário. Um processo que culminou três séculos mais tarde na construção de uma narrativa universal na qual todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados, foram abarcados. Uma ‘massiva formação discursiva’ de construção eurocêntrica fundada na diferença cultural hierarquizada: Europa/Ocidente e o ‘outro’. Neste discurso colonial a posição privilegiada do *lugar de enunciação* determinou o poder imperial (LANDER, 2000, p. 16).

A história das expansões, em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cujas regiões norte ou América do Norte, colonizaram os britânicos um século mais tarde), foi marcada pelo encontro desses com um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. Povos que, trezentos anos mais tarde, se reduziram a uma única identidade: «índios» ou «ameríndios». Uma nova identidade marcada pela racialização, colonial e negativa. Assim ocorreu, também, com os povos trazidos da África como escravos, que se tornaram, então, os «negros».

Segundo Quijano (2005), a história do poder colonial teve duas consequências decisivas: a primeira significou, para todos aqueles povos, serem despojados de suas próprias e singulares

identidades históricas. A segunda, a determinação de sua nova identidade: racial, colonial e negativa, implicando o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade. Desde então, estiveram submetidos a uma identidade subalterna como raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores.

A primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América. A Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América, não o inverso. A constituição da Europa como nova entidade/identidade histórica fez-se possível, em primeiro lugar, com o trabalho gratuito dos índios, negros e mestiços da América, com sua avançada tecnologia na mineração e na agricultura, e com seus respectivos produtos, o ouro, a prata, a batata, o tomate, o tabaco, etc., etc. (Viola e Margolis, 1991). Porque foi sobre essa base que se configurou uma região como sede do controle das rotas atlânticas, por sua vez convertidas, precisamente sobre essa mesma base, nas rotas decisivas do mercado mundial. Essa região não tardou em emergir como Europa. América e Europa produziram-se historicamente, assim, mutuamente, como as duas primeiras novas identidades geoculturais do mundo moderno (QUIJANO, 2005, p.127).

A dimensão geopolítica da dominação, o papel da raça na constituição de hierarquias coloniais, a possibilidade de repensar a agenda do colonizador e tornar visível a sujeição do colonizado fazem parte das novas discussões tendo como *locus* de enunciação os ‘Novos Mundos’ e seus ‘Seres Humanos’.

Esse debate se insere, necessariamente, na análise dos processos e estruturas no âmbito da longa duração. A história e a duração são dimensões fundamentais para o estudo proposto aqui, na perspectiva de que “presente e passado iluminam-se com luz recíproca” (BRAUDEL, [1958]2005, p. 57), nesse sentido, adoto a concepção do autor quando afirma que “se a história está destinada [...] a dedicar uma atenção privilegiada à duração, a *todos* os movimentos em que ela pode decompor-se, a longa duração nos parece [...] a linha mais útil para uma observação e uma reflexão [...]” (BRAUDEL, [1958]2005, p. 75). Assim,

A história dialética da duração, não é à sua maneira, explicação do social em toda a sua totalidade? E, portanto, do atual? Valendo sua lição nesse domínio como uma proteção contra o evento: não pensar apenas no tempo curto, não crer que somente os atores que fazem barulho sejam os mais autênticos; há outros e silenciosos [...] (BRAUDEL, [1958]2005, p. 59).

As apresentações, que terão início no próximo capítulo e que se estenderão ao longo de todo o percurso dessa escrita, têm a intenção de explicitar alguns elementos, ainda que de forma limitada e, por isso, parcial, do tempo histórico que se inicia nas expansões ultramarinas, com maior ênfase no período colonial e séculos XX e XXI. Ao percorrer alguns desses caminhos em direção ao povoado de Vitoriano Veloso, se ambiciona, assente no tempo longo, avançar para além da habitual ampliação de estudos e curiosidades, buscando o que aponta Fernand

Braudel ([1958]2005, p. 52-53), “desprender-se do tempo exigente da história, sair dele, depois voltar a ele, mas com outros olhos, carregados de outras inquietudes, de outras questões. (Acreditando que) [...] é em relação a essas extensões da história lenta que a totalidade da história pode se repensar”.

O desafio enfrentado ao longo desta investigação, assente na perspectiva da longa duração, é o de distinguir entre movimentos de projeção de um tempo longínquo e os impulsos breves, nas suas fontes imediatas. Compreendendo, assim, que “cada «atualidade» reúne movimentos de origem e de ritmo diferente: o tempo de hoje data simultaneamente de ontem, de anteontem, de outrora” (BRAUDEL, [1958]2005, p. 54).

Um longo caminho que começará a ser percorrido no próximo capítulo.

2. E ENTÃO, ALGUNS HOMENS SE LANÇARAM AO MAR... E MUITOS HOMENS E MULHERES OS VIRAM CHEGAR AOS SEUS MUNDOS

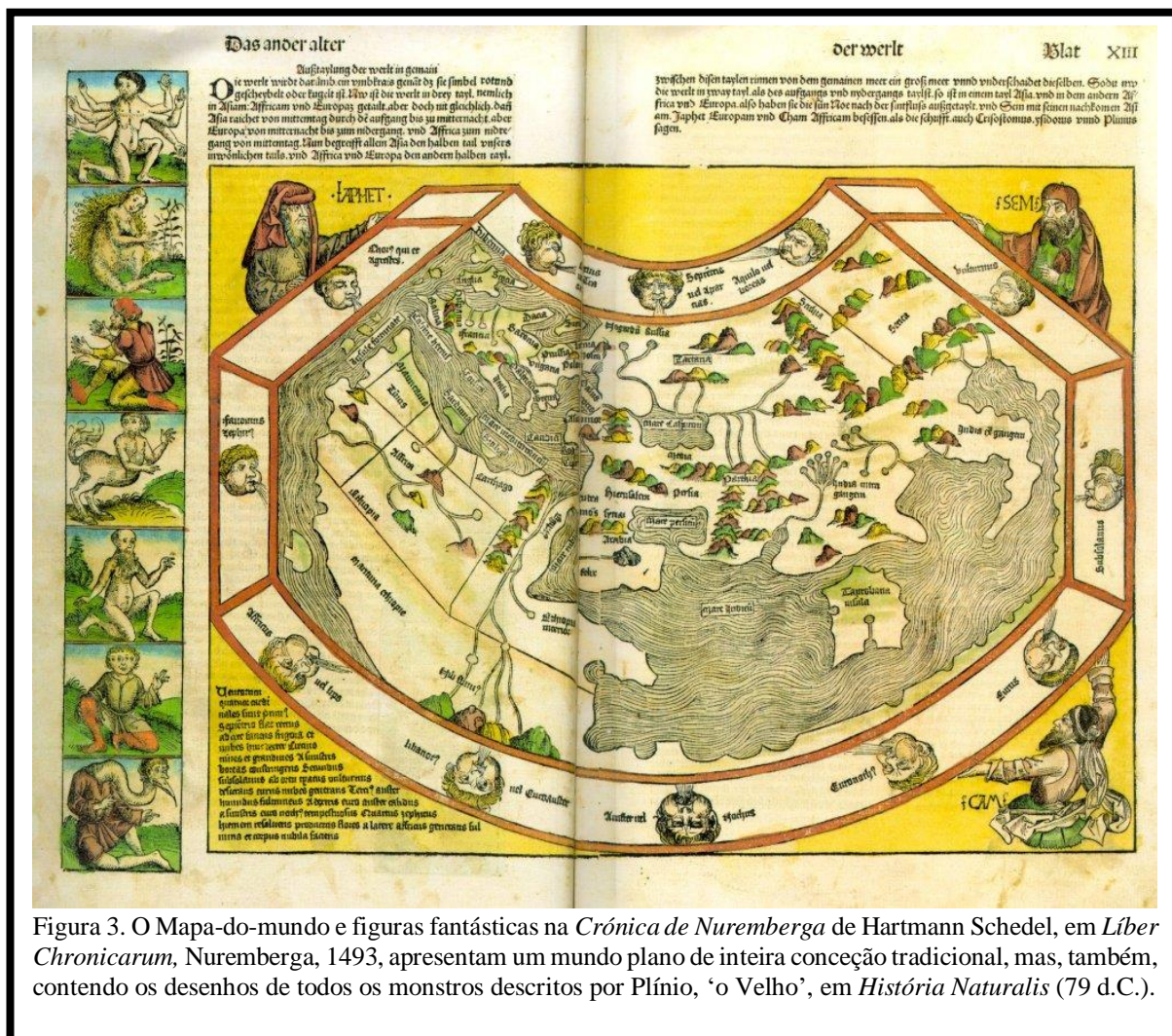


Figura 3. O Mapa-do-mundo e figuras fantásticas na *Crónica de Nuremberga* de Hartmann Schedel, em *Liber Chronicarum*, Nuremberga, 1493, apresentam um mundo plano de inteira concepção tradicional, mas, também, contendo os desenhos de todos os monstros descritos por Plínio, ‘o Velho’, em *História Naturalis* (79 d.C.).

Para Europa, la conquista de América fue también un descubrimiento. No sólo y no tanto, quizás, en el manido sentido geográfico del término, sino ante todo como el descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes [...], a estas alturas, nadie puede ignorar ya que, magnificadas o no, en la experiencia americana, andina en primer término, no eran ajenas a la realidad algunas de las formas de existencia social buscadas, la alegría de una solidaridad social sin violentas arbitrariedades; la legitimidad de la diversidad de los solidarios; la reciprocidad en la relación con los bienes y con el mundo en torno, tan por completo distintas a las condiciones europeas de ese tiempo (QUIJANO, 1988b, p. 11).

2.1. Os ‘descobrimientos’ como experiência existencial

A ‘descoberta’ da América, ou a ‘Quarta Parte’ de um mundo que até então era composto por ‘Três Partes’: Europa, África e Ásia, produziu uma autointerpretação diferente da Europa, transformando-a em Europa ‘centro’ do mundo, a Europa ‘moderna’. Essa ‘experiência

existencial’, que chamamos de ‘descobrimientos’, segundo Enrique Dussel⁶² (1994, p. 32), se caracteriza como “*una experiencia cuasi-científica, estética y contemplativa. [...] Es una relación "Persona-Naturaleza", poética, técnica, admirativa, aunque al mismo tiempo comercial, en el sentido mercantilista del mundo Mediterráneo, anterior a la expansión atlántica*”⁶³.

O imaginário Ocidental que permeou as navegações iniciadas no século XV se expressa, em grande parte, nos mapas-do-mundo produzidos no mesmo período. Tais documentos favorecem uma análise da evolução da concepção do espaço terrestre e das expansões marítimas, possibilitando, ainda que parcialmente, compreender este campo imaginário e geográfico⁶⁴. Eles dão contorno e enraizamento aos caminhos que a história oficial do mundo moderno percorreu então.

Ainda que os gregos, os árabes e os chineses tenham avançado numa vasta quantidade de informações detalhadas acerca da geografia e etnografia do mundo conhecido, havia sempre a possibilidade da existência de outros lugares, para lá dos limites deste conhecido (ROMANO, 1986, p. 18). A cultura cristã da Idade Média, mergulhada nas ideias acerca das diversas regiões do globo, das ilhas e dos mares, das serras e dos desertos, das plantas e dos animais, e dos próprios homens⁶⁵, produziu obras geográficas que povoaram o imaginário cristão de maravilhas em que realidade e fantasia estavam intrincadamente combinadas (MAGALHÃES GODINHO, 1963, p. 6). Em *Imagines Mundi* de Honorius Inclusus (Século XI), a representação simbólica era mais significativa do que a representação empírica, descrevendo países distantes e inacessíveis, em mapas que não pretendiam representar a Terra, mas listar as cidades e os povos que era possível encontrar (ECO, 2013, p. 21). Com uma geografia anacrônica e atópica, o mundo é um acervo de monstros, prodígios e maravilhas. “A ideia de Paraíso Terreal, onde nascem os quatro grandes rios, encontramos-na, por exemplo, na chamada carta de Preste João, do século XII, na *Semejanza del mundo*, do século XIII, nas ‘Viagens de Mandeville’, do século XIV” (MAGALHÃES GODINHO, 1963, p. 38). A história mítica tradicional assenta em um mundo real da experiência que está inteiramente circundado por um outro mundo imaginário

⁶² Enrique Dussel, em sua obra *1492 El encubrimiento del otro: hacia el origen del ‘mito de la Modernidad’* (1994), distingue conceptualmente ‘invenção’, ‘descobrimento’, ‘conquista’ e ‘colonização’ como ‘figuras’ históricas que possuem conteúdos teóricos, espaciais e diacrônicos distintos. Sendo, assim, diferentes ‘experiências existenciais’ que merecem ser analisadas separadamente.

⁶³ Sobre o tema ver também: (BRAUDEL, F., 1973, 1982); (WALLERSTEIN, I., 1974).

⁶⁴ Em *Os descobrimentos e a economia mundial* (1963) e *Mito e mercadoria, utopia e prática de navegar: séculos XIII-XVIII* (1990), Magalhães Godinho beneficiou-se dos mapas-do-mundo para favorecer sua análise da evolução da concepção do espaço terrestre e das expansões marítimas.

⁶⁵ As Escrituras da Igreja Católica, fundamentadas em São Paulo, *Epístola de Efésios*, 5: 22-24 afirma a superioridade masculina e sua autoridade sobre a mulher, sendo a repressão e o adestramento da sexualidade das mulheres um dos principais pontos de interesse (PRIORE, 2006, p. 45).

que, por um lado, é habitado por deuses sobre-humanos e, por outro, é povoado de monstros desnaturados e sub-humanos – homens com cabeça de cão, hiperbóreos, cinocéfalos, antropófagos, sereias, homens com cauda, amazonas e gigantes. Consequentemente, nas épocas clássica e medieval não se percebe inconsistência de fundo entre a descrição baseada numa observação acerca da realidade empírica e a permanente crença num mundo maravilhoso habitado por monstros fabulosos (MAGALHÃES GODINHO, 1963, 1998, 2000); (ROMANO, 1986).

Após os primeiros homens chegarem ao ‘Novo Mundo’, lentamente os mapas-mundo começaram a mudar. Ainda apegados ao imaginário antigo e em contato com novas realidades, os registos visuais expressaram a visão dos viajantes.

O Novo Mundo foi incansavelmente desenhado, ilustrado e imaginado, em grande parte com base nas narrativas dos viajantes⁶⁶ e por pessoas que nunca saíram da Europa. Os registos visuais foram fundamentais para a afirmação do imaginário do ‘Novo Mundo’, assim como para a construção da matriz de poder colonial.

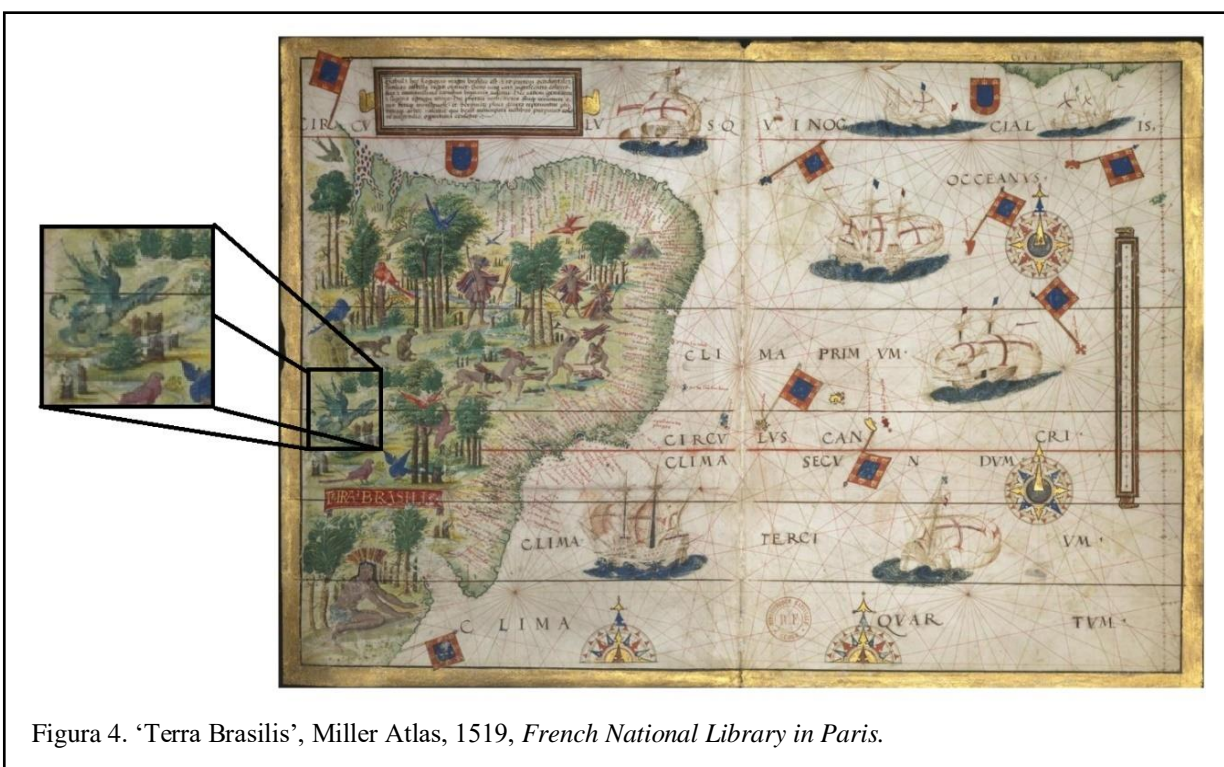


Figura 4. ‘Terra Brasilis’, Miller Atlas, 1519, *French National Library in Paris*.

Se na imagem acima, atribuída a Lopo Homem-Reineis (1519), são representadas as paisagens de um Brasil contemplado de maneira realista, retratando índios, florestas, aves e

⁶⁶ Sobre o tema ver: (BURKE, 2004); (KALIL, 2011); (AMBRIZZI, 2011).

outros elementos da fauna e flora, o destaque mostra a inclusão insólita da imagem de um dragão alado expelindo fogo pela boca.

Mais de cem anos depois, em 1635, Jodocus Hondius (1563-1612), incorpora histórias e imagens de obras influentes como as de Theodor de Bry⁶⁷ (1528-1598), Gerardo Mercator (1512-1594) e Abraham Ortelius (1527-1598) para ilustrar o Mapa das Américas do Norte e do Sul.



Figura 5. *Mapa da América do Norte e do Sul* (1635). Jodocus Hondius. Amsterdam. Digital Collections. The New York Public Library.

O autor insere no documento as imagens de embarcações marítimas da Europa, Japão e das Américas, dos povos indígenas e não deixa de lado as representações de monstros marinhos.

⁶⁷ Nascido em Liège, 1528, Theodore de Bry é responsável pelas iconografias dos relatos de Hans Staden e Jean de Léry para a coleção *Grandes Viagens*. Sua primeira coletânea sobre o Novo Mundo publicada em diversos idiomas, as *Grands Voyages*, se afirmou como um sucesso editorial durante aproximadamente quatro décadas, compondo um total de treze volumes em latim e quatorze em alemão (os dois primeiros livros também tiveram edições lançadas em inglês e francês).

A grande ilustração, no canto inferior esquerdo, retrata o imaginário relativo aos hábitos indígenas.

O continente Europeu nos séculos XVI e XVII, mesmo nas regiões protestantes, apresentava altas taxas de analfabetismo, o que sugere a dimensão do significado das ilustrações e sua influência na leitura dos relatos. A reprodução mecânica da imagem, segundo Gruzinsky (2006, p. 101), representou “uma revolução mediática sem precedente, de alcance comparável à difusão do impresso”, fazendo com que, em muitos casos, as gravuras tivessem um impacto maior do que o do próprio texto em que estavam inseridas. Para Carbia (1944), na *Brevísima Relación de destrucción de las Indias*⁶⁸, de Bartolomé de Las Casas, as gravuras feitas por de Bry são mais importantes que a própria narrativa para explicar a disseminação da ‘Lenda Negra’ nas regiões protestantes.

O ‘descobrimento’ do Novo Mundo na perspectiva de Dussel (1994), já referida anteriormente, como uma relação estética e quase científica do homem com a natureza, trouxe consigo uma outra ‘experiência existencial’: a conquista. Seguindo a conceptualização do filósofo, esta será aqui definida como uma ‘figura’ prática, uma relação Homem-Homem de cariz político e militar, de dominação das pessoas, dos povos, dos «índios».

Una vez reconocidos los territorios, geográficamente, se pasaba al control de los cuerpos, de las personas: era necesario "pacificarlas" -se decía en la época-. El que establece sobre otros pueblos la dominación del mundo español (posteriormente del europeo en general) es un militar, un guerrero. [...] La "Conquista" es un proceso militar, práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo". El Otro, en su distinción, es negado como Otro y es obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como "encomendado"⁶⁹, como "asalariado" (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (en los ingenios de azúcar u otros productos tropicales). La subjetividad del "Conquistador", por su parte, se fue constituyendo, desplegando lentamente en la praxis (DUSSEL, 1994, p. 40-42).

Mary Louise Pratt (1992), utiliza o conceito de «transculturização» para reportar o amplo universo da constituição de repertórios de símbolos, imagens e discursos que conformam um modo ou estilo cognitivo e um repertório semântico e imagético por meio do qual o Outro colonial passa a ser abordado. A «zona de contato», definida como “espaços sociais em que culturas distintas se encontram, chocam entre si e se envolvem umas com as outras, muitas

⁶⁸ A *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias* escrita por Bartolomé de Las Casas em 1542 e publicada em Sevilha em 1552, foi um relato constrangedor. Um testemunho aterrador sobre a conquista. Uma antologia de horrores, na qual nos é descrito um mundo de pesadelos. Atrozes estatísticas sobre o número de índios mortos e a crueldade dos conquistadores (GUTIÉRREZ J. I., 2014).

⁶⁹ Personagem da economia latino-americana, também presente na Andaluzia dos Islâmicos. Consistia num certo número de índios que era posto a disposição do conquistador para trabalhar gratuitamente.

vezes em relações de dominação e subordinação altamente assimétricas – tais como o colonialismo, a escravatura ou as suas sequelas” (PRATT, 1992, p. 4), como um sinónimo de fronteira cultural, enfatizado pela autora, serve para por em questão como o Outro colonial foi constituído nas e pelas relações entre colonizadores e colonizados, ou viajantes e visitados, no sentido de interação e troca no interior de relações assimétricas de poder⁷⁰. A autora, com base nos relatos de viagens, procura desvendar os mecanismos ideológicos e semânticos por meio dos quais os viajantes europeus, a partir de meados do século XVIII, criaram um novo campo discursivo, forjando uma consciência planetária a respeito do Outro colonial e suas culturas em diferentes fases do expansionismo capitalista. A partir dos anos de 1750, os processos de constituição de um repertório semântico-cognitivo imperialista são responsáveis pela produção de um saber que reinventa a realidade colonial, produzindo novos paradigmas e o repertório de imagens por meio dos quais estas novas dinâmicas puderam ser efetivamente realizadas e implementadas. Enquanto experiência individual, a viagem para o ‘Novo Mundo’ significou também, para o viajante-naturalista, uma experiência de subjetividade e autoconhecimento. Enquanto discurso autorreflexivo do homem que, ao viajar, observa, reflete e cataloga terras estranhas e povos ‘selvagens’, a viagem realizava uma apropriação discursiva das áreas coloniais, dando origem a uma configuração nova, porém extremamente efetiva de conquista, que Pratt denomina de ‘anti conquista’, em alusão ao caráter aparentemente pacífico e reflexivo do viajante e às características abstratas da apropriação catalogadora que ele promovia (MACHADO, 2000, p. 281).

O ‘Outro’ constituído pela exploração ultramarina e pelas colonizações provocou na Europa Ocidental do século XVI a necessidade de situar a pessoa humana no quadro geográfico mundial, desafiando a construção de respostas a uma questão inteiramente nova acerca dos limites precisos da espécie humana.

As afirmações da Bíblia no *Génesis* de que todos são descendentes dos filhos de Noé e, portanto, todos os homens são iguais perante o Criador, se configuraram numa problemática: como poderiam os Europeus, brancos, cultos e bem vestidos serem igualados aos povos recém ‘descobertos’ neste Novo Mundo: selvagens, de pele escura, primitivos e nus? Ao longo de vários séculos diversificadas soluções foram propostas, embora todas implicassem que, em essência, o estatuto de verdadeiros homens, no sentido pleno do humano, se aplicaria apenas

⁷⁰ Boaventura Santos (2004b, p. 812) avalia que nestes termos, as zonas de contato parecem implicar encontros entre totalidades culturais, assim, propõe que a zona de contato “pode envolver diferenças culturais seleccionadas e parciais, as diferenças que, num espaço-tempo determinado, se encontram em concorrência para dar sentido a uma determinada linha de acção”.

aos civilizados cristãos europeus, tendo todos os outros ‘homens’ um estatuto que variaria entre animais sub-humanos, monstros, homens degenerados, almas danadas, ou o produto de uma criação separada. Um género humano que estaria vinculado a um ramo muito anterior e separado e em estado selvagem primitivo, sendo redimido apenas por Cristo ao tornarem-se cristãos. Os limites do humano eram, então, determinados por parâmetros essencialmente relacionados à aparência física, principalmente a cor da pele, a inteligência, principalmente a inteligibilidade da língua e a religião. O debate acerca da essência humana ou não humana dos Índios da América, ainda inconcluso, foi alvo de atenção a partir do século XVI.

Neste debate acerca dos nativos/as do Novo Mundo, os rituais antropofágicos mobilizaram o imaginário europeu. O barbarismo⁷¹ atravessou o Atlântico, suas práticas e desvios se disseminaram nos registros dos viajantes.

Os índios/as nus, canibais, guerreiros ‘sem Lei, sem Rei e sem Fé’, eram a personificação do bárbaro. O simbolismo expresso pelas imagens deles se vinculava ao processo de colonização, que concebia o barbarismo sob uma nova tonalidade.

Essa imagem dialogava não apenas com o legado cristão, mas sobretudo com os embates próprios do mundo colonial. A visão europeia muitas vezes aproximava e confundia os índios



Figura 6. Detalhe da gravura de Theodor de Bry. (Clichê, Biblioteca Nacional de Paris)

como bárbaros, aos pagãos, aos selvagens e às bruxas (RAMINELLI, 1996, p. 54-56).

As gravuras denunciavam a guerra, a antropofagia, o barbarismo, a perdição e evidenciam o fardo imposto aos evangelizadores. Desse modo, as primeiras imagens da América clamam pela colonização

⁷¹ O termo *bárbaro* se originou na Grécia para denominar os povos vizinhos e destacar a superioridade grega, Aristóteles procurou sistematizar o problema à luz da escravidão natural e concebeu os bárbaros como uma espécie humana inferior (GUTIÉRREZ J. L., 2007).

como forma de reverter a selvageria e implantar no novo território uma «civilização»⁷².

A cartografia portuguesa do século XVI elegeu a guerra e o canibalismo como motivos apropriados para caracterizar a Terra de Santa Cruz. A imagem do Brasil se confundia com índios/as nus, guerreando ou em rituais antropofágicos. A difusão dos estereótipos do bárbaro e do demoníaco constituiu uma forma de absorver a diversidade cultural encontrada no Novo Mundo, uma forma de integrar o ‘índio’ ao imaginário ocidental, dando-lhe uma classificação e um valor. Contudo, essa integração se vinculou ao mundo colonial e às disputas em torno da conquista, da catequese e da escravização.

Os documentos dos séculos XVI e XVII sublinhavam a predominância de homens no comando da guerra e da vingança. As mulheres, contudo, tiveram sua participação supervalorizada nas gravuras e telas europeias nas cerimónias canibalescas. Theodor de Bry traduziu em suas gravuras iconográficas o que concebeu como excitação e euforia das índias frente ao ritual



Figura 7. Detalhe da gravura de Theodor de Bry (1592). *Americae Tertia Pars* (3).

antropofágico. As gravuras e as narrativas sobre estes rituais destacam dois tipos de vingança: a dos homens, caracterizada pela execução e pelo fracionamento do corpo do inimigo capturado e a das mulheres, expressa na alegria, no prazer e no escárnio. Também as gravuras remetem à trilogia ‘prazer, canibalismo e mulher’ e às passagens bíblicas sobre Eva. A figura estereotipada da mulher nesses rituais foi construída sob a égide da misoginia europeia. Numa época de rica publicação contra as mulheres, de caça às bruxas, de perseguição às feiticeiras e às assembleias do sabá, as índias, na visão de diversos artistas, assumiam características de agentes demoníacas

⁷² A expressão moderna, com sentido de ‘passagem ao estado civilizado’, surge com Turgot (1752) e mais tarde com a publicação de Mirabeau (1756). De modo geral, o sentido da palavra *civilização* se apoia na oposição a *barbárie*: de um lado, os povos civilizados, do outro, os povos selvagens, primitivos ou bárbaros. Mesmo os «bons selvagens» não são concebidos como *civilizados* (BRAUDEL, 1989, p. 18).

aliadas ao vício, aos malefícios, à perversão e ao apocalipse. As cenas canibais foram pinceladas em meio aos dilemas europeus latentes nos séculos XVI e XVII (PRIORE, 2006, p. 27- 40).

O imaginário que permeou os descobrimentos se originava na concepção europeia sobre o mundo. Foi através dele que os povos do Novo Mundo foram vislumbrados, classificados e julgados, e seus territórios apropriados. Foi, também, a partir dele que teve início a estruturação do imaginário moderno assente no cristianismo, que dominou entre os séculos XVI e XVII, no colonialismo e no patriarcado. Assim, ideia de inferioridade do Outro descoberto, o encobre e o invisibiliza. “A descoberta não se limita a assentar nessa inferioridade, legitima-a e aprofunda-a [...]. A produção da inferioridade é, assim, crucial para sustentar a noção de descoberta imperial” (SANTOS, 2010, p. 182).

2.2. Entre a conquista das almas, a posse das terras... e dos corpos Ameríndios

A escravatura se manteve durante a Idade Média como prática constante em toda a bacia mediterrânea. Os portugueses se beneficiaram dela, assim como todos os povos da Península. Com a descoberta do Golfo da Guiné o escravo negro substituiu o escravo mouro. Neste sentido, a escravidão se constituía numa prática secular, contudo, a expansão marítima trouxe consigo um debate novo: a escravidão indígena.

Desde Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), que teorizou e defendeu a escravidão natural aplicada aos índios, até a ideia da humanidade indígena testemunhada e defendida por Bartolomé de Las Casas (1484-5/1566), o que estava em jogo, além da conquista das almas, era a posse das terras e dos corpos dos/as ameríndios/as. O debate entre os dois discursos paradigmáticos sobre os povos indígenas e a sua dominação, ainda em aberto nos dias atuais, e que teve seu início com as descobertas de Cristóvão Colombo e Pedro Álvares Cabral, mereceu ser debatido na famosa *Disputa de Valladolid*⁷³, em 1550.

Para Sepúlveda (1987, 1997), seria justa a guerra contra os povos indígenas, pois estes se configuravam ‘escravos/as naturais’, seres inferiores, pecadores, animais e por tanto deveriam ser integrados no cristianismo. Sua resistência à dominação ‘natural’ e ‘justa’, perpetrada pelos seres superiores (no caso o europeu, branco e do sexo masculino), justificaria

⁷³ O debate entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda acerca da guerra justa defendida por este, teve seu ponto mais alto em 1550 em Valladolid, conhecido como a ‘controvérsia de Valladolid’. Na Espanha houve a preocupação das autoridades para que as conquistas fossem feitas de acordo com a legalidade, por isso as controvérsias foram permitidas e promovidas pela própria Coroa. Assim, os conquistadores, quando questionados, apresentavam suas explicações acerca de suas ações ante as autoridades (GUTIÉRREZ, 2007, 2014).

a sua eliminação, sendo os próprios índios/as culpados por esta destruição (SANTOS, 2010, p. 186-187).

A defesa da humanidade, da liberdade e da emancipação dos povos ameríndios protagonizada por Bartolomé de Las Casas, se configurou na contraposição ao paradigma imperial fundado na violência civilizadora de Sepúlveda. Assente na *bula papal de 1537*⁷⁴ o frade dominicano reconhecia os índios como seres racionais e livres, dotados de cultura e instituições próprias, em que apenas o diálogo constitutivo baseado numa relação legítima era justificado na conquista de suas almas (SANTOS, 2010, p. 187); (LOSADA, 1975, p. 21-31).

O cenário que figurava no debate era a conquista do Novo Mundo e tudo o que ela representava, tema que será analisado mais adiante. Nessa paisagem, as discussões acerca da barbárie ou da humanidade dos ameríndios tornaram-se centrais, pois delas dependiam as argumentações acerca da escravidão indígena, a posse de suas terras e das riquezas que nelas se encontravam. Ginés Sepúlveda, ainda que não tenha sido o primeiro a aplicar as ideias de Aristóteles aos índios⁷⁵, foi o que melhor as adaptou. O silogismo se baseava nas palavras de Aristóteles e afirmava que, segundo o filósofo, os bárbaros, sendo uma espécie humana inferior, eram naturalmente escravos; ora, se os índios eram bárbaros, portanto, os índios eram uma espécie humana inferior e naturalmente escravos (GUTIÉRREZ, 2014, p. 224).

Os defensores do conceito de escravidão natural procuravam legitimar a conquista e as guerras contra os ameríndios. As intervenções bélicas teriam o mesmo sentido das cruzadas contra o infiel. A partir deste pressuposto, os ibéricos teriam todo o direito de reduzir os nativos à escravidão e confiscar suas terras (RAMINELLI, 1996, p. 69).

A leitura, interpretação e utilização dos textos de Aristóteles, realizada de maneira peculiar e moderna por Sepúlveda, possibilitou fundamentar seus argumentos e suas justificativas acerca da ideia de paz e justiça existentes apenas no seio da Igreja. Ao ‘convocar’ para o debate os preceitos da Providência Divina: domínio dos melhores sobre os menos valorosos, tendo como consequência o domínio de uns povos sobre outros, dos virtuosos e

⁷⁴ A Bula Papal de 1537, conhecida como *Sublimis Deus ou Excelsus Deus* do papa Paulo III, inicia-se com o reconhecimento universal da capacidade de todo ser humano alcançar a salvação eterna mediante a fé de Cristo. Não se poderia negar a ninguém a evangelização e ensinar o cristianismo principalmente aos índios, que não eram incapazes de recebê-la. A bula criticava algumas posições sobre a bestialidade atribuída aos habitantes do Novo mundo. O Pontífice declara que os nativos eram capazes de receber a fé e não deviam ser privados de sua liberdade, seus bens, tampouco poderiam ser reduzidos a escravos (GUTIÉRREZ J. L., 2007).

⁷⁵ John Major (1519) pensou pela primeira vez que as ideias da *Política* podiam ser aplicadas aos índios. O que registrou em seu livro *In Primum et Secundum Sententiarum*. Paris. Sua doutrina de escravidão natural foi seguida por Palacio Rubios, Bernardo de Mesa e Juan Quevedo (GUTIÉRREZ, 2014, p. 224).

cristãos sobre pecadores, ou seja, os pagãos, abriu espaço para a argumentação justificativa do ‘estado de pecado’ como título de ocupação dos reinos indígenas (RODRIGUES, 2010, p. 160).

A missão civilizacional, em convergência com a proposta evangelizadora, talvez com o predomínio da primeira, é, assim, a base de uma nova ética utilitária e de exaltação dos melhores, das raças superiores que se apresenta, ainda que rudimentarmente, no pensamento de Ginés. Para Rodrigues (2010, p. 211), “Sepúlveda consegue esboçar o programa imperial moderno [...] (entendendo) a redução matemática, a simplificação ao *Uno*, com um máximo comum denominador, aperfeiçoa a economia dos melhores, eliminando brechas indesejáveis ao programa de modernidade/colonialidade”.

Sepúlveda fazia parte do vasto e numeroso grupo composto, dentre outros, por teólogos, filósofos, ilustradores e iconografistas do século XVI que jamais saiu da Europa. Seu maior antagonista, Bartolomé de Las Casas, ao contrário, conheceu a realidade da colonização espanhola na América. Para o *encomendero*, frade e bispo dominicano da Cidade Real de Chiapas (1544), mais conhecido como ‘defensor dos índios’, a conquista da América e a relação dos espanhóis com os nativos foi tema de denúncia. Para ele, a violência, a exploração e a dizimação dos povos indígenas era uma afronta ao direito natural e ao Cristianismo. O religioso atuou como escritor, se envolvendo em diversos episódios que influenciaram a vida de colonos, índios e a própria Coroa de Castela. Sua obra, marcada pela visão de elementos trágicos, se configurou como uma denúncia de que a ameaça, a destruição, os crimes e a violência contra os ameríndios eram representações dos descaminhos e da cobiça dos colonizadores. A realidade trágica da conquista, que o frade denunciou, era derivada de sua visão religiosa, que mudou ao longo dos anos vividos no Mundo Novo (NETO, 2002, p. 21-22).

Para Enrique Dussel (2016a, 2008), é possível afirmar que Las Casas representou um dos primeiros críticos da Modernidade/Colonialidade⁷⁶.

En el año 1514, Bartolomé de Las Casas realizó una fuerte crítica a la violencia contra los indígenas, lo que se convierte en una crítica a la modernidad misma, un siglo antes de la producción filosófica de Hobbes y Hume. De las Casas es tan sólo uno de los ejemplos de los hombres que ya sentaban su pensamiento en el siglo XVI y que se anticipaban a la modernidad. Lo que pasa es que este siglo desapareció de la historia que se ha hecho hegemónica con las obras de Hobbes, Hume y Kant, y lo que paso en el siglo XVI no se estudia. Entonces, la primera tarea epistemológica es repensar el largo siglo XVI cuyo centro fue España y la primera experiencia fue América Latina, esto quiere decir que nosotros somos la otra cara de la modernidad desde hace cinco siglos.

⁷⁶ Porém, será legítimo questionar até que ponto Las Casas não prolongava, ainda, o misticismo teológico medieval à luz do qual toda a Criação (todas as Criaturas) se inseriam no plano místico da divindade.

Segundo Santos (2010, p. 187), “Las Casas denuncia a declaração de inferioridade dos índios como um artifício para compatibilizar a mais brutal exploração com o imaculado cumprimento dos ditames da fé e dos bons costumes”. Contudo, ainda que, em seu debate filosófico, humanista e cristão, tenha conquistado opiniões, “foi o paradigma de Sepúlveda que prevaleceu, porque só esse era compatível com as necessidades do novo sistema mundial capitalista e colonial, centrado na Europa”.

Desse modo, concomitante aos debates no campo filosófico e religioso, e sua ressonância nas monarquias europeias, e apesar delas, a vida nas colônias americanas, na lógica da modernidade, seguia obedecendo o paradigma defendido por Sepúlveda, consolidando, assim, o processo de colonização como uma difusão do processo civilizador para além da Europa Ocidental.

A modernidade inscreveu na história a «diferença colonial», criando e ampliando constructos como maioria e minoria, não associados a estatísticas, mas à ideia de maior e menor, superior e inferior. Segundo Chakrabarty (2008, p. 146),

Los europeos, desde un punto de vista numérico, son actualmente una minoría en el conjunto total de la humanidad y llevan siéndolo mucho tiempo; sin embargo, su colonialismo decimonónico se basaba en ciertas ideas sobre lo mayor y lo menor. Por ejemplo, solían asumir que sus historias encerraban la mayoría de los ejemplos de normas a las que todas las demás sociedades humanas deberían aspirar; comparados con ellos, los otros eran todos los «menores» de los cuales ellos «adultos» del mundo, tenían que hacerse cargo, y así sucesivamente. [...] Algunos constructos y experiencias del pasado siguen siendo «menores» en el sentido de que su propia incorporación a los relatos históricos los convierte en pasados «de menor importancia» frente a las concepciones dominantes de lo que constituye un hecho y una prueba (y, en consecuencia, frente al principio subyacente de racionalidad) en las prácticas de la historia profesional.

A conceção que hierarquiza culturas e «raças» estabelece, assim, a subalternidade também na historiografia. No conhecimento crítico da teoria Pós-Colonial, o binarismo maniqueísta que constrói tanto o mundo colonial como o imaginário ocidental eurocêntrico, configura uma epistemologia que cria uma área de instabilidade oculta em que habitam os subalternos/as, na qual lhes é negado todo e qualquer reconhecimento de sujeitos da história. Neste sentido, é negada ao subalterno/a a possibilidade de construção de uma história própria e singular, um projeto de sociedade e de futuro. O subalterno/a, nesta perspectiva, é o ‘Outro’ ‘irregistrável’, ‘incapaz’ de agir como sujeito da própria história, um ‘ausente’, um ‘invisível’ epistémica e sócio politicamente (BHABHA, 1998); (SPIVAK, [1988]2010).

2.2.1. A constituição do 'Outro' na Modernidade: o processo civilizador europeu

Segundo Norbert Elias (2006)⁷⁷, a estrutura do comportamento civilizado está estreitamente inter-relacionada com a organização das sociedades ocidentais sob a forma de Estados, uma abordagem que busca agregar as perspectivas psicológica, sociológica e histórica no estudo da sociedade e das relações humanas⁷⁸.

As estruturas da psique humana, as estruturas da sociedade humana e as estruturas da história humana são indissociavelmente complementares, só podendo ser estudadas em conjunto. Elas não existem e se movem na realidade com o grau de isolamento presumido pelas pesquisas atuais. Formam, ao lado de outras estruturas, o objeto de uma única ciência humana (ELIAS, 1994, p.38).

Nesse sentido, o conceito de «processo civilizatório» permite uma abordagem mais ampla de análise que contempla a diversificação e a homogeneização das sociedades originais, quanto da adoção de desenvolvimentos alcançados por outros povos, através da difusão e da expansão civilizadoras, e ainda, de seus esforços de adaptação ecológica e de integração das diferentes esferas de suas culturas (RIBEIRO, 1975).

Elias (2006) não utiliza o conceito de «civilização» como qualitativamente superior ao chamado incivilizado, mas, apenas para estabelecer uma distinção, ressaltando as características de comportamentos sociais e individuais, de boas-maneiras, de educação do corpo e dos hábitos (controle dos instintos ou das pulsões), que são distintas de outros povos anteriores à modernidade europeia, especialmente, às características feudais. Para o autor, *civilização* é a denominação atribuída aos comportamentos que moldaram a configuração da sociedade ocidental contemporânea. Do latim, *civilitas* significa sociabilidade e cortesia. O verbo civilizar, homólogo, provém de *civis*, que significa cidadão. Dessa maneira, a ideia de civilização está etimologicamente ligada a um modelo de comportamento e ao pertencimento à determinada coletividade. A conclusão de uma fase fundamental do processo civilizador no Ocidente ocorreu quando a burguesia⁷⁹ passou a dirigir as nações europeias, pois, com ela, a

⁷⁷ A teoria *eliasiana* tece críticas à cientificidade da sociologia, afirmando que há uma ausência de teorias empiricamente baseadas para explicar o tipo de mudanças sociais de longo prazo que assumem a forma de processo e, acima de tudo, de desenvolvimento. Nesse sentido, tanto a crítica à ideologização das ciências sociais como a crítica à especulação não-empírica, têm por base a concepção da relação entre indivíduo e sociedade (ELIAS, 2006).

⁷⁸ A temática acerca dos processos civilizatórios é extensa e complexa, não sendo aqui o local onde será tratada em sua amplitude. Me detenho na questão que trata do tema referente à América Latina e Brasil, assente principalmente em Braudel (1989), Elias (1994, 2006) e Ribeiro (1975, 2007).

⁷⁹ “As lutas entre a nobreza, a Igreja e os príncipes pelos seus quinhões no domínio e no produto da terra atravessaram toda a Idade Média. Durante os séculos XII e XIII emerge um outro grupo como parceiro neste jogo de forças: os habitantes privilegiados das cidades, a «burguesia»” (ELIAS, 2006, p. 357).

noção do civilizado como superior passou a existir na percepção europeia em relação a outros povos, se estendendo, daí, para praticamente o mundo todo.

Para as nações que se fizeram conquistadoras e colonizadoras, e por isso se tornaram uma espécie de camada superior para vastas extensões do mundo extraeuropeu, a consciência da sua superioridade, a consciência dessa «civilização», serve para justificar o seu domínio, tal como outrora *politesse* e *civilité*, os antepassados do conceito de civilização, haviam servido à camada superior aristocrática da corte para justificar o seu. Conclui-se, efetivamente, uma fase essencial do processo civilizacional no momento em que a *consciência* da civilização, isto é, a consciência da superioridade do comportamento próprio e das suas substancializações em ciência, técnica ou artes, começa a alastrar a nações inteiras do Ocidente (ELIAS, 2006, p. 138).

Sob esta lógica, é possível afirmar que o conceito de «civilização» carrega desde o seu início o julgamento de valor baseado em um etnocentrismo ocidental e europeu. Assim, ao procurar definir como o processo de civilização se instaurou durante a história moderna, o autor assume existir uma espécie de ‘conteúdo ideológico’ impregnado no conceito e observa que a palavra civilização pode variar de sentido, de acordo com o lugar, a época e com as interpretações próprias de cada nação. Este significado eurocêntrico que dá forma ao termo «civilização» designou, no fim do século XIX e início do XX, o sentimento de superioridade mantido pelos membros das sociedades ocidentais em geral.

O que imprime ao processo civilizacional do Ocidente um caráter peculiar e único é o fato de a divisão de funções atingir aí umas proporções, os monopólios fiscal e da violência serem de uma estabilidade e as interdependências e concorrências terem uma dimensão, tanto em termos de espaço físico como de massas humanas envolvidas, como nunca antes acontecera na história mundial (ELIAS, 2006, p. 638).

Tal processo, ainda segundo o autor, continua a se propagar como estruturas civilizacionais dentro do Ocidente e inclui os extratos superiores e inferiores em redes de interdependências de onde se difundem globalmente.

Só considerando este amplo movimento, essa lenta propagação de certas estruturas funcionais e comportamentais a novas camadas e regiões, só compreendendo que nós próprios ainda estamos no meio do movimento ondulatório e não a seu termo, só assim é possível colocar o problema da «civilização» na sua devida perspectiva (ELIAS, 2006, p. 642).

A difusão dos padrões de conduta ‘civilizados’ para fora do Ocidente, que teria tido o modelo eurocêntrico como agentes-vetor, seja pela bandeira da tecnologia, pela interiorização através da educação ou pela justificativa da missão colonizadora, a incorporação dos modos ‘civilizados’ de conduta, teria se expandido nas áreas sob colonização à medida que elas foram

incorporadas à rede ocidental. Desse modo, durante a ação colonizadora, os hábitos civilizados consolidados e o controle rigoroso da conduta e das pulsões serviram para marcar a distinção e o prestígio dos colonizadores ante aos não-europeus colonizados. Contudo, apesar de o comportamento estruturalmente civilizado assinalar rigorosamente a altivez do branco-colonizador-civilizador europeu, conforme observa ELIAS (2006), o movimento geral em longo prazo tendeu a reduzir as diferenças entre os padrões de conduta. Ainda que o comportamento civilizado fosse o emblema distintivo que conferia superioridade aos colonizadores, ao exportar e instalar seus modos de conduta e suas instituições, os ‘povos do Ocidente’ criaram, com a colonização, uma dinâmica civilizatória análoga àquela que os fizeram ‘civilizados’ em sua terra natal. Enquanto os colonizadores construíam barreiras separando-os daqueles que colonizavam e que consideravam inferiores, por meio de suas instituições e de sua rigorosa autorregulação de conduta, ao mesmo tempo, acabaram por disseminar nesses lugares tanto suas formas sociais quanto suas instituições e modos de conduta. Elias observa que, por vezes, mesmo sem uma intenção deliberada, os colonizadores ocidentais trabalharam numa direção que, cedo ou tarde, levou à redução das diferenças de poder social e conduta entre colonizadores e colonizados. Nas regiões coloniais, igualmente, tendo em vista a posição e força sociais dos vários grupos, os padrões ocidentais se disseminaram e se fundiram para formar novas entidades, diferentes, novas variedades de conduta civilizada. *“Os contrastes entre o comportamento dos grupos superior e o dos grupos inferiores atenuam-se com a propagação da civilização; por seu turno, aumentam as variedades ou os cambiantes do comportamento civilizado”* (ELIAS, 2006, p. 647).

O processo de colonização enquanto a difusão do processo civilizador para além dos limites da Europa, torna a teoria eliasiana uma potencial ferramenta para analisar a realidade social de regiões que sofreram o colonialismo europeu, como a América Latina e o Brasil especificamente, e para compreender a dinâmica civilizatória que a Europa ocidental imprimiu nos territórios que colonizou.

Segundo Gilberto Freyre (2003, p. 65), em 1532 teve início a organização econômica e civil da sociedade brasileira. Assim, “formou-se na América tropical uma sociedade agrária na estrutura, escravocrata na técnica de exploração econômica, híbrida de índio - e mais tarde de negro - na composição”. Nesse sentido, o Brasil colonial se configurou numa sociedade mergulhada no encontro conflitivo, muitas vezes trágico, marcada pelo extermínio de milhares de índios e o cativo destes e dos africanos. A colonização esbarrou, sempre, nos caprichos

da natureza e na resistência dos povos nativos e, posteriormente, dos escravos e escravas trazidos do continente africano⁸⁰.

O autor contribuiu de forma pioneira para a interpretação positiva da cultura brasileira, valorizando a miscigenação herdada do período colonial e a interpenetração das culturas portuguesa, indígenas e africanas na formação do Brasil e seu povo. Seu estilo literário, a documentação de pesquisa farta e as observações argutas tiveram grande impacto no movimento de positividade identitária do país. Porém, acabou por criar um ‘mito de democracia racial’ que romantiza e encobre o racismo, adocicando o escravismo colonial e atribuindo ao colonizador português uma propensão à miscibilidade que se configura generalizante e essencialista (VAINFAS, 1999, p. 7). “A falta de gente, que o afligia [...], forçando-o à imediata miscigenação – contra o que não o indispunham, aliás, escrúpulos de raça, apenas preconceitos religiosos – foi para o português vantagem na sua obra de conquista e colonização dos trópicos” (FREYRE, 2003, p. 75).

Segundo Vainfas (1999, p. 8), a miscigenação étnica foi fundamental para o povoamento do território brasileiro, contudo, isso nada deveu a uma suposta propensão portuguesa à miscigenação e a tolerância racial, como insistiu Gilberto Freyre, mas a um projeto português de ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos. Projeto que não se podia efetivar com base na imigração, consideradas as limitações demográficas do pequeno Portugal e que procuraria, de todo modo, implantar a exploração agrária voltada para o mercado atlântico.

Por outro lado, também escrevendo a partir do primeiro quartel do século XX, Caio Prado Júnior (1945) contribuiu para a análise da constituição do Brasil colonial e para a compreensão da formação do Brasil contemporâneo numa primeira grande síntese marxista da historiografia brasileira. Contudo, ainda que atribua o aviltamento e degradação de índios/as e negros/as no Brasil à escravidão, denunciando assim o racismo da sociedade colonial, o autor fundamenta suas reflexões na inferioridade cultural e racial dos povos escravizados, considerando-as ‘raças semibárbaras em seu estado nativo’ como denomina os índios/as e negros/as. Tal desqualificação finda por desvalorizar a participação e contribuição de ameríndios e africanos na formação da sociedade e da cultura do país (VAINFAS, 1999, p. 7).

Quanto ao caráter mercantil da colonização, Prado Jr. afirma que, tendo as necessidades eurocêntricas como prioridade, o sentido da colonização brasileira também se organizou nessa perspectiva.

⁸⁰ Sobre a resistência dos povos indígenas e dos povos africanos ver: (HOLANDA, 1989, capítulo II).

Virá o homem branco europeu para especular, realizar um negócio; inverterá seus cabedais e recrutará a mão-de-obra que precisa: indígenas ou negros importados. Com tais elementos, articulados numa organização puramente produtora, industrial, se constituirá a colônia brasileira (PRADO JR., 1945, p. 26).

Prado Jr. (1945, p. 31-32) considera que, na essência da formação do Brasil está o fato de que se constituiu para fornecer açúcar, tabaco, alguns outros gêneros; mais tarde ouro e diamantes; depois, algodão, e em seguida café, para o comércio europeu. Foi, então, a partir de um objetivo voltado sempre para o exterior, voltado para fora do país e sem atenção a considerações que não fossem o interesse daquele comércio, que se organizaram a sociedade e a economia brasileiras. Dispondo tudo nesse sentido: a estrutura, bem como as atividades do país.

Por seu turno, Santos (2010, p. 245) afirma que, a miscigenação não significa a ausência de racismo, como pretende a razão «luso-colonialista» ou «luso-tropicalista», mas sim um tipo diferente de racismo. Sob tal perspectiva, o autor considera que é necessário “dilucidar as regras sexistas da sexualidade que quase sempre deitam na cama o homem branco e a mulher negra, e não a mulher branca com o homem negro”.



Figura 8. Gravura *Visita a uma fazenda*. (DEBRET, 1954).

A vida cotidiana na colônia portuguesa na América foi diversas vezes retratada segundo o olhar dos viajantes. Nelas, também por inúmeras vezes é possível identificar, ainda que se considere a subjetividade do observador, um cotidiano que denuncia

as diferenças e as opressões do cotidiano escravocrata.

A descrição realizada por Debret⁸¹ (1954, p.146-148) a obra *Visita a uma fazenda*, contempla alguns costumes que estavam presentes nas casas-grandes e na relação entre

⁸¹ Jean-Baptiste Debret e Johann Moritz Rugendas compõem um numeroso grupo de estudiosos de história, naturalismo e arte. As ideias de nação e história produzidas por estes viajantes europeus que estiveram no Brasil no início do século XIX contribuíram para a construção de um imaginário sobre os povos indígenas e os modos de inscrevê-los no tempo e no espaço. Buscavam conhecer uma parte da América que seu olhar desconhecia, devido aos impedimentos criados pela Coroa portuguesa com relação a seus domínios coloniais no Brasil. Até

brancos/as e negros/as no período colonial brasileiro. A imagem de uma fazenda com um século de existência, passada de pai para filho/a, apresenta a mesma forma de exploração escravocrata. A senhora ‘sentada à moda asiática’, como descreve o artista, é a matriarca. Apresenta feições masculinas e carrancuda como um traço marcante que vem sendo conquistado por anos, devido ao ato de sempre ‘reprender os escravos preguiçosos’. O pintor francês faz menção também ao turbante usado pela anfitriã, e aos penteados em estilo de coque, aderido por todas as mulheres presentes no recinto. Chama atenção, também, para o uso do xale e para a filha da matriarca que é casada e mãe, sentada em uma esteira, que carrega no colo e amamenta seu último filho. Os penteados, os xales, a forma de sentar e as esteiras são características de origem Oriental.

Segundo Santos (2010, p. 244), a relação colonial portuguesa, durante longo período, foi marcada pela necessidade da prática da ambivalência, da interdependência e da hibridação entre colonizador e colonizado. Ora reforçando as desigualdades de poder da relação colonial, ora atenuando ou até subvertendo-as.

O autor afirma que o estereótipo negativo, ao qual os portugueses estiveram sujeitos aos olhos dos outros colonizadores europeus, e que se intensificou conforme a Inglaterra ampliou seu domínio sobre Portugal através do comércio, apresentou paralelos com os estereótipos relacionados às colônias. Assim como, também, os estereótipos de caráter positivo ou ambivalente como amabilidade, docilidade e simpatia, domínio do amor sobre os interesses materiais, emotividade e compaixão, saudosismo e propensão a melancolia, falta de perseverança. As características atribuídas aos portugueses, em muito se assemelham às características colonialistas atribuídas aos negros, aos escravos e aos índios pelos próprios portugueses. Ou seja, os portugueses também foram submetidos às regras do capitalismo onde quem tem poder [económico] para declarar a diferença tem, também, o poder para a declarar superior às outras diferenças em que se espelha. Essa ‘diferenciação desigual’ é um modo de produção de poder onde assenta a identidade como modo de dominação. “As identidades subalternas são sempre derivadas e correspondem a situações em que o poder de declarar a diferença se combina com o poder para resistir ao poder que a declara inferior”, neste sentido, “a identidade dominante reproduz-se assim por dois processos distintos: pela negação total do outro e pela disputa com a identidade subalterna do outro” (SANTOS, 2010, p. 249-250).

1808 só era permitida a exploração do território a viajantes, cientistas e administradores ligados a Portugal. Motivo pelo qual, ainda que extemporâneas, as gravuras usadas ao longo da tese, sejam, diversas vezes de períodos distintos dos tratados pelo texto. Ver também: (SPIX, 1938); (ENDER, 1997).

As descobertas coloniais significaram uma expansão que ultrapassou, em muito, os domínios territoriais do ‘Velho Mundo’. Significou, primordialmente, a ampliação dos domínios de poder, constituindo nos ‘Novos Mundos’ novas identidades dominantes e atribuiu identidades subalternas aos outros ‘Seres Humanos’.

2.3. *Novos Mundos, outros Seres Humanos: as heranças coloniais*



*/em quanto aly este dia am
daram senpre ao soõ dhuu tanbory nosso
dançarã
e bailarã cõ os nossos. / e maneira que
sam muito mais nossos amj
gos que nos seus⁸²*
(Carta de Pero Vaz de Caminha, fl. 11v.,
Porto Seguro, Ilha de Vera Cruz, primeiro
dia de maio de 1500).

As palavras de Pero Vaz de Caminha registraram as primeiras impressões daquele que teria sido o dia da chegada dos portugueses ao que viria a ser chamado de Brasil. Marcada pelo impacto da surpreendente beleza da natureza e de seus habitantes, a Carta endereçada ao Rei de Portugal dava conta da mansidão dos índios e índias e sua disposição para a amizade com os ‘descobridores’, o que facilitaria, dentre outras, a conquista das suas almas.

Parece-me gente de tal inocência que, se nós entendêssemos a sua fala e eles a nossa, seriam logo cristãos, visto que não têm nem entendem crença alguma, segundo as aparências. E, portanto, se os degredados que aqui hão de ficar aprenderem bem a sua fala e os entenderem, não duvido que eles, segundo a santa tenção de Vossa Alteza, se farão cristãos e hão de crer na nossa santa fé, à qual praza a Nosso Senhor que os traga, porque certamente esta gente é boa e de bela simplicidade. E imprimir-se-á facilmente neles qualquer cunho que lhe quiserem dar, uma vez que Nosso Senhor lhes deu bons corpos e bons rostos, como a homens bons (CORTESÃO, 1943, p. 233 [Carta de Caminha, F. 11 v./, 1500]).

Para Jaime Cortesão (1943), a Carta de Caminha representa mais do que uma identificação do litoral brasileiro, ela fornece elementos que indicam as impressões do

⁸² “Neste dia, enquanto ali andaram, dançaram e bailaram sempre com os nossos, ao som dum tamboril dos nossos, em maneira que são muito mais nossos amigos que nós seus”. Tradução: Cortesão, J. (1943, p. 234).

conhecimento de um Novo Mundo. “Na terra nova, recoberta de selvas e incontáveis *prumagens*, onde tumultuavam aves nunca vistas, Caminha e os companheiros contemplaram com pasmo um homem novo. E essa foi para eles a maior e mais impressionante das novidades!” (CORTESÃO, 1943, p.100-103).

O autor reivindica que “a Carta de Caminha é o *auto oficial do nascimento do Brasil e do Novo Mundo*”. O nascimento surge envolto pela anunciação do Novo Mundo que o escrivão de Cabral, embevecido pela beleza pródiga da terra e pela inocência maleável dos seus habitantes, vislumbra (CORTESÃO, 1943, p.112).

Sobre a *terra* Caminha escreve: “E em tal maneira é graciosa que, querendo-a aproveitar, dar-se-á nela tudo por bem das águas que tem”. Sobre sua *gente* afirma: “Porém o melhor fruto que nela se pode fazer me parece será salvar esta gente e esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deva lançar” (CORTESÃO, 1943, p. 240).

Nascia, assim, o Brasil e as identidades dominantes e subalternas desse pedaço do Novo Mundo.

2.3.1. As composições da colonização no Brasil: os povos indígenas

O estereótipo do índio brasileiro como um filho da natureza no seu estado mais puro foi, rapidamente, substituído pela convicção portuguesa popular de que era um selvagem irremediável, ‘sem fé, sem rei, sem lei’ (BOXER, C. 1969, p. 96).

Para Ribeiro (1996), na perspectiva



Figura 10. Gravura *Guerillas*. Pranchas III, 7 (RUGENDAS, [1835]2016).

dos índios a descoberta também representou momentos distintos e contraditórios.

Os índios perceberam a chegada dos europeus como um acontecimento espantoso, só assimilável em sua visão mítica do mundo⁸³. Seriam gente de seu deus sol, o criador _ Maíra _, que vinha milagrosamente sobre as ondas do mar grosso. [...] Pouco mais tarde, essa visão idílica se dissipava. Nos anos seguintes, se anula e reverte-se no seu contrário: os índios começaram a ver a hecatombe que caíra sobre eles. [...]. Sobre esses índios assombrados com o que lhes sucedia é que caiu a pregação missionária, como um flagelo (RIBEIRO, 1996, p. 42-43).

Para os “portugueses que se instalaram no Brasil, pareceu como natural que o escravo fosse o índio, como era para os Espanhóis. [...]. (Mas) o índio não era feito para a vida sedentária das plantações [...] e a escravização não se fez sem lutas prolongadas” (MAURO, 1997, p. 202).

No Brasil colonial, a escravidão indígena predominou ao longo do primeiro século. A partir do século XVII se tornou estoque de mão de obra escrava barata utilizada em funções auxiliares⁸⁴, sendo substituída por negros e negras comprados por valores ínfimos ou, simplesmente, capturados no continente africano.

A legislação garantidora da liberdade indígena começou a surgir a partir de 1570 vinda de diversas origens e seguiu se revezando em cartas régias ora afirmativas, contraditórias ou complementares, porém frequentemente desrespeitadas na colônia. Desde autorizar as ‘guerras justas’ (definidas como guerras contra índios e índias bravas, hostis ou arredias), que permitiam seu aprisionamento e escravização, leilões oficiais para angariar fundos para custear obras públicas e construção de igrejas (como ocorreu com a catedral de São Luís do Maranhão), a escravização indígena parece ter tido como único requisito o fato de serem ainda livres (SARAIVA, 1992).

Em 1839, o primeiro número da *Revista Trimestral de História e Geographia* registrava em suas páginas o tema do direito natural indígena à liberdade e sua substituição pela mão de obra escrava africana entre os séculos XVI e XVIII, um balanço que aponta a ambiguidade entre as leis e a prática nas colônias, ambas originárias da mesma matriz eurocêntrica.

Desprezavam-se, ou illudião-se d’est’arte as benéficas leis, promulgadas pelos Monarcas D. Manoel, D. João III, D. Felipe II, D. Felipe IV e pelo Príncipe Regente D. Pedro, nos anos de 1570, 1587, 1595, 1609, 1611, 1647 e 1655, declarando todas que se devia conservar a liberdade dos índios; e por que algumas permitião o cativo em guerras, que fossem bem fundadas, decidio á final a lei promulgada por D. Felipe II, que, sem interpretação alguma ficassem libertos todos os índios, assim, baptisados como por baptisar, ainda que tivessem sido comprados, cujas vendas anuladas, até mesmo as que fossem julgadas por sentença, por ser contra o direito natural. Mas estava reservado ao Sr. Rei D. José e ao seu grande Ministro Pombal, o descarregar o decidido golpe sobre tantos abusos pela lei de 8 de maio de 1758, e já nessa época imensas tribos estavam inteiramente destruídas, cessaram sim os portugueses de

⁸³ Sobre o tema ver: (MELATTI, J. C. 2007).

⁸⁴ No transporte de cargas e de pessoas por terras e por águas, no cultivo de géneros e no preparo de alimento, na caça e na pesca e, ainda, na guerra aos outros índios e aos negros e negras quilombolas (RIBEIRO, 1996).

penetrar os sertões em busca dos índios para os escravizar, e voltaram-se ao tráfico dos míseros africanos, que empregaram em seus trabalhos com igual barbárie (CABRAL, 1839. p. 147).



Figura 11. Obra *Primeira missa no Brasil em 1500*. Victor Meirelles (1860). Museu Nacional de Belas Artes, Rio de Janeiro.

A expansão portuguesa na América se apoiou, também, na construção de um sistema de Críandade⁸⁵, ou seja, um conjunto de relações entre Estado e Igreja tendo por finalidade a legitimação de ambos no interior da colônia. Nesse sentido, se constituiu a partir das injunções económicas e sócio culturais que influenciaram na constituição das relações entre

a Igreja e Estado (OLIVEIRA, 2007).

O projeto jesuítico de colonização do Brasil (1549-1759)⁸⁶, formulado inicialmente sem qualquer escrúpulo humanístico, esteve dominado pela ambiguidade de sua dupla lealdade: aos índios e à Coroa. Contudo, oscilaram entre a predisposição de servir a Coroa contra índios aguerridos, defende-los diante dela e o compromisso entre os dois paradigmas (RIBEIRO, 1996, p. 56). Nos primeiros cem anos, a Companhia de Jesus assumiu seu papel na colonização apoiando-se na ideologia salvacionista, onde a gente ‘bestial e carniceira’ praticante da antropofagia e da concupiscência, devia se sujeitar ao jugo de Cristo ainda que para tal fossem obrigados a fazer, por força, aquilo a que não fosse possível leva-los a fazer por amor⁸⁷, segundo a crença do Padre José de Anchieta (1534-1597).

Assim, a missão evangelizadora exercida pela críandade, ainda que a ferro e fogo se preciso, para incorporar as novas almas ao rebanho do rei e da Igreja, incluía o direito de avassalar os índios, colonizar e fluir as riquezas da terra nova em nome do sagrado dever de salvá-los.

⁸⁵ O cristianismo se afirma como realidade essencial da vida ocidental, marca e atravessa todo as relações. “As normas éticas, as atitudes perante a vida e a morte, a concepção do trabalho, o valor do esforço, o papel da mulher e da criança são outros tantos comportamentos que parecem nada ter a ver com o sentimento cristão e no entanto derivam dele” (BRAUDEL, 1989, p. 36).

⁸⁶ Sobre a história dos jesuítas no Brasil ver: (LEAL, 1874); (LEITE, 1938, 1950); (DUSSEL E. M., 2009).

⁸⁷ Carta de 1.10.1554, em *Obras Completas*, volume 6: 79 (apud, SANTOS, 2010, p. 187)

Nas palavras de Anchieta é possível identificar o dramático cenário colonial quanto ao uso da mão de obra indígena,

A gente que de vinte anos a esta parte é gastada nesta bahia, parece cousa que não se pode crer, porque nunca ninguém cuidou que tanta gente se gastasse nunca. Vão ver agora os engenhos e fazendas da Bahia, achá-los-ão cheios de negros da Guiné e muito poucos da terra e se perguntarem por tanta gente, dirão que morreu (Informação dos primeiros aldeamentos da Baía, circa 1587 in Anchieta 1944, p. 377-8, apud RIBEIRO, 1996, p. 51-52).

A conquista e domínio das almas e a disciplina dos corpos assentou numa organização jesuítica pedagógica que se deu desde sua chegada. Ao longo de 210 anos penetraram nas aldeias indígenas e multiplicaram seus pontos de abrangência ao longo da costa e do sertão. Dedicaram à função educativa papel primordial dentre as suas atividades, tendo sido os primeiros, senão os únicos, educadores no Brasil neste período⁸⁸. “Foram os jesuítas que criaram, afirmava José Veríssimo, no Livro do Centenário, e por dois séculos quase exclusivamente mantiveram o ensino público no Brasil” (HOLANDA, 1989, p.138).

Foi apenas no segundo século da colonização que os jesuítas se diferenciaram do papel que praticamente todas as ordens religiosas aceitaram: “amansadoras de índios para sua incorporação na força de trabalho ou nas expedições armadas da colônia” (RIBEIRO, 1996, p. 54). A ação dos jesuítas, marcada por figuras capazes de indignação moral como padre António Vieira, representou no século XVII a única voz em defesa da causa indígena a partir de terras brasileiras. Uma causa que fomentou inimigos para a Companhia⁸⁹, não apenas colonos, governadores, *capitães-mores*, comandantes de fortalezas, oficiais da justiça e da guerra, *câmaras e povos*, mas também de outras ordens religiosas, bem como dentro da própria Companhia de Jesus (SARAIVA, 1992, p. 49-52).

Fundada na mão de obra escrava indígena e num segundo momento na escravização de negros e negras, a economia da colônia, assente no paradigma colonialista, capitalista e patriarcal, tornou-se ela própria a grande opositora da utopia missionária. A dominação do Novo Mundo se debateu com duas destinações opostas: de um lado os colonos e seus negócios, movidos por suas cobiças e usuras, trabalhando para reproduzir nas Américas o mundo mercantil, e do outro, os religiosos e suas missões com a utopia de tornar nativos e nativas conversos e convertidos em louvadores da glória de Deus. Entre os dois paradigmas, ainda que

⁸⁸ Sobre a filosofia e o processo pedagógico colonial levado a diante pelos jesuítas no Brasil ver: (DUSSEL E. M., 2009, p. 116-122); (HOLANDA, 1989, cap. IV)

⁸⁹ Entre 1653 e 1661 o padre António Vieira desenvolveu atividades missionárias no Maranhão. Sobre este período ver: (SARAIVA, 1992).

as linhas divisórias nem sempre fossem nítidas e a ambiguidade estivesse presente, se estabeleceu a guerra entre seus defensores: os colonos e os sacerdotes. Afinal, “as Coroas optaram ambas pelo projeto colonial. [...] Em lugar de sacros reinos pios, sob reis missionários e a serviço da Igreja e de Deus, os reis de Espanha e Portugal queriam é o reino deste mundo” (RIBEIRO, 1996, p. 62).

A utopia jesuítica esboroou e os inácianos foram expulsos das Américas, entregando, inertes, desvirilizados, os seus catecúmenos ao sacrifício e à escravidão na mão possessa dos colonos. O mesmo aconteceu com o sonho mirífico dos franciscanos, reduzido à visão do que era a boçalidade do mundo colonial, ínvio, ímpio e bruto (RIBEIRO, 1996, p. 62).

A partir do Colégio Jesuítico de Coimbra, onde se encontrava recolhido por determinação do Santo Ofício, padre António Vieira registrou em carta datada de 14 de setembro de 1665 seu desgosto por notícias recentes vindas do Brasil acerca da condição oprimida dos índios, “[...] padecem as cristandades e gentilidades e com elas os missionários, pastores infelizes de gado tão perseguido, desterrado sempre e nunca defendido da carnicaria do interesse” (VIEIRA, 1926). A trajetória do jesuíta no Brasil foi marcada pelas desavenças com colonos, principalmente no Maranhão, decorrentes da sua argumentação espalhada em sermões, documentos e cartas a D. João IV com o propósito de reduzir o número e a violência do que chamava de cativos injustos e de fazer cumprir o reconhecimento formal da liberdade dos índios e índias,

No Maranhão, pelo zelo da conversão e liberdade dos índios, que eu pretendia, consegui geral ódio, não só dos moradores de toda aquela terra, se não também dos governadores e ministros que lá vão de Portugal, e de outros ainda maiores, que sem lá irem por vias públicas e ocultas, têm lá seus interesses. Fiados no poder destes interessados, se atreveram a me expulsar a mim e a meus companheiros, levantando-me para dar algum ser a tão feio excesso, e provando-me com muitas testemunhas que eu queria entregar o Maranhão aos holandeses: e se lá houvesse santo ofício, pode ser que lhe não fora necessário irem buscar o falso testemunho tão longe. Quanto aos religiosos, podem ser estes da minha religião, ou de outras, particularmente daquelas que têm maior emulação à companhia [de Jesus] e seus sujeitos: entre todas sou mais odiado das que têm conventos no Maranhão, por me terem por inimigo descoberto, sendo a verdade, que, venerando a todos os religiosos quanto merece o seu hábito, só me não podia conformar com a perniciosa doutrina que nos púlpitos, confessionários e nos testamentos, seguem acerca dos injustos cativos dos índios, que é o maior impedimento para a sua conversão (VIEIRA, 1856, p. 39-40).

A expulsão dos jesuítas da colônia portuguesa, primeiro de São Paulo, depois do Maranhão e finalmente do Grão-Pará pelos colonos e com a anuência da Coroa, significou o encerramento da incipiente tentativa de proteção da liberdade indígena no Brasil. Em uma

publicação datada de um século mais tarde, Leal (1874)⁹⁰ reúne diversos trechos escritos pelos cronistas jesuítas Baltasar Teles e Simão Vasconcelos sobre a expulsão dos jesuítas.

As continuadas inquietações que por todos os modos e de todos os lados a cada passo renasciam e se multiplicavam, decidiram, enfim, o audaz ministro; e removidos os últimos escrúpulos e hesitações del-rei surgiu inopinadamente o famoso alvará de 3 de setembro de 1759, que expulsava os membros de Sociedade de Jesus de todo o reino e senhorios de Portugal, exemplo que seguiram consecutivamente a França, a Hespanha e a Rússia, até ser decretada em Roma a supressão da Ordem (LEAL, 1874, p. 247).

Convivendo com leis que promulgavam, ainda que não garantissem, o direito indígena à liberdade natural, o Brasil colônia adotava, também, a pena de morte para índios, bastardos, Carijós, mulatos e negros que praticassem crimes atrozes. Diversos registros manuscritos do século XVIII confirmam a lei através de cartas régias, sendo os mais antigos referentes as capitanias de Pernambuco e Paraíba (1735), acompanhando o Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais que já praticavam tal punição⁹¹.

O modelo colonial, apoiado em uma cultura letrada e ativada por uma religião missionária, avançou no processo de *civilização* dos que eram considerados povos primitivos e inferiores do Novo Mundo. Frente à invasão europeia, os/as índios/as defenderam seu modo de ser e de viver até o limite possível. À ordem social criada pelo invasor branco que buscava controlar as tribos, os índios reagiram de três possíveis formas segundo Holanda (1989, p. 84),

A) de preservação da autonomia tribal por meios violentos, a qual teria de tender, nas novas condições, para a expulsão do lavrador branco; B) a submissão nas duas condições indicadas, de “aliados” e de “escravos”; C) de preservação da autonomia tribal por meios passivos, a qual teria de assumir a feição de migração para áreas em que o branco não pudesse exercer sua

⁹⁰ As opiniões críticas sobre a presença dos jesuítas no Brasil são perceptíveis no texto de Antônio Henriques Leal, (Itapecurumirim, MA, 24.07.1828; Rio de Janeiro, RJ, 29.09.1885). Vereador, presidente da Câmara Municipal e deputado provincial (1866). Diretor interino do Diário Oficial. Sócio correspondente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1866), das Sociedades: Auxiliadora da Indústria Nacional e da de Ciências Médicas de Lisboa; sócio fundador do Instituto Literário Maranhense, sócio honorário do Gabinete Português de Leitura. Redigiu a Imprensa, o Progresso e o Publicador maranhense. Publicou: A província do Maranhão (1862); Pantheon maranhense (1873-5); Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil (1874).

⁹¹ Documentos manuscritos disponíveis no Arquivo Histórico Ultramarino (2016b/c) – Projeto Resgate Barão do Rio Branco: AHU_ACL_CU_015, Cx.59. D.5082 (1743); AHU_ACL_CU_015, Cx.64. D.5433 (1746); AHU_ACL_CU_008, Cx.10. D.622 (1754). Documentos disponíveis na Biblioteca Nacional Digital Brasil: [ORDEM régia autorizando a execução da pena de morte na capitania de Pernambuco contra índios, mulatos e negros que praticarem crimes atrozes]. Lisboa, Portugal: [sn], 20/10/1735. 2 doc., 8. Recuperado em 21 de junho de 2016. Obtido de http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/cmc_ms618_28_35/cmc_ms618_28_35.pdf. [ORDEM régia ao capitão da capitania de Pernambuco versando sobre a aplicação da pena de morte contra pretos, mulatos e índios pela Junta de Justiça desta capitania e determinando novas regras]. Lisboa, Portugal: [sn], [25/08/1750]. 6 p. Recuperado em 22 de junho de 2016. Obtido de http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/cmc_ms618_28_41/cmc_ms618_28_41.pdf.

dominação efetiva. Estas três formas de reação não de ocorrer, de fato, contribuindo para modelar os contornos assumidos pela civilização luso-brasileira.

Resistentes à subjugação e a invisibilização, promoveram a lentidão da conquista do Brasil, condicionando uma guerra secular de resistência e extermínio.

A violência colonial provocou a razia demográfica dos povos nativos no Brasil e se afirmou como uma prática genocida e etnocida responsável pelo desaparecimento e extermínio de povos e culturas. Contudo, a afirmação de que “os poucos índios sobreviventes, estavam condenados ao desaparecimento engolidos pela marcha colonizadora, pois pelo progresso e por meio da ‘aculturação’, os índios foram integrando-se à nossa sociedade” (SILVA, 2015, p. 4), é uma conceção que pode reforçar a invisibilidade dos povos indígenas no processo histórico. “Importa recuperar o sujeito histórico que agia (age) de acordo com a sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam” (MONTEIRO, 1999, p. 248).

No campo da historiografia recente, cabe principalmente a Sérgio Buarque de Holanda, em *Caminhos e Fronteiras* (1994), o definitivo texto acerca da importância da cultura indígena na formação do Brasil, reabilitando sua presença como, também, sujeito da história do Brasil, que, a exceção dos estudos sobre guerras indígenas contra o colonizador, esteve restrito a ocupar o papel de alvo passivo de catequeses, mão de obra da colonização ou inspiração do imaginário europeu⁹².

As pesquisas recentes na documentação de missões religiosas revelaram, por exemplo, que mesmo naqueles contextos de diversas violências explícitas, os povos indígenas simularam-se derrotados e sabotaram a dominação colonial. Estabelecendo uma “resistência invisível”, por meio da persistência de práticas religiosas ancestrais, com simulações de adesão ao Cristianismo, com práticas consideradas como idolatrias pelos missionários, deixando-os bastante irritados ao perceberem os desvios apesar de anos da Catequese para os indígenas (SILVA, 2015, p. 5).

A inserção dos povos indígenas no processo de colonização e de constituição de uma imagem nacional de ‘povo’, foi, inicialmente, segundo afirma Mattos (2003), com base na experiência de implantação da catequese missionária como política pública na Província de

⁹² A história indígena no Brasil, guardada todas as particularidades históricas e epistémicas, foi representada nos trabalhos produzidos na primeira metade do século XX por etnólogos e cientistas sociais a exemplo de Métraux, Schaden, Maria Isaura, Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiros de Castro e Florestan Fernandes. Nos últimos 30 anos a historiografia brasileira vem avançando no sentido de reconhecer o protagonismo ameríndio. Na década de 90 a *Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, de Ronaldo Vainfas (1995), compõe as publicações sobre o tema. Sobre a escravidão indígena em Minas Gerais ver também: (RESENDE, 2003); (VENÂNCIO, 1997).

Minas Gerais, palco de confronto entre o discurso ilustrado dos Diretores de Índios⁹³ e a prática indigenista nos sertões do século XIX. “A ideia da promoção de uma ‘raça mestiça’ era vista como a única saída para a ‘dissolução’ do problema indígena, ou seja, da plena inserção dos índios na vida ‘social’ – entenda-se ‘civilizada’, ao contrário da sua vida ‘selvagem’” (MATTOS I. M., 2003, p. 57). Às vésperas da abolição da escravatura, o Brasil colonial, carente de mão de obra, encarregou, como tarefa de ‘civilização’ nacional, as catequeses de “sem exageros humanistas, procurase obter de força ‘hercúlea’ dos indígenas o trabalho útil (pesado)” (MATTOS I. M., 2003, p. 58). Assim, por serem da terra e se contentarem com uma alimentação frugal, se configuravam os verdadeiros colonos que os poderes gerais [deveriam] de esforçar-se por adquirir⁹⁴ [...] de modo que, dos filhos dos ‘selvagens’, talvez – desde que não expostos à viciosa ‘vadiagem’ degeneradora da ‘raça’ – se pudesse esperar algum aprendizado além do das ‘artes mecânicas e lavouras’ [...]. Contudo, o grande problema da catequese parecia, sim, o de controlar e dosar as ‘gotas’ necessárias de ‘disciplina civilizadora’ capazes de converter os ‘brutos, vadios e prerigosos’ indígenas em futuros ‘moralizados e domésticos trabalhadores’ (MATTOS I. M., 2003, p. 59).

Não são escassos os registros das reações indígenas em movimentos reivindicatórios nos quais representavam seus próprios interesses junto as autoridades imperiais⁹⁵.

A presença de indígenas na sede da Província, algumas vezes explicitamente para reivindicar seus direitos, não aconteceu isoladamente [...] ao contrário, foram uma constante no registro da correspondência recebida pela Diretoria Geral dos Índios (1840). [...] Não deixa de ser surpreendente a tendência dos índios representarem seus próprios interesses, embora a mesma tenha sido registrada em Minas desde os tempos coloniais [...] Em 1767 [...] devido ao grande fluxo migratório que se configurou (em decorrência das atividades mineiratórias); os índios *cropós e croatos*, no entanto, chegaram a solicitar ao rei “a paz e o sossego perdidos com a presença dos europeus” (MATTOS I. M., 2003, p. 70).

Desde 1500 até a década de 1950 a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. Ainda que seja uma estimativa, pois não há estudos criteriosos demográficos que permitam substituir avaliações descontraídas por um cálculo bem fundado, aceitamos aqui, ainda que hipoteticamente, os números apresentados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

⁹³ Esteve a cargo dos Diretores dos Índios, encarregados diretamente pelo Imperador, presidir a catequese nas províncias brasileiras a partir do Regulamento das Missões, de 24 de julho de 1845 (MATTOS, I. M., 2003, p.55).

⁹⁴ Relatório do diretor geral dos índios José Januário de Cerqueira. 17 de fevereiro de 1886. Anexo ao relatório do presidente da Província à Assembleia Provincial (MATTOS I. M., 2003, p.78).

⁹⁵ Sobre o tema ver também: (CARRARA, 1999); (MATTOS I. M., 2002); (BESSA, 1997); (SOUZA, 2006).

As estatísticas (FUNAI, 2013) mostram que os povos indígenas no Brasil alcançaram nas últimas décadas um significativo crescimento populacional, colocando em questão as previsões trágicas, por vezes eurocêntricas, colonialistas e evolutivas que os tratavam como povos atrasados e vítimas impotentes em extinção. Ao longo dos séculos desde a colonização, diversos povos indígenas elaboraram diferentes estratégias de resistência, em guerras ou confrontos, mas também pelas alianças, acomodações, adaptações ou simulações, afirmando suas identidades indígenas (SILVA, 2015).

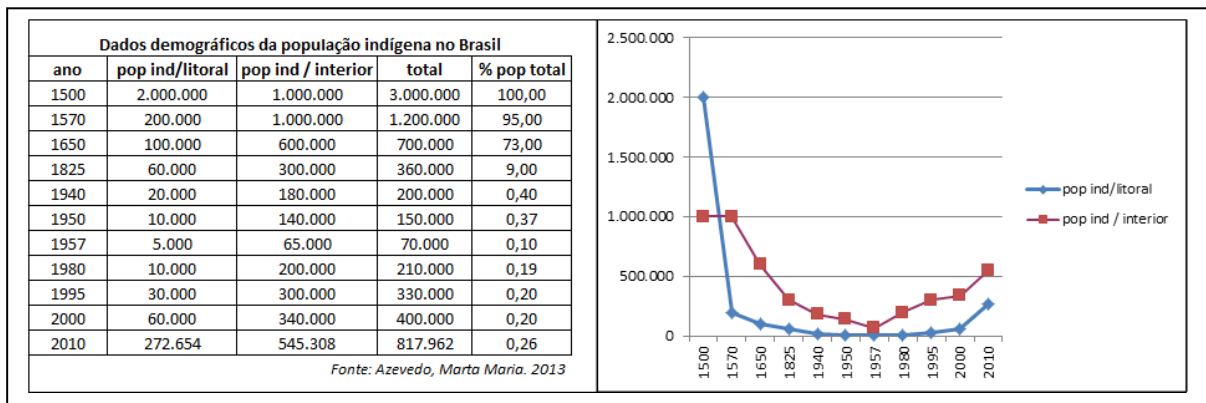


Figura 12. Fonte. (FUNAI, 2013).

Se, de um lado, a população indígena era reduzida de forma acelerada pelo extermínio colonial, a população de homens e mulheres oriundos da África, importados como mão de obra escrava, crescia exponencialmente.

2.3.2. As composições da colonização no Brasil: os povos africanos

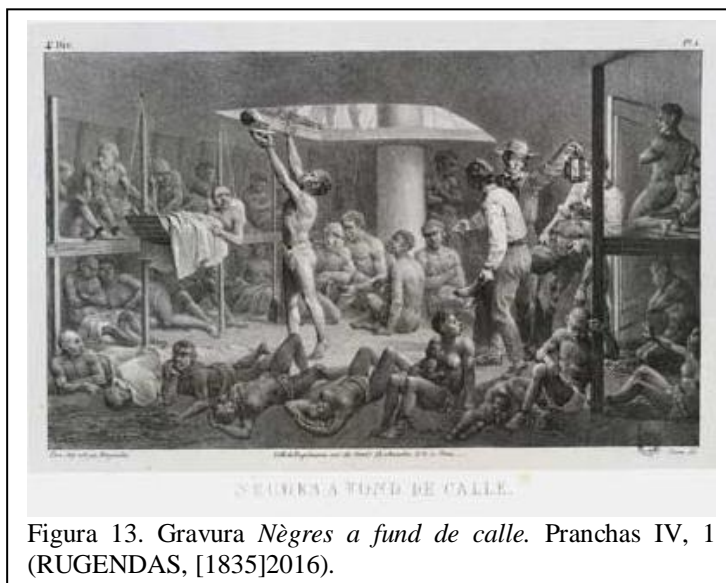


Figura 13. Gravura *Nègres a fund de calle*. Pranchas IV, 1 (RUGENDAS, [1835]2016).

Os primeiros contingentes africanos chegaram ao Brasil ainda na primeira metade do século XVI, possivelmente no ano de 1538. Inicialmente poucos, se tornaram milhões com o desenvolvimento da cultura açucareira, tornando o tráfico de escravos e escravas da África um grande e lucrativo comércio (RIBEIRO, 1996, p.161).

Serão adotados aqui os números utilizados por Ribeiro (1996, p. 162), baseados na estimativa de M. Buescu (1968), tendo em vista ser um período pré-estatístico da história do Brasil e os estudos demográficos criteriosos serem inexistentes. De acordo com essas estimativas, entre o século XVI e o século XIX (1540-1860) foram importados cerca de 6 352 000 escravos e escravas. A composição desses números, considerando sexo e idade, também assenta em estimativas. A proporção normalmente admitida de homens e mulheres seria de quatro para um, contudo, essa possibilidade varia de região para região.

A existência da escravidão⁹⁶ foi elemento fundamental na afirmação dos interesses portugueses nos trópicos, fazendo parte da lógica de funcionamento da própria sociedade. Nesse sentido, o papel desempenhado pela Igreja foi determinante na legitimação do regime escravista, principalmente do cativo africano que se intensificou no Brasil a partir do século XVII. À Igreja não só coube justificar a escravidão negra, mas também garantir a inserção subordinada de africanos/as e seus descendentes na Cristandade colonial por meio da catequese, o que buscou fazer através da difusão devocional dos chamados ‘santos pretos’⁹⁷ (OLIVEIRA, 2007, p. 356).

No período de 1440 a 1770, praticamente todos os fiéis católicos pressupunham que a Bíblia Sagrada era uma inspiração divina e universal. Com base nisso e no fato de a Igreja tolerar ou mesmo defender a discriminação baseada na cor da pele, justificando a ‘legítima’ escravização de negros africanos não batizados, não havia razão para leigos e para o Estado terem escrúpulos a este respeito. Assim, durante séculos, o preconceito racial e a escravidão negra foram inseparáveis para a maioria dos europeus ocidentais (BOXER, 2007, p. 11-12).

Segundo Saraiva (1992, p. 64-65), a chegada dos negros e negras na condição de escravos e escravas a Lagos, cidade sul de Portugal, data de 1482 e nunca chegou a causar controvérsia. Desde a bula *Dum Diversas* de 1492, a Coroa Portuguesa recebeu do Papa o privilégio de conquistar, invadir, atacar e subjugar todos os territórios em poder dos sarracenos, pagãos, infiéis e inimigos de Cristo, assim como a faculdade de reduzir à escravatura todos/as os/as habitantes desses reinos. Criava-se, desse modo, o direito canônico no que se refere ao cativo dos negros e negras assente na conceção fundada na escravidão como parte do pensamento

⁹⁶ A escravidão dos povos da África é uma temática extensa e complexa. Sua cultura atlântica negra é descomunal e sua história ainda pouco conhecida. No escopo desta tese cabe tratar, sucintamente, da vertente que diz respeito ao tráfico negreiro destinado ao Brasil colônia na perspectiva de analisar a condição de subalternidade e invisibilidade as quais estiveram submetidos, bem como sua presença na composição da cultura e do próprio ‘povo brasileiro’. Sobre o tema em sua amplitude ver, por exemplo: (FANON, F., 1963, 2008); (GILROY, 2001); (CÉSAIRE, A., 1978).

⁹⁷ Sobre o sincretismo religioso no Brasil ver: (BASTIDE, R., 1971); (FERRETI, S. F., 2001); (OLIVEIRA, A. J. M., 2016).

cristão vigente na Época Moderna. Assim, o cativo se justificava através das concepções de pecado e de inferioridade ética e espiritual de alguns povos. Tanto a Igreja quanto a escravidão africana no Brasil Colonial, estavam enraizadas na Escolástica Medieval, que, por sua vez, recorria à tradição judaico-cristã e ao pensamento aristotélico. Na tradição hebraica, a escravidão era algo que designava uma punição sancionada pelo senhor, baseada numa falta ou num pecado. O Antigo Testamento se apropria desta visão associando a escravidão à humildade religiosa e à redenção. Segundo argumentos de Santo Agostinho, a escravidão era tanto um remédio quanto uma penalidade para o pecado, cabendo a Deus a responsabilidade de identificar tanto os senhores quanto os escravos (DAVIS, 2001).

A escravatura, endossada pelo salvacionismo cristão e pelas ‘guerras justas’, em pouco tempo se tornou um negócio rentável sob o monopólio do reino de Portugal: o tráfico negreiro.

A matriz de poder colonial e a construção da subjetividade colonial assentaram, também, segundo Mbembe (2016), na figura singular do ‘negro’ essencializado e universalizado como elemento fundamental de um modo de acumulação a escala mundial.

Entre los siglos XV y XIX, cuando hombres y mujeres originarios de África son transformados en hombres-objetos, hombres-mercancías y hombres-monedas de cambio [...] Prisioneros en el calabozo de las apariencias, a partir de ese instante pasan a pertenecer a otros. Víctimas de un trato hostil, pierden su nombre y su lengua; continúan siendo sujetos activos, pese a que su vida y su trabajo pertenecen a aquellos con quienes están condenados a vivir sin poder entablar relaciones humanas (MBEMBE, 2016, p.26).

Na Europa, e posteriormente na América, a condição dos povos africanos escravizados, homens e mulheres, transformados em mercadoria e mão de obra, contou com poucos escrúpulos e justificações. Os questionamentos acerca da situação deles estiveram relacionados com a legitimidade do tráfico e não propriamente com a instituição da escravatura, que esteve legitimada por fatos e leis. Cabia apenas a garantia de que as ‘peças’ tivessem sido adquiridas por meios honestos, ou seja, fruto de ‘guerras justas’⁹⁸. Aos poucos, o comércio de escravos e escravas sofreu uma perversa naturalização e os europeus, tanto da Europa quanto da América, se habituaram ao fato dos negros e negras serem uma mercadoria e não mais resultado das ‘aceitáveis’ ‘guerras justas’, mas fruto de violência, emboscadas e corrupção de que participavam portugueses e chefes negros (BOXER, 2007).

⁹⁸ A cumplicidade de chefes africanos para produzir «escravos de guerra» e vende-los aos portugueses, as condições de violência e a precariedade do transporte para a América que acarretaram grande parte das mortes, estão registradas no livro intitulado *Tratos y contratos de Mercaderes y Tratantes decididos y determinados* de Tomás de Mercado. Salamanca, 1569.

A naturalização/legitimação esteve também presente nas ordens religiosas, as mesmas que defenderam a liberdade natural indígena. Religiosos e bispos se utilizavam da mão de obra escrava e acenavam com a excomunhão contra ladrões desta, que era um bem, reforçando os direitos dos proprietários. “Nestas condições, compreende-se que os jeronimitas e os dominicanos, como o próprio padre Las Casas, então simples clérigo, proponham, na primeira metade do século XVI, a importação de escravos negros para a América” (SARAIVA, 1992, p. 65). A Companhia de Jesus não apenas mantinha como negociava negros e negras. O padre António Vieira, em relatório apresentado ao Conselho Ultramar, em 1678, quando se ocupava ativamente do restabelecimento da Companhia no Maranhão, afirmava que o Brasil “só alcançou a opulência quando as suas terras passaram a ser lavradas por escravos negros” (SARAIVA, 1992, p. 56).

No projeto moderno eurocêntrico, o colonialismo, o capitalismo e o patriarcado se apresentam associados na empresa inaugurada pelos ‘descobrimentos’. Nele, também os negros e negras foram incluídos como parte da racionalidade Moderna. Transladados de suas origens, foram destinados a repor os desgastados no trabalho e aumentar o estoque disponível para atender a novos projetos produtivos coloniais. Uma escravidão envolvida pelo manto cristão salvacionista que legitimava sua condição. Para Saraiva (1992, p. 63), a justificativa bíblica e também económica da escravidão negra emerge nas cartas e sermões de Vieira, combinando teologia, casuística e razão de Estado. Entre reconhecer à África um papel complementar à economia colonial da América, “o Brasil tem o corpo na América e a alma na África”, Vieira reconhecia ainda o cativo africano como fundamental para a Companhia, no sentido de que substitua o próprio cativo indígena, deixando-os livres para as Missões.

De acordo com Ribeiro (1996, p. 114-117), os negros e negras que chegaram ao Brasil para incrementar a produção açucareira como sua principal mão de obra, foram trazidos após serem capturados em meio as centenas de povos tribais da costa ocidental da África. A diversidade linguística e cultural, bem como as hostilidades recíprocas oriundas das lutas entre suas tribos ainda na África, aliadas à política de evitar a concentração de escravos da mesma etnia nas propriedades e nos próprios navios, impediu a formação de núcleos solidários que retivessem o património cultural africano. Viram-se então, compelidos a incorporar-se no universo cultural, se apropriando da língua e aportuguesando o Brasil, exercendo cada vez mais um papel decisivo na formação da sociedade local e atuando como um agente de europeização, difundindo a língua do colonizador, ensinando o idioma e os fazeres aos escravos recém-chegados.

A violência e a coerção, exercidas através de castigos físicos nos âmbitos doméstico e público, foram usuais no cotidiano colonial. Contudo, não foram as únicas formas de controle exercido pelos senhores de escravos. O paternalismo representou, também, uma forma usual de poder (MATTOSO, 1982).



Figuras 14. Gravura *Penition publiques*. Pranchas IV, 15 (RUGENDAS, [1835]2016).

No interior desse cotidiano, o alento da liberdade foi responsável por multiplicar os Quilombos em diversos e distantes pontos da colônia. Caracterizados como comunidades originalmente constituídas por negros fugidos, eram resultantes de áreas onde houve luta e resistência contra a escravidão. Os movimentos de resistência foram esboçados ainda na própria África, como a Longa

Marcha dos Jaga (1568-1573), que reuniu milhares de guerreiros, homens e mulheres para lutar contra o invasor português. Seus pontos de apoio, acampamentos fortificados eram denominados *Kilombos* (PRIORE, 2010, p. 59). No Brasil, os primeiros registros de fuga de escravos/as datam de fins do século XVI e com eles a constituição de comunidades quilombolas. De características diversas, isolados como o Quilombo de Palmares⁹⁹ ou inseridos nas periferias das vilas ou cidades, de ação agressiva ou pacífica, reunia diversas etnias, cor e credo. Um movimento de resistência¹⁰⁰ que se apoiava em laços de solidariedade e/ou parentesco. Comunidades onde a presença de mulheres e crianças atestavam a existência de ligações estáveis e onde o papel da mulher quilombola, ainda que em menor número que os

⁹⁹ Localizado na região entre Alagoas e Pernambuco e considerado o maior quilombo da história do Brasil colônia, Palmares reuniu milhares de escravos e escravas fugidos entre finais do século XVI e 1695, quando foi invadido e extinto, após inúmeras tentativas frustradas, numa ação que provocou milhares de mortos (PRIORE, 2010).

¹⁰⁰ A partir dos anos de 1980 a historiografia brasileira buscou mostrar o/a negro/a como sujeito da história, protagonistas da escravidão, ainda que não aquilombado/a, quando não cúmplice do cativo. Avançou também quanto a importância dos estudos sobre a África, o tráfico, as etnias, os mores, as religiões, para uma melhor compreensão da conformação da cultura negra no Brasil – cultura a que muitos chamaram de afro-brasileira (VAINFAS, 1999, p. 10). Sobre a resistência dos escravos no Brasil colonial ver: (FLORENTINO, 1997); (MATTOSO, 1982); (REIS, 1985); (MORSE, 1992); (SLENES, 1999). Sobre a historiografia brasileira ver: (VAINFAS, 2009).

homens, esteve ligado não apenas às funções domésticas, de plantio e criação, mas às funções religiosas. Grande parte dos laços familiares e étnicos foram quebrados com a escravidão e coube à mulher africana reorganizar esses grupos pela filiação religiosa na figura das mães-de-santo no Candomblé e em diversas outras religiões afro-brasileiras onde a figura feminina ocupava lugar de grande destaque¹⁰¹ (CAVAS, 2015).

A escravidão no Brasil se estendeu até 1888, atingindo a triste marca de ter sido o último país a aboli-la. Até à concretização da abolição, a sociedade escravocrata se esforçou por apresentar uma imagem não só benevolente como tranquila, não apenas das relações senhor/escravo como do processo que levou a libertação destes. Segundo Lilia Schwarcz, em *Retrato em branco e negro* (1987), um interessante estudo baseado em anúncios e artigos de jornais do final da década de 1880, as notícias adotavam termos como ‘mui amado’, ‘mui respeitado’, procurando passar uma imagem de proximidade entre o/a senhor/a que reclamava a perda do/a cativo/a e o/a próprio/a escravo/a. De outro lado, uma série de artigos exaltava o caráter benigno e até amistoso da escravidão brasileira, que estava próxima de seu fim. Assim, o processo de abolição brasileiro carregava consigo algumas singularidades: *i.* Uma crença enraizada de que o futuro levaria à uma nação branca” (tendo em vista a maciça entrada de imigrantes brancos, fruto de uma política agressiva de incentivo à migração ainda nos últimos anos do Império) e; *ii.* O alívio frente a uma libertação que se fez sem conflitos e sobretudo que evitou distinções legais baseadas na raça. Um contexto que favoreceu a projeção no Brasil da imagem de certa harmonia racial, ou ainda, a representação de uma escravidão benigna que, já em finais do século XIX se tornaria a imagem de uma ‘escravidão dócil’ (SCHWARCZ, L. M., 2011, p. 89-90). O próprio hino da República que se instalou dois anos depois da abolição, exclamava: “nós nem cremos que escravos outrora tenham havido em tão nobre país (...). Era como se a escravidão tivesse sido um engano, ou uma ‘quase escravidão’, tal seu (pretenso) caráter adocicado” (SCHWARCZ, L. M., 2011, p. 91).

Não será este o local possível para avançar na análise das vicissitudes da abolição da escravidão no Brasil, ou mesmo da construção do estado nacional após a constituição da República no que tange a questão da dominação racial, mas é necessário enfatizar esta

¹⁰¹ Sobre as mulheres nas religiões afro-brasileira ver: (CAVAS, 2015); (LANDES, 2002).

romantização e suavização da escravidão que está na origem da ‘democracia racial’¹⁰² que se firmou na primeira metade do século XX¹⁰³.

Conforme chama atenção Ronaldo Vainfas (1999, p. 12), a presença da cultura africana no cotidiano da colônia convoca a uma análise da ‘questão racial’¹⁰⁴ na história da colonização portuguesa do Brasil, abrindo possibilidade de discutir aspectos importantíssimos acerca da estratificação social e suas representações nos primeiros séculos após os descobrimentos. Nela, a classificação dos indivíduos conforme sua ascendência: mamelucos, pardos, mulatos, crioulos, boçais, mouriscos, cristãos novos, bem como a ascendência de sangue, até mais do que de cor, possuía importância capital na vida cotidiana da colônia, aliadas as posses, ou a ausência delas.

A formação da cultura brasileira tem raízes no encontro das culturas e dos povos indígenas, negros e europeus (fundamentalmente os portugueses). Um encontro que foi profundamente conflitivo, muitas vezes trágico, marcado pelo extermínio e cativeiro de centenas de milhares de indivíduos (não europeus) desde o primeiro século. Foi, também, um “encontro que pôs em contato culturas radicalmente distintas dos três continentes, refazendo valores, recriando códigos de comportamento e sistemas de crenças, sem nomear a ‘miscigenação étnica’, outrora chamada de ‘miscigenação racial’” (VAINFAS, 1999, p. 1).

2.4. O Brasil e suas composições: entre ‘degeneração’ e ‘paraíso da democracia racial’

Longe da ambição de aprofundar tão complexa temática, este breve tópico pretende ser pincelado pelas visões mais significativas que coloriram (e que ainda colorem) a mestiçagem na/da colônia portuguesa.

Em 1844, o naturalista Karl von Martius venceu o primeiro concurso promovido pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) sob o tema: como escrever a história do

¹⁰² A «democracia racial», ou «lusotropicalismo», é o termo frequentemente utilizado no Brasil para o definir como país que, supostamente, soube liquidar o racismo. Tal ideário influenciou diretamente a literatura, a imprensa, as políticas e o próprio cotidiano do país durante quase todo o século XX, não estando fundamentado exclusivamente nas obras de Gilberto Freyre, mas tendo nelas suas principais inspirações. De acordo com Guimarães (2002, p. 139), a terminologia passou a ser utilizada na literatura acadêmica pela primeira vez através de Charles Wagley em 1952, apesar de existirem registros sobre sua utilização por parte de Arthur Ramos e Roger Bastide já durante os anos de 1940.

¹⁰³ O processo e as transformações que a escravidão sofreu ao longo do século XIX são abordados de forma crítica por Hebe M. Mattos em *As cores do silêncio* (1998). A autora põe em xeque o papel decisivo da cor na sociedade brasileira de finais do século XIX.

¹⁰⁴ A amplitude dos debates e teorizações acerca da ‘questão racial’ no Brasil não será aqui tema de maiores aprofundamentos e será tratada limitadamente no que tange a formação da sociedade mineira setecentista, no capítulo III no intuito de compreender as relações cotidianas de poder e gênero no povoado de Vitoriano Veloso na atualidade.

Brasil. Assim ele aconselhava: “[...] no desenvolvimento sucessivo do Brasil se acham estabelecidas as condições de aperfeiçoamento das três raças humanas, que nesse país são colocadas uma ao lado da outra, de uma maneira desconhecida” (MARTIUS, [1845]1982, p. 13). A mestiçagem harmoniosa das três matrizes formadoras estava anunciada e se tornaria tema novamente vitorioso nos anos 30, apontando o mestiço como ícone nacional e símbolo da identidade cruzada no sangue e sincrética na cultura. O doce paraíso racial freyreano pronunciado pelo «lusotropicalismo» em *Casa Grande & Senzala* (FREYRE, [1933]2003), exaltou a mestiçagem como uma questão de ordem geral e manteve intocados os conceitos de superioridade e de inferioridade, menosprezando as diferenças diante de um cruzamento racial singular. O autor, ao envolver a figura dos senhores de escravos/as numa mistura adocicada de severidade e paternalismo na qual a sexualidade quase encobriu as relações de poder e o abuso sexual, contribuiu para *glamourizar* a violência e o sadismo presentes durante o período escravista. Contudo, a obra foi um exemplo da tentativa de sintetizar o Brasil, sob o signo da ‘diferença’, tornando-o um exemplo de originalidade como uma ‘civilização nos trópicos’. Neste aspeto, Freyre buscou afirmar o tropicalismo como exemplo de ‘democracia racial’ e uma saída para um mundo marcado por divisões e conflitos (SCHWARCZ, L. M., 2011, p. 92-97).

Nem sempre, porém, a exaltação da mestiçagem esteve valorizada no ‘país tropical abençoado por Deus’. Em meados do século XIX, a mestiçagem e seus efeitos constituiriam o tema central da interpretação orgânica da história do Brasil e das especulações acerca do futuro da nação, que diversas vezes foi representado como exemplo da decadência da mistura de raças e degeneração decorrente desta. Segundo Seyfeth (1995, p. 180),

A “formação (étnica) brasileira” seria conformada a partir de um paradoxo que pode ser expresso na coexistência necessária dos temas da abolição e da imigração em sua matriz. [...] O paradoxo residiria no fato de que, ao mesmo tempo em que a superioridade europeia era concebida como “ingrediente” necessário para a “civilização” da nação, a transformação dos imigrantes em “brasileiros” era suposta apenas através de seu “caldeamento” entre a população nacional – composta por negros, índios e mestiços de matizes diversificados –, a qual os europeus eram encarregados de fazer desaparecer fenotipicamente. Assim, mesmo sendo considerada “inferior”, a população nacional mestiça “aclimatada” tinha como função “abrasileirar” o imigrante europeu. O dogma da degenerescência da mestiçagem e da superioridade racial dos brancos europeus faria muita fortuna entre os políticos ilustrados do século XIX, que preferiram selecionar formulações raciológicas como a de Gobineau¹⁰⁵ de que “a dosagem de certa mistura de arianos com povos inferiores teria sido fundamental para desencadear processos civilizatórios.

¹⁰⁵ O Conde Arthur de Gobineau, que permaneceu no Brasil durante quinze meses em missão oficial, descreveu de forma dura a situação racial: “Trata-se de uma população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia” (GOBINEAU, [1853]1983).

Esse pensamento foi coroado no início do século XX pela comunicação do cientista brasileiro João Baptista de Lacerda no Congresso Universal das Raças (Londres, 1911), intitulada *Sus le métis au Brésil*, no qual o Brasil foi a única nação latino-americana convidada. Lacerda expôs o pensamento que prevalecia no país tendo à frente uma geração de letrados afeitos aos métodos da antropologia física assente em teorias, entre outras, como o darwinismo social¹⁰⁶, que condenava o cruzamento e a mestiçagem. No cenário de então, o Brasil servia como um exemplo de cruzamento extremo de raças, algo profundamente negativo, a visão da degeneração, obtida pelo efeito perverso da mistura de raças. Assim, seu branqueamento ‘democrático e pacífico’, advogado pelo cientista, assentava nas políticas públicas de incentivo a migração de brancos¹⁰⁷, que fariam com que mestiços embranquecessem e a ‘raça negra’ fosse extinta do país. O Brasil se tornaria um exemplo para as Américas (e para o mundo), distante do modelo segregacionista dos Estados Unidos da América e das tiranias continentais (SCHWARCZ, L. M., 2011, p. 228).

As teorias acerca da problemática da mestiçagem, sua face defeituosa ou sua face divinal, no âmbito historiográfico¹⁰⁸, de caráter político, ideológico, econômico e cultural, no cenário nacional e internacional, não foram poucas e sua exposição aqui não se configura como objetivo. Há um longo caminho entre as duas polaridades. Entre a degeneração e o paraíso que o ‘mestiço’ representa, existem, certamente, múltiplos espaços onde as relações de poder se estabelecem também no cotidiano¹⁰⁹. As expressões da miscigenação sexualizada, racial e cultural expostas por Gilberto Freyre, de maneira abusivamente generalizada, intuitiva e subjetiva, são a própria composição do Brasil tanto quanto os preconceitos raciais, regras e protocolos embalados por esta mesma miscigenação racial, étnica e cultural, apontados por Boxer (1963, 1969).

Os definidores da singularidade da composição do Brasil necessitam, assim, enfrentar as influências políticas e o próprio contexto, em que seus vários elementos devem ser pensados numa perspectiva de longa duração, caso contrário, se incorre no risco de, no interior da perspectiva do projeto da modernidade, “tomar as relações brasileiras entre informalidade e

¹⁰⁶ O darwinismo social estava presente no Brasil desde o final dos anos 1870 e pressupunha a correlação fixa entre características biológicas, traços culturais ou sociais. Pautado numa leitura específica (e não autorizada) do livro de Darwin, o modelo ganhou no Brasil grandes seguidores, como Sílvio Romero e Nina Rodrigues (SCHWARCZ, L. M., 2011, p. 233).

¹⁰⁷ Sobre a questão da imigração e da mestiçagem no Brasil do séc. XIX ver: (SEYFERTH, 1991, 2002).

¹⁰⁸ Sobre a produção historiográfica assente na temática da mestiçagem no Brasil ver: (VAINFAS, 2009); (SCHWARCZ, L. M., 1994, 1996).

¹⁰⁹ A questão da delimitação ambígua existente no Brasil entre domínio público e privado foi alvo de análise por vários pensadores nacionais. Cito aqui alguns: (HOLANDA, 1976); (CANDIDO, 1993); (DA MATTA, 1981); (VIANNA, [1918]1952).

norma, cuja heterodoxia, dependendo do ponto de vista, funciona como um defeito de fábrica ou como um presente dos deuses” (SCHWARZ, 2001, p. 1).

Desde antes das caravelas deixarem o Tejo e atravessarem o Atlântico, o imaginário racial, que marcou as navegações e com elas o início da Modernidade, seria por muito tempo, antes e agora, a marca desta experiência existencial. O percurso realizado até aqui, uma breve, porém ambiciosa viagem pelas incursões ultramarinas e pelas teorias e historiografias que produziram, buscou amearhar elementos para, no seguimento desta trajetória, chegar a Capitania das Minas Gerais com a ‘bagagem’ cheia, e, posteriormente, partir novamente. A complexidade da colonização, com suas nuances, presente nesse pedaço do Brasil, carrega especificidades que se expressaram nas relações cotidianas e que deram a essa região mineradora uma condição de ‘exceção’.



CAPÍTULO III

***COLONIALISMO NAS MINAS GERAIS DO
BRASIL: OURO E RESISTÊNCIAS***

3. COLONIALISMO NAS MINAS GERAIS DO BRASIL: OURO E RESISTÊNCIAS

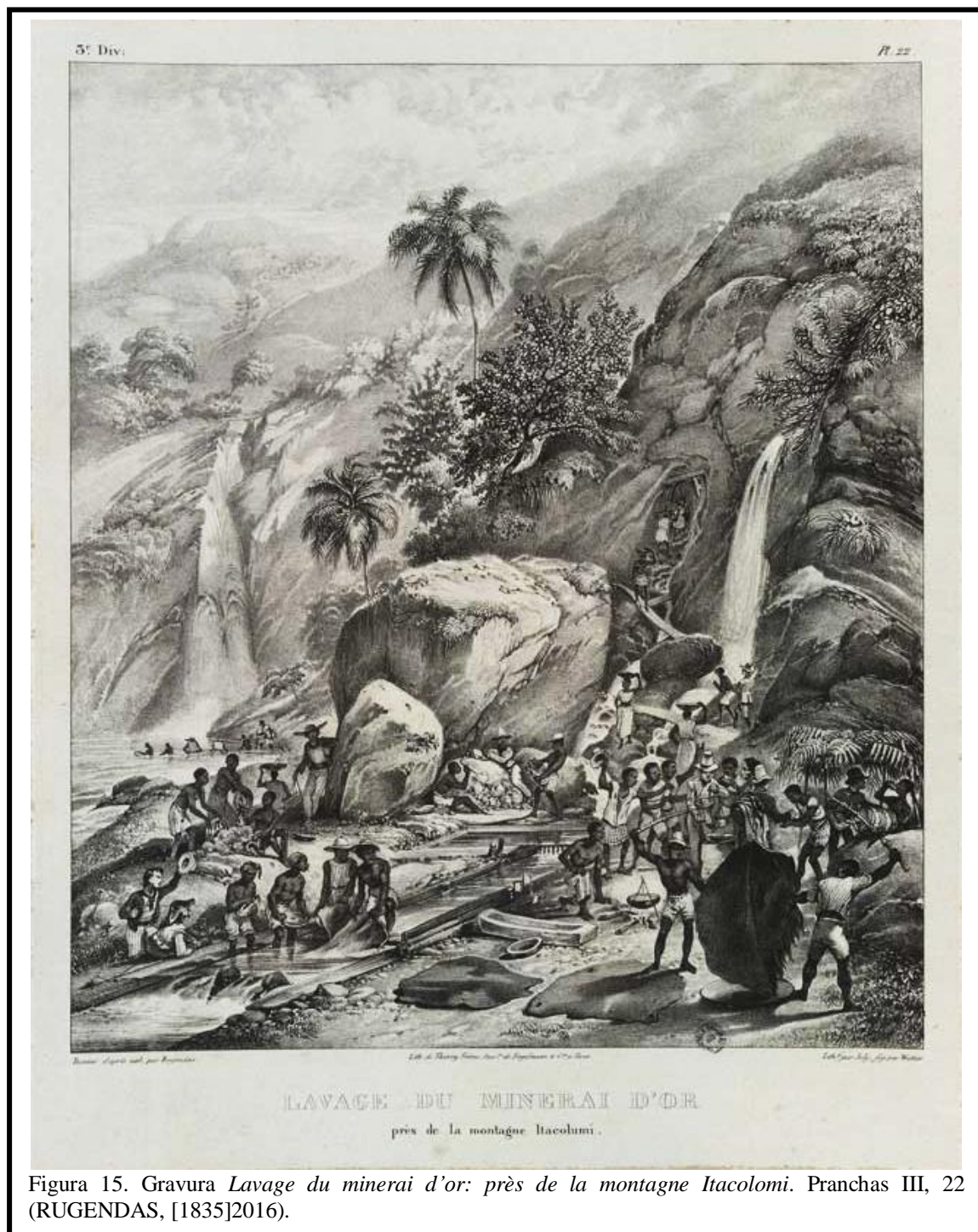


Figura 15. Gravura *Lavage du minerai d'or: près de la montagne Itacolomi*. Pranchas III, 22 (RUGENDAS, [1835]2016).

Essa exploração dos trópicos não se processou, em verdade, por um empreendimento metódico e racional, não emanou de uma vontade construtora e enérgica: fez-se antes com desleixo e certo abandono. Dir-se-ia mesmo que se fez apesar de seus autores. E o reconhecimento desse fato não constitui menoscabo à grandeza do esforço português (HOLANDA, [1936]2004, p. 43).

A vegetação sempre verde, o colorido, a variedade e estranheza da fauna, a bondade dos ares e a simplicidade e inocência das ‘gentes’ sugeriam inicialmente a imagem do Paraíso Terrestre, e como tal, foi incontáveis vezes, escrito e descrito em cartas desde Pero Vaz de Caminha. Um paraíso que seria perfeito se fosse, também, um ‘outro Peru’, um eldorado de fabulosas riquezas sugeridas pela vizinhança com a colônia espanhola (HOLANDA, [1958]2000, cap. IV). Essas duas imagens foram perseguidas e defendidas de maneiras diferentes, por personagens diferentes e até certo ponto, com intuítos diferentes. A empresa colonizadora comprometida com a conquista das almas (e a disciplina dos corpos), foi também a que estava comprometida com a conquista das terras e das riquezas, ambições que muitas vezes se confundiram, se sobrepuseram, se uniram, se enfrentaram, se excluíram e que deixaram suas marcas como herança na forma de convívio, nas instituições e nas ideias no Brasil (ALENCASTRO, 2000). “A tentativa de implantar a cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas a tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências” (HOLANDA, [1936]2004, p. 15).

O Brasil de clima tropical e subtropical encontrado pelos portugueses, dotado de áreas extensivamente húmidas e chuvosas, à exceção do Nordeste e trechos da Bahia, com uma rede hidráulica abundante, se apresentou como um ‘continente’ que favoreceu a ocupação e colonização com o desenvolvimento efetivo, com maior ou menor êxito, das atividades económicas em todos os ambientes geográficos do território. Por outro lado, a grandiosidade do território infligiu ao colonizador amargas derrotas, ocasionou-lhe decepções inumeráveis e exigiu o desenvolvimento diário de suas habilidades de adaptação (HOLANDA, 1989, 55-57).

O povoamento e colonização que se iniciaram timidamente ainda no primeiro quartel do século XVI, assentaram principalmente na migração de famílias e grupos arrebanhados nos setores rurais da vida portuguesa¹¹⁰. A fundação de vilas e cidades em pontos privilegiados ao longo da costa atlântica redundaram na criação de pequenas áreas agrícolas destinadas ao abastecimento imediato das populações dos arredores. O interior, denominado de sertão¹¹¹ _ matas e campos, estava povoado pelos ‘da terra’, os povos indígenas. Um território ao qual

¹¹⁰ Sobre as primeiras migrações portuguesas ver: (LUCCI, 1914); (MAGALHÃES GODINHO, 1978); (SERRÃO, 1982). Sobre o período posterior ver também: (HERCULANO, ([1838]1983).

¹¹¹ ‘Sertão’ foi a designação que cronistas dos séculos XVII e XVIII, como Frei Vicente do Salvador ou o padre jesuíta João Antonio Andreoni, o Antonil, deram ao imenso espaço que não estivesse no litoral. Sobre o tema ver: (ANTONIL, ([1711]2007); (CAPISTRANO DE ABREU, ([1907]1998), cap. IX). Ainda que sem acordo unânime entre etimologistas acerca da origem do termo, tudo indica que sua origem está intimamente ligada à empresa colonial, coincidindo com o início da expansão ultramarina (MACHADO, 1997). Segundo Bluteau (1712-1721), o sertão designa uma região distante do mar. Ou ainda segundo António de Moraes Silva (1844), é um interior, o coração das terras. O oposto ao mar, as praias e a costa. O sertão denomina o ‘mato longe da costa’.

poucos ‘brancos’ se aventuravam. As poucas povoações: latifúndios pecuaristas e fazendas canavieiras existentes, pouco distavam da costa (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 25-31)¹¹².

A ocupação agrícola que marcou a colonização desde o início e enfatizou a vocação rural do Brasil, deixou marcas profundas na cultura e na história da vida no campo. Uma leitura atenta da Carta de Pero Vaz de Caminha revela que o escrivão portuense, nesta ‘certidão de nascimento’ do Brasil, fez referência a mais de uma centena de plantas ou associações de plantas (FILGUEIRAS, 2002, p. 265). Não demorou para que os recém-chegados descobridores percebessem que as populações locais, os nativos e nativas ‘selvagens’, possuíam uma elaborada agricultura. Este reconhecimento do saber acumulado acerca das espécies vegetais nativas se tornaria fundamental, em um futuro próximo, para a sobrevivência dos europeus no Novo Mundo e a implantação do sistema colonial (SILVA, 1990, p. 64).

Na visão paradisíaca, a Terra de Santa Cruz se mostrava ‘plana e bem formosa’, com águas ‘muitas e infindas’ como registrou Caminha: ‘querendo aproveitá-la, dar-se-á nela tudo’ (CORTESÃO, 1943, p. 235). Assim, o aproveitamento do horto edénico se deu sob duas formas: pela imensa extensão agricultável e pela

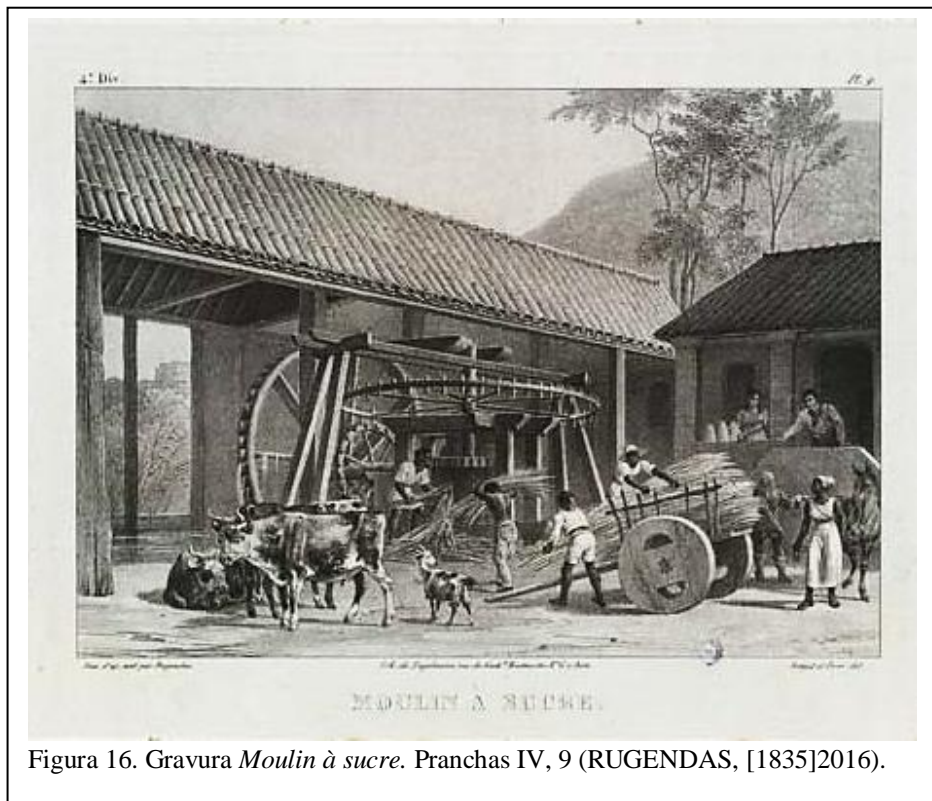


Figura 16. Gravura *Moulin à sucre*. Pranchas IV, 9 (RUGENDAS, [1835]2016).

diversidade da dieta e dos produtos comerciáveis na Europa, fazendo do Brasil, tal como a América, uma potencial fonte primária de recursos e produtos naturais a serem comercializados no Velho Mundo (PRIORE & VENÂNCIO, 2006, p. 29)¹¹³.

¹¹² Sobre a expansão territorial nos primeiros anos da colonização do Brasil ver: (HOLANDA, 1989).

¹¹³ Sobre os motivos edénicos no descobrimento e a colonização do Brasil ver a clássica obra de (HOLANDA, [1958]2000).

A ocupação da terra, de excelência climática, excepcionalmente saudável e fértil como era apresentada em obras de propaganda de imigração como a do cronista Pero de Magalhães Gândavo ainda no segundo quartel do século XVI (GÂNDAVO, [2008](2017), p. 57), se deu por meio de instrumentos que viabilizaram a colonização mercantil a partir de 1534. As capitanias hereditárias e sesmarias trouxeram posseiros e agregados vindos de Portugal, mas o modelo da grande propriedade, monocultora e escravista, implantada pela metrópole, consagrou o poder dos senhores-de-engenho, prejudicando a vida dos pequenos e médios proprietários (PRIORE & VENÂNCIO, 2006, p. 30).

A paisagem idílica foi sendo gradual e lentamente modificada pela presença da



agricultura. Os habitantes nativos foram expulsos ou chacinados e as bordas das densas matas deram espaço aos campos de cana-de-açúcar¹¹⁴. No decorrer dos séculos XVI e XVII, a Mata Atlântica abasteceu de madeira os engenhos. Como tantas outras colônias de exploração e extrativismo acelerados, o Brasil sofreu a dilapidação brutal de seus recursos com impacto imediato sobre os ecossistemas existentes¹¹⁵

(PRIORE & VENÂNCIO, 2006, p. 45).

Nas palavras de Darcy Ribeiro (1995, p. 447),

O Brasil foi regido primeiro como uma feitoria escravista, exoticamente tropical, habitada por índios nativos e negros importados. Depois, como um consulado, em que um povo sublusitano, mestiçado de sangue afros e índios, vivia o destino de um proletariado externo dentro de uma

¹¹⁴ Sobre a implantação e evolução da cana-de-açúcar no período colonial brasileiro ver: (ANTONIL, [1711]2007); (SCHWARTZ, 1985); (PITA, [1739]1976).

¹¹⁵ Como bem analisa Holanda (1993a, p. 239) “[...] a exploração predatória está longe de representar exclusivo patrimônio do Brasil português. O consumo sucessivo de terras novas, terras para desfrutar e depois abandonar quando já imprestáveis, com o crescente assolamento de vastas regiões, é inseparável da lavoura latifundiária e escravista”.

possessão estrangeira. Os interesses e as aspirações do seu povo jamais foram levados em conta, porque só se tinha atenção e zelo no atendimento dos requisitos de prosperidade da feitoria exportadora .

Decorridos quase dois séculos de ocupação do solo, mas sem esquecer da caça aos metais preciosos, em que saíram pelos ‘sertões’ em busca deles incontáveis levadas de aventureiros, o ouro e os diamantes surgiram em abundância no início do século XVIII. Desde meados do século XVI, partindo de São Paulo, expedições de bandos perambulantes conhecidos como «bandeiras»¹¹⁶, termo inicialmente aplicado a companhias de milícia portuguesa originalmente de bases paramilitares, se embrenhavam cada vez mais pelos sertões. Buscavam principalmente ameríndios para escravizar ou domesticar, a fim de serem mão de obra na lavoura. Contudo, a procura do ouro, prata e esmeraldas era uma atividade suplementar nestas expedições (BOXER, 1963, p. 46). Em finais do século XVII, após a descoberta de inúmeros depósitos auríferos no ‘sertão dos Cataguases’¹¹⁷, que posteriormente viria a ser ‘Minas Gerais’ (expressão que, na época, significava minas ‘contínuas’ ou ‘justapostas’), uma densa corrente migratória vinda da metrópole¹¹⁸ e de diversas regiões da colônia começam a ocupar os ermos sertões (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 24-50).

Assim, foram poucos, inicialmente, os estrangeiros que chegaram para explorar, escravizar e implementar a prática extrativista nas minas das gerais setecentistas. Foram os próprios da terra que reproduziram os mecanismos de dominação e de exploração empreendidos pela metrópole historicamente.

Mais tarde, o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade, como afirmou Quijano (2000a), explicitando o caráter colonial das instituições que sobreviveram após a independência. As raízes da colonialidade se encontram, também, nas práticas cotidianas do homem ordinário colonial desde a colonização, se transformando, nos séculos subsequentes, no «colonialismo interno» (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006).

¹¹⁶ Sobre as incursões dos Bandeirantes ver: (HOLANDA, 1989, livro quinto, cap. II, 273-297, 1994); (TAUNAY, 1924, 1950).

¹¹⁷ A data e o lugar exatos de primeira descoberta realmente, provavelmente jamais serão conhecidos. Narrativas fragmentadas e contraditórias têm em comum datas próximas que dão conta de episódios quase simultâneos em regiões diversas na zona que hoje é Minas Gerais. Diferentes grupos de paulistas teriam atravessado e encontrado pela primeira vez em quantidade ouro de aluvião no leito dos rios e riachos, as chamadas *faisqueiras* (depósitos de ouro assim chamados porque ao sol faiscavam as partículas maiores) entre os anos de 1693 e 1695 (BOXER, 1963, p. 49-51). Outras versões acerca dos descobrimentos do ouro em Minas Gerais ver: (HOLANDA, 1993a); (FURTADO, 2004).

¹¹⁸ Segundo Ramos (2008, p. 34), ouve uma “predominância da imigração norte-portuguesa para a região aurífera de Minas Gerais, a qual tinha, num sentido amplo, características econômicas semelhantes às do norte de Portugal”.

3.1. *O ouro das Minas*

Os ‘caminhos do ouro’ foram, de diferentes formas, os fatores que inicialmente determinaram a existência, povoação, organização política, social e religiosa do ‘sertão’ das Minas Gerais¹¹⁹. Entre fins do século XVII e início do XVIII a colônia, que desde o início de sua ocupação se estabeleceu no litoral, começou a se embrenhar sertões a dentro.

A queda do preço do açúcar e o agravamento dos conflitos que eclodiram em 1710 no nordeste¹²⁰ se misturaram com os gritos vindos dos sertões a oeste do litoral do Rio de Janeiro e de São Paulo: “Ouro! Ouro!” (PRIORE, 2010, p. 70). Assim, em 1782 José João Teixeira Coelho afirmava que,

Alguns habitantes de São Paulo, excitados pela cobiça de cativar os miseráveis índios, penetraram, no ano de 1690, os sertões que hoje formam parte da Capitania de Minas, e no ano de 1693, casualmente, descobriram ouro nos córregos e rios que atravessavam os mesmos sertões, e deságuam, pelo sul, no rio Doce, do qual, o ouro, apresentou três oitavas ao capitão-mor, regente da Capitania do Espírito Santo, um Antônio Rodrigues Arzão, de Taubaté. // (José João Teixeira Coelho, 1782, in BOSCHI, 2007, 226, FLS. 61).

A partir da descoberta do ouro nos ‘sertões’ e posteriormente de pedras preciosas, iniciou-se um novo ciclo na colonização da América portuguesa. Com o decorrer do século do ouro, a capitania de Minas Gerais se tornaria o novo sustentáculo da economia metropolitana. Foi, então, alvo de um sistema administrativo tipicamente de exploração económica de cariz parasitário, que tentou aplicar mais ou menos bruscamente um sistema de fiscalização semelhante aos padrões adotados em outras colônias de exploração, conhecidos alhures (HOLANDA, 1989, p. 70).

A tão esperada descoberta aurífera trouxe consigo mais instabilidades, temores e novos conflitos à colônia americana de Portugal. As multidões de aventureiros que se espalharam pelos sertões das minas, movidos pelo sonho de enriquecimento rápido e fácil, se mostravam criminosas e desobedientes aos ditames da Coroa ou da Igreja. O deslocamento de escravos para a mineração desestabilizou a produção monocultora e aumentou o valor desta mão de obra,

¹¹⁹ Além da mineração, outras atividades foram decisivas para o povoamento das Minas Gerais. Os Bandeirantes, os mineiros, agricultores, comerciantes, boiadeiros. No século XVIII será a atividade agropecuária que atuará de forma primordial na expansão do território económico da América portuguesa (DAMASCENO FONSECA, 2011, p.71).

¹²⁰ Entre o final do século XVII e início do século XVIII o Brasil atravessava uma espécie de conflagração geral. Em Pernambuco a Guerra dos Mascates (1710-11) e as fortes agitações na Bahia ocorridas em outubro e dezembro de 1711 criaram uma forte instabilidade na colônia (HOLANDA, 1993a, p. 32). Sobre o tema ver também: (FIGUEIREDO, 2000, 2003).

acarretando graves problemas económicos e de defesa do território¹²¹. Nos anos seguintes a tensão entre paulistas e forasteiros, entre autoridades e mineradores apenas aumentou. As tentativas oficiais de controle falharam, ao mesmo tempo em que o contrabando de ouro e a falta de alimentos cresciam. Somava-se a tudo o crescente temor de Portugal frente a cobiça das outras metrópoles (HOLANDA, 1993b, p. 262).

Em 1708, teve início em Minas Gerais a Guerra dos Emboabas¹²². Um enfrentamento sangrento protagonizado, de um lado, pelos pioneiros paulistas descobridores do ouro e, de outro, em superioridade numérica, pelos forasteiros que vieram da Europa e de outras regiões da colônia, os emboabas¹²³. Ambos viviam espalhados e, até certo ponto, misturados, nas três regiões mais densamente colonizadas de Minas Gerais, os vales do Rio das Velhas e do Rio das Mortes e o distrito que rodeava o *Morro*, mais tarde chamado de Ouro Preto (BOXER, 1963, p. 73-74). Na disputa pelo domínio das zonas auríferas, os paulistas possuíam índios, Carijós e Tapuias, para ajudá-los no trabalho e os ‘não paulistas’ chamados desdenhosamente de emboabas, possuíam escravos de origem africana. Após os primeiros anos de extração e esgotadas as primeiras lavras de aluvião em que o ouro esteve ao alcance das mãos nos rios de toda Minas Gerais, o próximo empreendimento explorador apontava para o seio das montanhas, uma nova forma de extração que se fazia dispendiosa. Os emboabas, que se tornaram mineradores e mascates e até 1708 já dominavam duas das três zonas auríferas, contavam com o apoio financeiro dos comerciantes lusos estabelecidos no litoral para avançar no domínio das minas. Muitos paulistas, empobrecidos ou humilhados, se retiraram para o distrito do Rio das Mortes e de lá de volta para São Paulo (BOXER, 1963, p. 81). “Depois de os paulistas serem rechaçados pelos emboabas deste Rio das Mortes, notícias que o governador Antônio de Albuquerque recebeu com gosto, por assim ver castigado o atrevimento com que desprezavam as suas advertências [...]” (MATOSO, [1749]1999, p. 239, fl. 59v.).

A região onde se encontrava a comarca do Rio das Mortes se tornou importante zona aurífera tardiamente se comparada aos primeiros descobrimentos, ainda que tenha sido, desde o início, parte do caminho dos bandeiras para os sertões.

¹²¹ Economicamente, a migração contínua em busca de ouro que começara com destino a Minas Gerais fomentou a partida de incontáveis trabalhadores dos engenhos de açúcar e das roças, ocasionando uma grave carestia de todos os gêneros comestíveis. E no campo estratégico de defesa do território, caso houvesse necessidade de combater em conflitos contra os Espanhóis ou piratas e navios inimigos, não haveria contingente para compor frentes de defesa da colônia. (ANTONIL, [1711]2007, p. 242-243).

¹²² Sobre a Guerra dos Emboabas (1708-09), ver: (BOXER, 1963, p. 71-88); (ROMEIRO, 2008); (FURTADO, 2005). Sobre a Guerra dos Emboabas no Rio das Mortes, ver: (MATOSO, [1749]1999, p. 227 - 294).

¹²³ A explicação segundo Caetano da Costa Matoso será aqui privilegiada dentre as várias significações dadas por diferentes autores à palavra *emboaba* (também escrita *ambuaba*, *imboaba*, etc.). “[...] os reinóis, chamados pelos paulistas ‘emboabas’ por desprezo, que na sua lingua quer dizer *galinhas *calçadas*, o que imitavam pelos *calções que usavam de rolos [...]” (MATOSO, [1749]1999, p. 206, fl. 37).

Entre 1704 e 1705 a descoberta das minas na região causou seu rápido povoamento, tanto de paulistas quanto de emboabas criando o Arraial Novo, chamado assim pelos novos descobrimentos e para diferenciá-lo do Arraial Velho.

Este pois Arraial Novo, e novo em tudo, não só pelos novos descobrimentos mas por se achar ouro em morros tanto a flor da terra que sempre foi novidade ainda para os mineiros mais investigantes (...), na vizinhança de um ribeiro que corta a vila ao meio, e sobre o caminho que vem de povoado, caminho antiquíssimo que sempre seguiram as bandeiras dos sertanistas para o sertão dos Cataguás até o fim do século de setecentos, que deste tempo por diante o mesmo caminho, que só era trilhado dos sertanistas, se fez uma estrada frequentada de muita gente tanto da Serra de Cima como da Serra de Baixo (MATOSO, [1749]1999, p. 277, fl. 90).

Em 1711 foi publicado, ainda que por breves dias¹²⁴, uma das obras de André João Antonil, o livro intitulado *Cultura e opulência do Brasil por suas drogas e minas*, onde se lê na capa interna como subtítulo: “*com várias notícias curiosas do modo de fazer o Açúcar; plantar, & beneficiar o Tabaco; tirar Ouro das Minas, e descobrir as da Prata; E dos grandes emolumentos, que esta Conquista da America Meridional dá ao Reyno de PORTUGAL com estes, & outros gêneros, & Contratos Reaes*” [...] “*Offerecida Aos que desejão ver glorificado nos Altares ao Venerável Padre Joseph de Anchieta, Sacerdote da Companhia de JESUS, Missionario Apostolico, & novo Theumaturgo do Brasil*” [...] “*LISBOA, Na Officina Real DESLANDESIANA. Com as licenças necessárias Anno 1711*”.

Antonil ([1711]2007, p. 39), registra, segundo notícias que recebera de terceiros, uma vez que se encontrava residindo na Bahia onde, por duas vezes, exerceu a função de Reitor do Colégio Jesuíta da Bahia e nunca chegou a conhecer a região de exploração aurífera, as informações acerca da descoberta das minas de ouro e pedras preciosas¹²⁵ e suas consequências.

A sede insaciável do ouro estimulou a tantos deixarem suas terras e a meterem-se por caminhos tão ásperos como são os das minas, que dificulosamente se poderá dar conta do número das pessoas que atualmente lá estão. Contudo, os que assistiram nela nestes últimos anos por largo tempo, e as correram todas, dizem que mais de trinta mil almas se ocupam, umas a catar, e outras a mandar catar nos ribeiros do ouro, e outras a negociar, vendendo e comprando o que se há mister não só para a vida, mas para o regalo, mais que nos portos do mar. Cada ano, vêm nas frotas quantidade de portugueses e de estrangeiros, para passarem às minas. Das cidades,

¹²⁴ Nesse livro, André João Antonil – pseudônimo utilizado pelo jesuíta João Antonio Andreoni (Luca, 1649 – Salvador, 1716) – apresenta um quadro das principais riquezas do Brasil no limiar do século XVIII. As quatro partes da obra (cana-de-açúcar, tabaco, minas de ouro, gado e comércio de couros) são acompanhadas de detalhados comentários técnicos. Logo após a sua impressão, em 1771, o livro foi recolhido e destruído por ordem régia. Felizmente alguns exemplares restaram. Uma obra que é considerada fonte essencial de informações sobre o Brasil na época colonial (ANTONIL, [1711]2007).

¹²⁵ Não será aprofundada aqui a temática acerca da descoberta e exploração das pedras preciosas, tendo em vista se encontrar direcionada a regiões geograficamente distantes da Comarca do Rio das Mortes, e, portanto, distante do foco de interesse desta tese. Sobre o tema ver: (BOSCHI, 2007, p. 350-360, fls. 151v-158); (BOXER, 1963, p. 183-200); (HOLANDA, 1993b).

vilas, recôncavos e sertões do Brasil, vão brancos, pardos e pretos, e muitos índios, de que os paulistas se servem (ANTONIL, [1711]2007, p. 242-245).

Como bênção e castigo, o ouvidor-geral de Ouro Preto, Doutor Caetano da Costa Matoso, que tomou posse em 1749, assim registra as notícias dos primeiros descobrimentos das minas na América portuguesa,

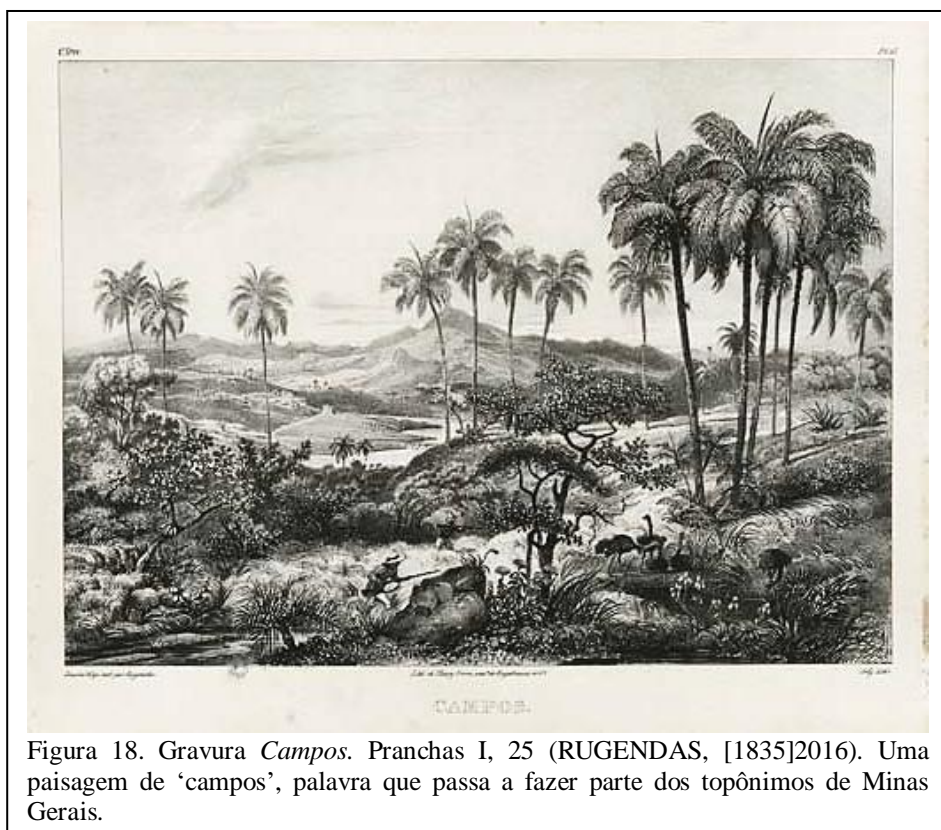


Figura 18. Gravura *Campos*. Pranchas I, 25 (RUGENDAS, [1835]2016). Uma paisagem de ‘campos’, palavra que passa a fazer parte dos topônimos de Minas Gerais.

A este pois espaçoso e dilatado continente¹²⁶ (...) quis a Divina Providência, além das preciosidades que produz, enriquecer não só com minas de topázio, diamantes e pedras preciosas mas de ouro, que por espaço de quinhentas léguas, quase em quadro, se está extraíndo em muitas partes, cuja insaciável fome de todos os mortais obrigou e obriga a tanta gente, que se compõe hoje este vasto país e província de Minas de muitos lugares, vilas, e da cidade de Mariana, com

governo eclesiástico, e assim também de militar e político, porque se divide em (...) várias comarcas com ouvidorias e câmaras¹²⁷, sendo uma das ditas a do Rio das Mortes, povoada de várias freguesias e duas vilas: a de São José (...) e a de São João del-Rei, no lugar do arraial que teve princípio no ano de 1705 (Trecho de relatos históricos sobre a descoberta das minas, extraído do *Códice Costa Matoso*, in MATOSO, [1749]1999, p. 229, fl. 52v).

¹²⁶ Segundo Cláudia Damasceno Fonseca (2011, p. 79-80), a palavra ‘continente’ assumiu diferentes sentidos ao longo do período colonial. Aqui ela aparece no sentido que hoje lhe é atribuído: “Continente Americano” para designar o espaço colonial português na América.

¹²⁷ A Coroa portuguesa procurou transferir sem alterações o seu modelo de organização político-territorial para a colônia, contudo, esta organização de poder local sofreu alterações quando da sua implantação no Novo Mundo. Em Minas Gerais, nota-se que, a sede do concelho, além da localidade que o constituía, podia conter várias povoações (cidades, arraiais e vilas) e zonas rurais, sendo que tais nomenclaturas adquiriram novos significados. Sobre o tema ver: (DAMASCENO FONSECA, 2011); (BOSCHI C. C., 1994); (MONTEIRO, 1993). Sobre a relação das capitanias no início do século XVII ver: (VARNHAGEN, 1900).

No que se refere à administração, é possível encontrar na obra de José João Teixeira Coelho, Provedor da Fazenda Real e administrador de Vila Rica entre 1768 e 1779, intitulada *Instrução para o Governo da Capitania de Minas Gerais - 1782* (BOSCHI, 2007), as diretrizes da metrópole em incentivar o fomento da produção; em descobrir, introduzir e implantar a cultura de novos produtos, aprofundar o conhecimento do território; em analisar os problemas técnicos da produção, particularmente aqueles entraves ao desenvolvimentos da agricultura e, acima de tudo, em procurar superar o decréscimo de exploração mineral. Teixeira Coelho apresenta uma breve descrição corográfica da Capitania de Minas Gerais, segundo a qual se caracteriza como terreno quase todo montanhoso, cortado por rios e fértil para produção de diversos alimentos. Farta em animais de pequeno e médio porte que favorece a caça, apresentando minas de ouro, diamantes, crisólitas, topázios, esmeraldas, safiras e granadas, dentre outras de pouco valor. Outros potenciais como ferro, pedra-ume, salitre não são explorados devido a ausência de indústrias. E ainda quina, salsaparrilha, alcaçuz, anis, algodão, arbustos e ervas medicinais que são desprezadas e que teriam potencial bastante lucrativo (BOSCHI, 2007, p. 173, fls.7v e 8).

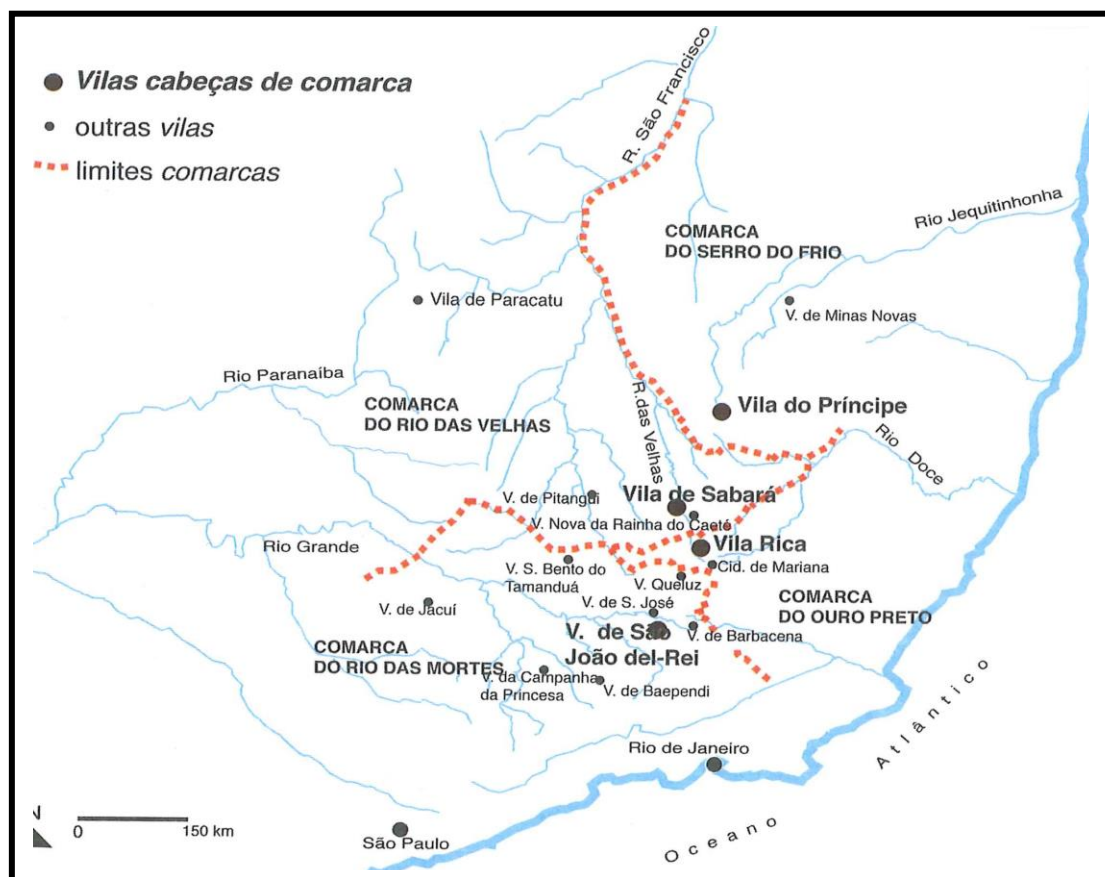


Figura 19. As comarcas e suas sedes no início do século XIX. Fonte: (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 253).

Assim, uma vez consolidado o povoamento da costa, o movimento de colonização se voltou para as vastidões internas da colônia. Na busca de pedras preciosas, índios para apressar ou tocando manadas de boi, homens e mulheres, livres e escravos, ocupavam efetivamente tais ermos. Portugal passava, então, a ser dono, também, do vasto sertão.

Em 1709, a Coroa iniciou o projeto de estabelecimento de um governo civil e militar com intuito de tomar o controle da zona mineradora¹²⁸. Medida que “consistia, basicamente, na estruturação da justiça e da fiscalidade, a partir da criação de circunscrições ao mesmo tempo judiciárias e administrativas: as comarcas (...) e os concelhos, que na maior parte dos casos tinham uma vila por sede” (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 132).

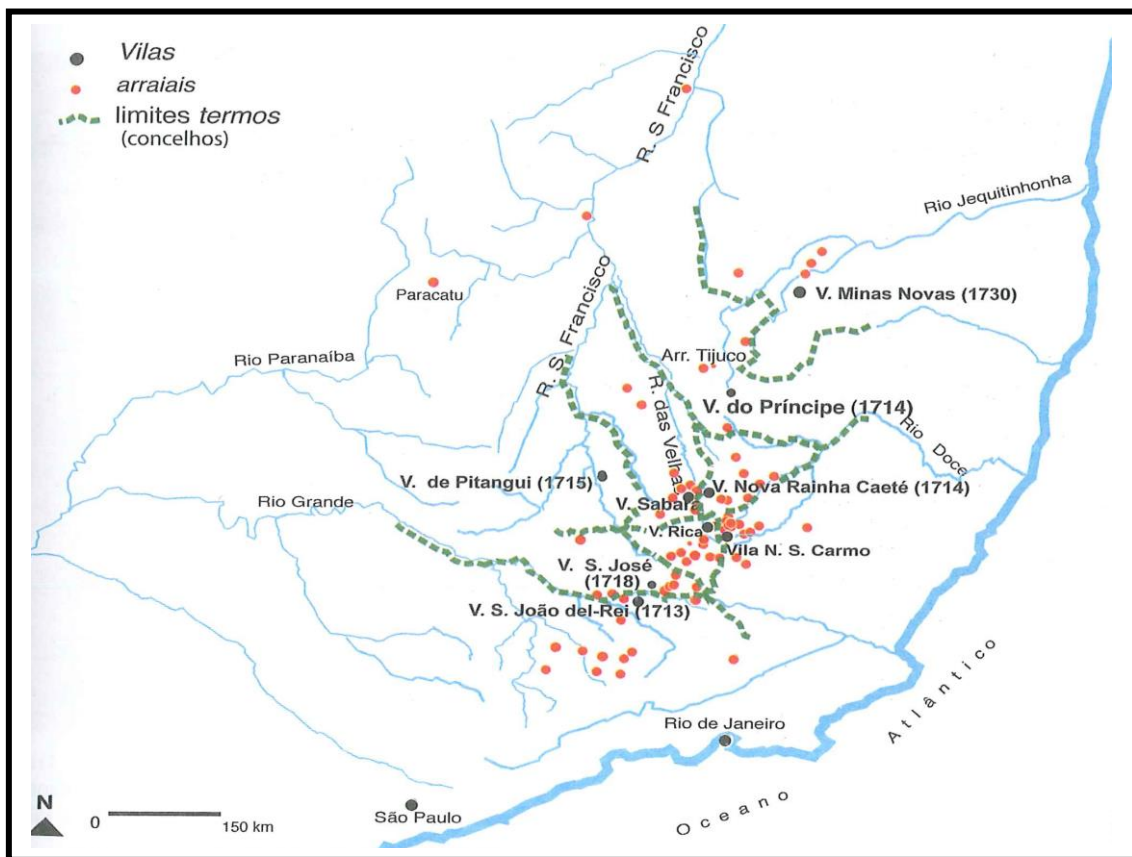


Figura 20. Localização das vilas instituídas no período 1713-1730. Fonte: (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 255).

As três primeiras municipalidades de Minas surgiram em 1711: Nossa Senhora do Ribeirão do Carmo (atual Mariana), Vila Rica (atual Ouro Preto) e Vila Real de Sabará. Em

¹²⁸ A cobrança do ‘quinto do ouro’, ou seja 20% sobre qualquer quantidade de metal ou pedra preciosa extraída na colônia portuguesa, era devido à Coroa. Em 1751 foram instaladas quatro casas de fundição, nas sedes das quatro comarcas de Minas: Vila Rica, Rio das Mortes, Serro Frio e Sabará, ficando proibida a circulação do ouro em pó. Nas casas de fundição, o metal ganhava a forma de barras e o carimbo real, com o devido desconto do ‘quinto’ (CARRARA, 2005, 2007).

1713, criou-se a Vila de São João del-Rei e no ano seguinte, a Vila Nova da Rainha e a Vila do Príncipe (as atuais Caetés e Serro – 1714). Em 1715 foi criada a Vila de Piedade do Pitangui, e, em 1718 a Vila de São José del-Rei (Tiradentes) (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 33). Estando, assim, composta por quatro comarcas: Vila Rica, ou do Ouro Preto; a do Sabará, ou Rio das Velhas; a de São João del-Rei, ou do Rio das Mortes; e a do Serro Frio (BOSCHI, 2007, p. 174 (FLS. 7v e 8))¹²⁹.

A interiorização, contudo, agravou o cenário de tensões e conflitos que a já complexa sociedade da América portuguesa abrigava. A atenção voltada para o sertão mineiro levou a metrópole a aplicar um sistema administrativo diferenciado. Segundo Holanda (1989, p.70) “essa nova política administrativa, humilhante e insuportável, provocou e trouxe consigo o germe dos primeiros grandes movimentos nativistas no seio de um povo que já não falava a mesma língua dos sentimentos metropolitanos”.

As profundas transformações demográficas provocadas pela descoberta e exploração do ouro ampliou a expansão econômica da empresa colonial com base no trabalho escravo, conseqüentemente, provocando um rápido incremento do tráfico atlântico negreiro. A ausência de levantamentos populacionais típicos acerca da sociedade mineradora do século XVIII é um dos fatores que restringe os estudos sobre a população de escravos/as neste período. Neste aspecto, contudo, o uso das fontes fiscais das regiões mineradoras bem como os documentos como o *Rol dos confessados*, pertencentes as paróquias e igrejas, têm sido utilizados por diversos autores.

Segundo Venâncio (1997, p. 34-35), nas Minas Gerais colonial, a exploração escravista de grupos ameríndios implantada pelos bandeirantes sobreviveu até à segunda década de ocupação da região do ouro, praticamente tendo desaparecido das vilas, arraiais e lavras mineiras em 1725. O autor afirma que a mão de obra ameríndia teve um papel econômico importante na fase inicial da extração do ouro, bem antes da ocupação sistemática de Minas Gerais, como sugere a *Instrução de Regimento de D. Rodrigo de Castelo Branco*, datada de 1679, cujo texto arrola os Carijós como trabalhadores regulares nas pobres lavras de Iguape e Cananeaia. Alguns fatores, contudo, comprometeram a sobrevivência do sistema: as altas taxas de mortalidade e a quase ausência de reprodução biológica, e a pujança do sistema econômico colonial aurífero que favoreceu adotar o modelo das áreas litorâneas de utilização de mão de obra escrava africana.

¹²⁹ Sobre o processo e importância da criação dos arraiais, vila e comarcas em Minas Gerais como afirmação do poder local da metrópole nos séculos XVII e XVIII, ver: (DAMASCENO FONSECA, 2011).

No que se refere a mão de obra escrava africana, apoiado em informações extraídas das listas de proprietários de escravos/as produzidas para orientar a cobrança dos quintos reais, Tarcísio Botelho (2000) apresenta uma estimativa da população das áreas mineradoras de Minas Gerais em princípio da década de 1720. O autor afirma que “a população das minas em 1721-1722 apresentava um total de aproximadamente 90 mil habitantes. Em cerca de 30 anos a região saía de uma ausência absoluta de população ‘europeizada’¹³⁰ para quase uma centena de habitantes” (BOTELHO, 2000, p. 17-18) e admite uma população livre, neste mesmo período, situada em torno de 40%.

De acordo com Libby & Paiva (2000), com base no manuscrito do “*Rol dos Confessados desta Freguesia de S. Antonio da Villa de S. Joze, Comarca do Rio das Mortes, deste prezente anno de 1795*”, na freguesia de São José (atualmente Tiradentes), em 1795, de acordo com a condição legal, “os nascidos livres compunham 38,4% da população, os escravos alforriados, 12,9% e os cativos, 48%” (LIBBY & PAIVA, 2000, p. 21).

Segundo Antunes (2011, p. 135), “entre fins do século XVIII e as primeiras décadas de século XIX, Minas Gerais possuía um dos maiores contingentes populacionais do território da América portuguesa”, principlamente composta pela introdução da mão de obra escrava africana.

De acordo com as estimativas, é possível afirmar que a região de Minas Gerais apresentou um contingente de escravos/as oriundos da África¹³¹ que representou uma imensa parcela da população, dando aquela sociedade mineradora colonial um perfil que não diferiu do restante da colônia.

A Comarca do Rio das Mortes, considerada por Teixeira Coelho em 1782 (BOSCHI, 2007, p. 193 (Fls. 23v)) como a mais vistosa e a mais abundante de toda a capitania de Minas Gerais, foi, também, cenário da Inconfidência Mineira. Ela abriga a história colonial do povoado de Vitoriano Veloso, o caminho que iniciamos a seguir.

¹³⁰ O autor define população ‘europeizada’ como àquela que veio da Europa (e seus descendentes) que, como os africanos e indígenas, foram submetidos ao processo continuado de aculturação que marca o avanço da colonização portuguesa.

¹³¹ A origem da população africana que compôs os habitantes da freguesia de São José é de extraordinária diversidade, sendo um tema que merece ainda amplos estudos. Sua abrangência excede as possibilidades e o escopo desta tese. Sobre o assunto ver: (ANTUNES, 2011); (REZENDE, 2006); (SANTOS, E. 2004); (COELHO, A. 2003); (PINTO, 2001); (MAIA, 2001).

3.2. A Comarca do Rio das Mortes e a história colonial do povoado de Vitoriano Veloso



Figura 21. “Mapa da Comarca do Rio das Mortes, pertencente a Capitania das Minas Gerais [Cartográfico]: que mandou descrever o Ilustrissimo e Excelentissimo Senhor D. Antonio de Noronha Governador e Cap. am General da mesma Capitania segundo as mais exactas informações 1777”. Autor: José Joaquim da Rocha (1740-1804). Fonte. BNDIGITAL



Figuras 22 e 23. Detalhes do mapa da Comarca do Rio das Mortes. J. J. da Rocha em 1777.

No mapa de 1777, chama atenção a ‘cartela ornamental’ onde se nota a valorização da diversidade dos frutos e, na base do mapa, dos animais silvestres. No outro detalhe, na ‘legenda explicativa’ do mapa, as palavras *parochias* e *cappellas* designam fundações eclesiásticas, mas também servem para hierarquizar as povoações¹³².

Antonil ([1711]2007), ou Padre Andreoni, dedica detalhada descrição ao advento do descobrimento das minas de ouro, incluindo os roteiros e caminhos para chegar até elas, as formas de extração, qualidade e quantidade do metal precioso, os preços praticados na sua comercialização e os danos causados pela cobiça que tal descobrimento causou nos sertões de Minas Gerais. Em meio a riqueza de informações, o autor se refere, por diversas vezes, ao Rio das Mortes¹³³ como local onde se encontrava ouro, assim como nos seus afluentes¹³⁴ (ANTONIL, [1711]2007, p. 234),

Há poucos anos que se começaram a descobrir as Minas Gerais dos Cataguás, governando o Rio de Janeiro Artur de Sá¹³⁵; e o primeiro descobridor dizem que foi um mulato que tinha estado nas minas de Paranaguá e Curitiba. Este, indo ao sertão com uns paulistas a buscar índios, e chegando ao cerro Tripuí desceu abaixo com uma gamela para tirar água do ribeiro que hoje chamam do Ouro Preto, e, metendo a gamela na ribanceira para tomar



Figura 24. Gravura *Vista de São João del-Rei*. Aquarela 1824. Acervo Academia de Ciências de Moscou (RUGENDAS, [1824] 1988). O Rio das Mortes atravessa a vila de São João del-Rei, uma das três primeiras sedes de comarca no século XVIII. Sua difícil travessia foi um dos motivos alegados para separação e criação da vila de São José del-Rei, atual Tiradentes, e onde se localiza o povoado do Bichinho, atual Vitoriano Veloso.

¹³² O símbolo de *cappella* aparece neste mesmo mapa sinalizando o povoado do Bichinho, como veremos em detalhe adiante.

¹³³ Descoberto em 1702 por Tomé Portes d’El-Rei, o local deu origem, mais tarde, a vila de São José d’El-Rei (Tiradentes), região onde se encontra, atualmente, o povoado de Vitoriano Veloso (MAGALHÃES, 1944, p. 537). Sobre a descoberta de ouro na região ver também: (MATOSO, [1749]1999, p. 183-184, fl. 19v e fl. 20).

¹³⁴ Segundo relato histórico que parece ter sido encomendado pelo ouvidor de Vila Rica (1749-52), Caetano da Costa Matoso, proveniente de um forasteiro que viajou para Minas por volta de 1698, época dos os descobrimentos de ouro, “até 1702, (...) não se presumia haver ouro no rio das Mortes, só sim morava ali um paulista (...) que vendia mantimentos aos // passageiros e era o senhor da canoa de passagem (...)” (MATOSO, [1749]1999, p. 246, fl. 65).

¹³⁵ Segundo a historiadora Andréa Mansuy Diniz Silva “Os paulistas deram o nome de *reino dos Cataguás* à região situada no Sul do atual estado de Minas Gerais, isto é, à bacia do Rio Grande, povoada pelos índios Cataguás.

água, e roçando-a pela margem do rio, viu depois que havia nela granitos da cor do aço, sem saber o que eram. Nem os companheiros aos quais mostrou os ditos granitos souberam conhecer e estimar o que se tinha achado tão facilmente, e só cuidaram que aí haveria algum metal não bem formado, e por isso não conhecido. Chegando, porém, a Taubaté, não deixaram de perguntar que casta de metal seria aquele.

E, sem mais exame, venderam a Miguel de Sousa alguns destes granitos, por meia pataca a oitava, sem saberem eles o que vendiam, nem o comprador que coisa comprava, até que se resolveram a mandar alguns dos granitos ao governador do Rio de Janeiro Artur de Sá; e fazendo-se exame deles, se achou que era ouro finíssimo.

Em distância de meia légua do ribeiro de Ouro Preto, achou-se outra mina, que se chama a do ribeiro de Antônio Dias; e daí a outra meia légua, a do ribeiro do Padre João de Faria e junto desta, pouco mais de uma légua, a do ribeiro do Bueno e a de Bento Rodrigues. E, daí a três dias de caminho moderado até o jantar, a do ribeiro de Nossa Senhora do Carmo, descoberta por João Lopes de Lima, além de outra que chama a do ribeiro Ibupiranga. E todas estas tomaram o nome dos seus descobridores, que todos foram paulistas. Também há uma paragem no caminho para as ditas Minas Gerais, onze ou doze dias distante das primeiras, andando bem até as três horas da tarde, a qual paragem chamam a do rio das Mortes, por morrerem nela uns homens que o passaram nadando, e outros que se mataram às pelouradas, brigando entre si

sobre a repartição dos índios gentios que traziam do sertão. E neste rio, e nos ribeiros que dele procedem, e em outros que vêm a dar nele, se acha ouro, e serve esta paragem como de estalagem dos que vão às minas gerais, e aí se provêem do necessário, por terem hoje os que aí assistem roças e criação de

vender (ANTONIL, [1711] 2007, p. 217 e 218).

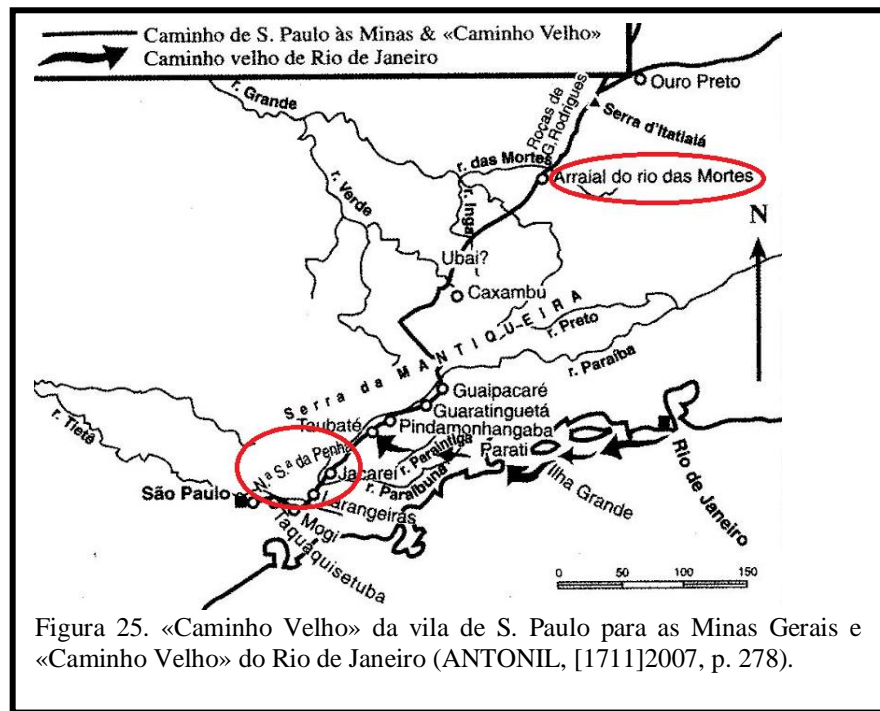


Figura 25. «Caminho Velho» da vila de S. Paulo para as Minas Gerais e «Caminho Velho» do Rio de Janeiro (ANTONIL, [1711]2007, p. 278).

O trajeto realizado pelos paulistas, o chamado «Caminho Velho»¹³⁶, que ligava a vila de São Paulo às Minas, é descrito por Antonil ([1711]2007). O autor menciona a primeira parada

Mais tarde, quando os bandeirantes atingiram uma zona de vastas pradarias comumente chamadas *campos gerais*, forjou-se a expressão *campos gerais dos Cataguás*, e foi assim que se forjou também a expressão *minas gerais dos Cataguás*, quando começaram a descobrir ouro de lavagem nos numerosos rios das serras do interior. Os ‘poucos anos’ passados sobre a descoberta, situados pelo próprio Antonil durante o governo do Rio de Janeiro por Artur de Sá e Menezes, remetem-nos aos anos que decorrem entre dezembro de 1695 (data da nomeação do governador) ou abril de 1697 (data da sua posse), e julho de 1702 (fim do seu governo) (ANTONIL, [1711]2007, p. 218).

¹³⁶ O «Caminho Velho» é descrito por Antonil ([1711]2007, p. 277-293) e corrigido por André Mansuy Diniz Silva. O roteiro do caminho da Vila de São Paulo para as Minas Gerais e para o Rio das Velhas seria

deste trajeto ao fim do primeiro dia de uma viagem que durava cerca de dois meses. “Saindo de vila de São Paulo, vão ordinariamente a poisar em Nossa Senhora da Penha¹³⁷, por ser (como eles dizem) o primeiro arranco de casa, e não são mais de duas léguas” (ANTONIL, ([1711]2007), p. 279). A importância de uma das paragens neste caminho se refere a um núcleo de povoadores estabelecidos na margem esquerda do Rio das Mortes, ponto em que cruzava para as Minas, e está na origem de São João del-Rei. “Esta é a principal estalagem onde os passageiros se refazem por chegarem já muito faltos de mantimentos. E neste rio, e nos ribeiros e córregos que nele dão, há muito ouro e muito se tem tirado e tira” (ANTONIL, ([1711]2007), p. 284). A mesma região abrange a Vila de São José del-Rei (atual Tiradentes) e o povoado de Vitoriano Veloso, na época chamado de arraial do Bichinho.

Segundo Teixeira Coelho (1782), a Comarca do Rio das Mortes, por cálculos feitos em 1776, era habitada por 82.781 almas católicas. Era a mais abundante de toda a capitania em produção de grãos, hortaliças e frutos ordinários do país e favorecia não apenas seu sustento, como provia a toda a capitania de queijos, gados, carnes de porco etc. Era composta pela vila de São João del-Rei, chamada cabeça de comarca e pela vila de São José del-Rei (Tiradentes), criada pelo Conde de Assumar¹³⁸ em 1718 (BOSCHI, 2007, p. 193, 235 (Fls. 23v)).

A constituição da sociedade de Minas Gerais se fez de maneira diferenciada do restante da colônia. Segundo Holanda (1993a, p. 282), “não parece excessivo dizer, ao menos em confronto com a de outras partes da América lusitana, que a ocupação do território se processou ali democraticamente. Muito mais, sem dúvida, do que a das áreas açucareiras”. A facilidade com que era realizada inicialmente a extração do ouro nas *faisqueiras* com instrumentos rudimentares¹³⁹ favorecia o acesso a atividade, o que se refletiu no povoamento das Gerais, provocando um certo nivelamento entre os que mandavam catar e os que catavam o ouro.

originariamente o trajeto realizado pelos paulistas. A partir do Rio de Janeiro o «Caminho Velho» era feito por via marítima até a cidade de Paraty e de lá até Taubaté. A partir de 1707, aproximadamente, foi aberto o «Caminho Novo», diretamente do Rio de Janeiro as Minas por via terrestre.

¹³⁷ “Nossa Senhora da Penha de França é o nome de uma capela situada no cimo de uma colina entre o Vale do Rio Tietê e o Vale de Aricanduva” (Cidade de São Paulo (A), 1958-1959, p. 244-249).

¹³⁸ Dom Pedro de Almeida Portugal, o Conde de Assumar governou a capitania de São Paulo e Minas Gerais de 1717 a 1721. “Seu nome ficou indelevelmente ligado ao Brasil, pela repressão da revolta de Vila Rica” (BOXER, 1963, p. 317). Nas palavras de Teixeira Coelho (BOSCHI, 2007, p. 240) “Os grandes sucessos que fazem memorável o tempo do governo do conde de Assumar ainda penetram de horror a quem os ouve, e os prejuízos ainda subsistentes que manaram daqueles sucessos são o monumento terrível que deverá apresentar-se sempre aos olhos dos governadores de Minas”.

¹³⁹ O processo primitivo de lavar e peneirar o ouro era muito simples. O único instrumento necessário era a *bateia*, uma bacia grande e rasa, cônica, feita de madeira ou metal, que o mineiro segurava com ambas as mãos. O subsolo arenoso, misturado ao cascalho que continha as pepitas de ouro era colocado na bateia com água suficiente para cobri-lo. O mineiro, então, rodava cuidadosamente a bateia com movimento circular ou elíptico, e, de vez em quando, inclinava-a para deitar fora um pouco d’água e do cascalho, até que o ouro que ficasse no fundo fosse claramente visível (BOXER, 1963, p. 51).

Apenas com a mudança na forma de exploração é que se introduziu alguma diferenciação (HOLANDA, 2003a, p. 282).

Outro fator relevante, este referido por Antonil ([1711]2007, p. 244), trata da composição do povoamento de Minas Gerais: “a mistura é de toda a condição de pessoas: homens e mulheres, moços e velhos, pobres e ricos, nobres e plebeus, seculares e clérigos, e religiosos de diversos institutos, muitos dos quais não têm no Brasil convento nem casa”. Se havia certa ‘democracia’ na composição do povoamento e no enriquecimento por um lado, este beneficiado pela ineficácia, complacência ou mesmo inexistência de um aparelho fiscal nos primeiros dez anos desde a descoberta do ouro, por outro, esta frouxidão nas leis se refletia na falta de garantia dos direitos soberanos, no aumento da mendicância e da violência.

O fato de tantas pessoas de ambos os sexos e de várias cores viverem no Brasil “à lei da Natureza”, conforme vice-reis, bispos, magistrados e missionários estavam constantemente deplorando, deu origem a um enxame de mendigos sem lar, errantes e vadios, que em parte alguma se constituíam problema tão grande como para as autoridades de Minas Gerais (BOXER, 1963, p. 155).

O problema da miséria que incidia sobre o império português com maior intensidade do que nas colônias das outras metrópoles (BOXER, 1963, p.156), contribuiu para o aumento da violência e do contrabando do ouro. “Os crimes ficavam sem punição, a não ser quando a vingança particular se exercia, e havia abundância de assassinos e ladrões” (BOXER, 1963, p. 54) e todos os esforços para deter o contrabando em larga escala se viam malogrados, pois se ocultava o ouro com facilidade “e não será possível por mais exatas diligências que se façam evitar que levem todo o ouro que quiserem, pelo pouco lugar que ocupa ainda a maior quantidade”¹⁴⁰ (BOXER, 1963, p. 57).

Um outro aspeto, ainda que trate de forma essencializada e negativa os povos indígenas, é apontado por Caio Prado Júnior (1945, p. 93) e se refere a “vida folgada que produziu àquele enxamear de indígenas vadios no Brasil, teve, ao final das contas, um bom resultado. Trouxe uma fusão relativamente pacífica entre as três raças, a europeia, a africana e a ameríndia, bem diferente das outras em suas características étnicas”.

¹⁴⁰ Sobre o extravio e o contrabando do ouro e a falta de pagamento dos impostos reais (o quinto do ouro) em 1782 Teixeira Coelho escreveu: “A falta do quinto do ouro não procede dos extravios, como se entende, procede, sim, da decadência das Minas, e esta decadência tem suas origens físicas. Eu não duvido que isto pareça um paradoxo, mas é bem natural que assim suceda, à primeira vista, a uma verdade que contradiz a opinião geralmente acreditada neste Reino, segundo a qual se tem atribuído aos extravios a falta do quinto do ouro que há muitos anos se experimenta na Capitania de Minas Gerais (BOSCHI, 2007, p. 274, fls. 97). Sobre a estimativa do volume de ouro que saiu do Brasil entre 1699 e 1714 (período do ápice da extração) ver: (BOXER, 1963, p. 68); (HOLANDA, 1993b, p. 285-286); (SOUSA, 2006). Sobre as entradas e rendimentos do ouro para a metrópole ver: (ANTONIL, [1711]2007, p. 257-276); (BOSCHI, 2007, p. 308-348, fls. 120-149).

A composição da sociedade que nasceu nas Minas Gerais guarda traços muito originais. Seu caráter urbano, concentrando enormes contingentes populacionais, a extrema diversificação de atividades e a presença maciça de ‘desclassificados’ sociais, homens livres, mestiços e escravos concorreram para a relativa impossibilidade de que se constituíssem relações apoiadas na tradição dicotômica senhor-escravo e estabeleceu contornos específicos no exercício de poder absoluto fundado no patriarcalismo¹⁴¹ (FIGUEIREDO, 2006); (BRÜGGER, 2006) .

Por toda a capitania, e ao longo do século, se observou a proliferação das alforrias e “durante todo o período colonial (e durante o Império também) Minas Gerais contou não só com o maior plantel mancípio, mas, ainda, com a maior população forra da Colônia” (PAIVA, 1995b, p. 106).

A constituição das famílias em Minas Gerais se deu em meio ao conflito permanente entre as leis de Deus e do Estado. A cultura popular, assente nas uniões do tipo consensual, ou seja, apoiadas no compromisso informal, que sempre favoreceram a miscigenação na colônia da América lusitana, já tão típica em diversas regiões, se disseminou em Minas Gerais de forma ainda mais intensa. A presença insuficiente, ou mesmo rara, de mulheres consideradas pelo padrão eurocêntrico como casadoiras (brancas e de bom nível socioeconômico) nas áreas auríferas, destinadas a formar ‘famílias legítimas’, que produzissem herdeiros legítimos para ocuparem cargos de comando na colônia¹⁴², favorecia as uniões híbridas, ilegítimas e produziam cada vez mais mestiços e bastardos. O esforço do Estado e da Igreja era oficialmente no sentido de reprimir a imoralidade e o pecado, contudo, outros fatores concorriam para tal repressão. A insatisfação crescente de grupos sociais empobrecidos que, eventualmente mergulhavam no caminho das rebeliões e dos protestos, ou ainda, no ‘perigoso’ ócio, poderiam inviabilizar a função mercantil que enredava toda as Minas Gerais e o aumento de mulheres forras que se entregavam a prostituição, produzindo incontáveis mestiços livres, agravando o desequilíbrio ‘nas gentes’, ameaçava a precária ordem social (FIGUEIREDO, 2006, p. 165)¹⁴³.

¹⁴¹ Essa característica da sociedade mineira deu contornos a situação das mulheres que diferem de todo o restante da colônia. Sobre o tema da família e a sua especificidade no âmbito do cotidiano da sociedade mineira no século XVIII ver: (FIGUEIREDO, 1997); (BRÜGGER, 2000, 2004, 2007).

¹⁴² Pela lei (1725), o sangue negro se constituía num obstáculo para ocupar cargo cívico ou oficial. Uma legislação inútil e frequentemente transposta. Desde que o “aspirante não fosse escuro demais, era antes a riqueza e não a cor a permanecer como critério principal, no que se referia aos cargos municipais em Minas Gerais” (BOXER, 1963, p. 154).

¹⁴³ Sobre o povoamento, os costumes e as desordens da sociedade nas Minas Gerais ver: (BOSCHI, 2007, p. 169-175, fls. 163-166v).

3.2.1. Os caminhos da resistência

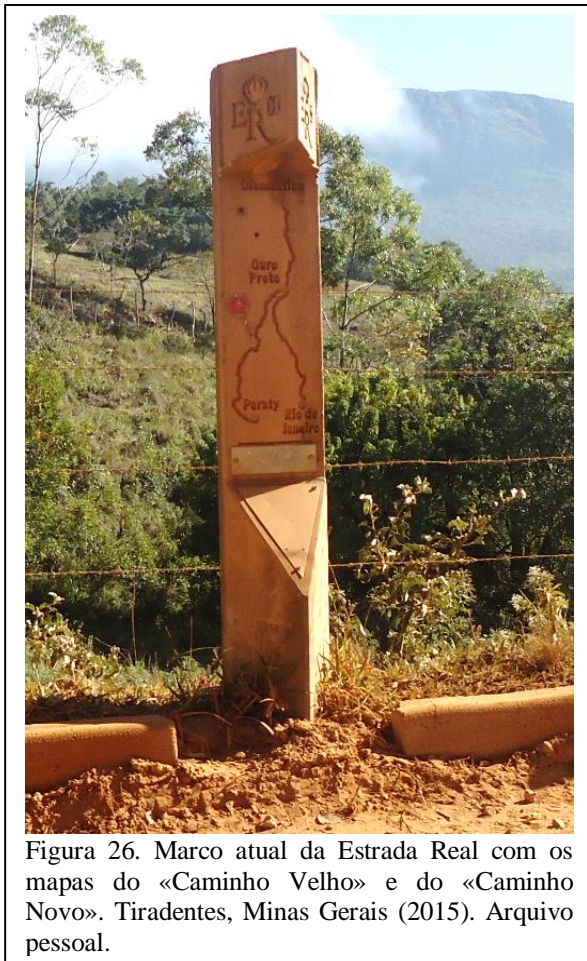


Figura 26. Marco atual da Estrada Real com os mapas do «Caminho Velho» e do «Caminho Novo». Tiradentes, Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

Explicação de Minas

Bastardias. Desavenças.

Emboscadas pela treva.

Sesmarias, salteadores.

Emaranhadas invejas.

O clero. A nobreza. O povo.

E as ideias.

Cecília Meireles

O século XVIII nas Minas Gerais seguiu o caminho da afirmação e consolidação Real na região (HESPANHA & XAVIER, 1993, p. 381-393), mas também foi marcado por constantes ameaças à dominação colonial monárquica. Internamente foram os motins, os atentados e as conspirações, e, pelo lado externo, o risco representado pelas guerras e

pelos invasões estrangeiras. A violência coletiva das tensões internas expressa nos movimentos de rebeldia, inclusive dos escravos e escravas, marcou esse longo século e apresentou padrões de comportamento e violência que introduziram práticas novas no espectro da cultura política rebelde do Império (IGLÉSIAS, 1985); (SOUZA, 1992, p. 347-366, 2006).

Cabe ainda notar que havia, silenciosamente, o cotidiano colonial onde as resistências estiveram presentes. Historiograficamente esses agentes estiveram invisíveis, pouco considerados ou considerados irrelevantes para o processo histórico e identitário. Estes diversos agentes sociais, para os quais chama atenção, dentre outros autores, Paiva (1995b), participaram do processo histórico ativamente através de dinâmicas cotidianas marcadas pela complexidade das relações entre os mais diversos grupos sociais¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Sobre a trajetória da historiografia a partir dos anos 80 no Brasil acerca de Minas Gerais no período colonial ver: (FURTADO, 2009).

Na generalização dos movimentos de rebeldia nas Minas Gerais amplamente marcados pela violência e pela repressão, tem destaque a Inconfidência Mineira (1788-89)¹⁴⁵. Ela se caracteriza como um significativo espaço de análise desse período colonial no que tange as novas formas de dominação do Estado, das formas de conflito e acomodação entre colonos e a administração portuguesa, do trânsito de antigas e da produção de novas ideias de rebeldia. As tensões internas que se acumulavam no interior da capitania, a composição social dos rebeldes e o compartilhamento das ideias Iluministas¹⁴⁶, a legitimação do poder régio entre o fiscalismo e a tributação e a oligarquia mineiras, mitigavam os conflitos entre a colônia e a metrópole (MAXWELL, 1995, 2001); (NOVAIS, 1979); (JARDIM, 1989). A conjuração foi concebida principalmente por membros da ‘nobreza’ e da elite intelectual, e contava com o apoio e com a participação de pessoas de condição social e financeira modesta.

Segundo Furtado (2009, p. 125), “O trânsito de ideias entre os dois continentes constituía pano de fundo capaz de unificar o mundo transoceânico português, configurando semelhanças que se revelam não só no compartilhar das formas de submissão, mas no próprio espectro político das rebeliões”.

Em 1788, o franco declínio da produção aurífera e a redução dos rendimentos das entradas eram uma consequência do desenvolvimento local das atividades agrícolas e artesanais, que resultavam na diminuição do volume de importação de produtos do Reino e de outras regiões da colônia, e tornava as Minas Gerais cada vez mais autónoma¹⁴⁷, levando a metrópole a definir um conjunto de medidas visando aumentar os rendimentos da Fazenda Real (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 209-213).

A Reflexão 1^a das *Instruções para o Governo da Capitania de Minas Gerais*, de Teixeira Coelho (1782), feita às vésperas da Inconfidência Mineira, ilustra o cenário mineiro de pobreza, a avidez do Império na cobrança do quinto do ouro e a intensão de aplicar a *Derrama*¹⁴⁸.

¹⁴⁵ Adoto aqui a definição de que a Inconfidência Mineira foi um movimento revolucionário que marcou o final do século XVIII. Originado por fatores como o descontentamento da sociedade colonial, o trânsito da elite mineira (da Capitania de Minas Gerais) pelas universidades europeias, a deterioração das relações com a coroa portuguesa e, principalmente, pelos tributos sobre a produção de ouro. Esse movimento de rebelião foi denunciado e seus líderes presos, o que culminou no enforcamento de Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, em 21 de abril de 1792. Para a coroa foi importante a realização de uma execução pública em que as tropas exaltaram a rainha enquanto esquartejavam o corpo de Tiradentes e os pedaços foram distribuídos em lugares públicos. Sua cabeça ficou em exibição na praça principal de Ouro Preto. Para a história, apesar de não atingirem seu objetivo, os inconfidentes foram um exemplo de luta pela busca da independência política, que se repetiu com outros movimentos revolucionários (DUSSEL, 2009, p. 125).

¹⁴⁶ Sobre os problemas de filiação ideológica da Inconfidência Mineira ver: (HOLANDA, 1993a, p. 401-404).

¹⁴⁷ Sobre o desenvolvimento da agricultura de ‘géneros da terra’ e criação de gado nas Minas setecentista, ver: (CARRARA, 2007); (GUIMARÃES, 1987); (SILVA F. M., 2008).

¹⁴⁸ A *Derrama* se configurou em um dispositivo fiscal aplicado em Minas Gerais a fim de assegurar o teto de cem arrobas anuais na arrecadação do quinto do ouro. Seu não cumprimento poderia implicar na penhora de bens. Este imposto incidia principalmente sobre as classes mais abastadas do estado (MAXWELL, 1995).

A extração do ouro na capitania de Minas Gerais é a fonte donde manam as riquezas que fazem opulento o Real Erário; ao mesmo passo que, secar esta fonte ou que diminuir a corrente dela, ficará o Erário pobre. Não produz a dita capitania outro gênero que posso sair para fora dela e pelo qual se permutem os fazendas que gastam seus habitantes, mais do que o ouro, que, neste caso, se deve reputar como fruto da terra; se ele faltar, cessará o consumo das ditas fazendas e ficará Sua Majestade perdendo os importantes direitos das Entradas (...) os mineiros, por falta de interesse; os negociantes, por falta de comércio; e, os roceiros, por falta de habitantes que consumam os frutos, hão de abandonar uma terra que só é habitável a ambição do ouro (...). (E sobre os escravos penhorados para pagamento da derrama), (...) os escravos aos mineiros, se diminuem e enfraquecem as fábricas mineiras e, necessariamente, há de vir a ser a falta do quinto cada vez maior; (...) os habitantes das Minas hão de desertar, abandonando os serviços das lavras, e, ultimamente, toda a América se há de reduzir a uma inevitável pobreza¹⁴⁹ (BOSCHI, 2007, p. 397-399).

A Inconfidência Mineira é um resultante e denuncia as fissuras da estrutura colonial e, “ao contrário das rebeliões anteriores, prendia-se à conjuntura histórica ocidental e revelava a corrosão, pelas novas ideias¹⁵⁰ e pelas transformações económicas e sociais, das instituições vigentes na época” (HOLANDA, 1993a, p. 394).

Por outro lado, Maxwell (1995, p. 156) afirma que a *Derrama* se configurou como motivo para o levante (Inconfidência) e o apoio dos magnatas de Minas. O que teria motivado a insistência da metrópole na aplicação do dispositivo fiscal.

[...] junto com seus atos contra os devedores da coroa, em Minas, proporcionara aos magnatas da capitania um subterfúgio pré-fabricado para alcançarem seus próprios objetivos egoístas sob o disfarce de um levante popular. Os que tinham mais a ganhar com o rompimento com Portugal eram, evidentemente, os abastados burocratas ameaçados de perder todo seu patrimônio nos processos da Fazenda Real. A Derrama era um tributo que reacía sobre toda a população e, assim, podia ser usada por estes interesses – os interesses daqueles que, durante tantos anos, tinham sido, eles próprios, os arrecadadores e agentes de autoridade Real (os opressores, portanto) – dando-lhes uma fachada respeitável e a possibilidade de atrair o apoio popular para sua causa.

A conceção de Kenneth Maxwell pode induzir a uma reflexão na qual fica comprometido o protagonismo popular. Nesse sentido, a afirmação de Sérgio Buarque de Holanda, fornece elementos que favorecem uma reflexão mais ampliada e com maior equilíbrio,

A falta de consistência ideológica não invalida o significado histórico da Inconfidência Mineira. Era um sintoma de desagregação do Império Português na América. (...) Refletia,

¹⁴⁹ Nessa reflexão, o então desembargador, justifica o não lançamento da Derrama e procura alertar o Reino sobre os excessos e consequências desta medida. Sobre o tema ver: (FIGUEIREDO, 2005); (PRADO JR, 1945, p. 59).

¹⁵⁰ O número cada vez maior de brasileiros que frequentavam as universidades europeias onde as ideias renovadoras e iluministas circulavam naturalmente, associado aos descontentamentos da colônia, contribuiu para alimentar esperanças de independência e dar contornos ideológicos as insurgências. Contudo, seria reducionismo afirmar que se configurou um movimento de letrados, uma vez que abrangeu descontentamentos de homens e mulheres de diversas classes e etnias com o julgo português. Sobre o tema, ver: (HOLANDA, 1993a); (JARDIM, 1989); (MAXWELL, 1995); (SOUZA, 1992).

por outro lado, os impulsos de um povo que tomava consciência de sua realidade, suas particularidades e suas possibilidades. Nesse sentido, foi nacionalista, mesmo que pretendesse circunscrever-se a Minas Gerais. Pode-se, portanto, considerá-la, sem hesitação, um movimento precursor da Independência do Brasil (HOLANDA, 1993a, p. 405).

De facto, a Inconfidência Mineira ocorreu numa sociedade de profundas desigualdades sociais e económicas, na qual a massa de homens e mulheres, mestiços e negros que povoavam a região viveram numa permanente instabilidade e opressão, localizando-se à margem da sociedade senhor-escravo que se institucionalizou na opulenta Minas Gerais setecentista. A ‘democratização’ da pobreza gerou uma população de ‘desclassificados sociais’ (SOUZA, 1982, p. 91-140), promoveu conflitos e limitou a mobilidade social. Contudo, essa massa de ‘desclassificados’ desempenhou papel fundamental na construção da sociedade colonial mineira. A insurreição contra a *Derrama* na capitania de Minas Gerais pode ser localizada concomitantemente entre os interesses elitistas coloniais antifiscais e o enfrentamento à Metrópole, uma semente da independência, sendo (e não sendo), contudo, nem uma, nem outra, mas ambas.

A região que se estendia de Prados ao Gritador (Gruta do Ouro), região denominada de



Figura 27. Mapa de localização da Fazenda Ponta do Morro (VALE, 2000).

arraial do Bichinho, foi palco das ações inconfidentes protagonizadas pelo Coronel Francisco Antônio de Oliveira Lopes, sua esposa D. Hipólita, donos da fazenda da Ponta do Moro¹⁵¹ onde ocorreram parte dos encontros secretos com o líder do

¹⁵¹ A fazenda da Ponta do Morro (denominada assim por estar localizada aos pés da Serra de São José) foi adquirida pelo pai de D. Hipólita, Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho, o Velho, do Alferes Francisco João, em 1729. Em 1749 obteve a sesmária por comprovar haver desenvolvido o povoamento e apresentar condições de cultivar as terras e implantar alguma atividade agropastoril. A fortuna acumulada pelo pai de D. Hipólita, que provinha da agricultura e da exploração do ouro na região, lhe foi legada quando de seu casamento. Foi demolida em 1929 pelos seus, então, proprietários. “ [...] a lendária, opulenta e histórica Fazenda da Ponta do Morro foi, criminalmente destruída. E assim, Prados, Minas e o Brasil perderam um dos mais importantes monumentos ligados à Inconfidência [...]” (VALE, 2000, p. 21- 24).

movimento, Tiradentes e o Alferes Vitoriano Gonçalves Veloso (alfaiate e mensageiro da correspondência dos inconfidentes) (VALE, 2000, p. 21).

A fazenda da Ponta do Morro foi várias vezes citada nos autos da *Devassa*, tendo sido, dentre outros bens, confiscada pela Coroa portuguesa após a denúncia do movimento e a punição de seus organizadores¹⁵².

O historiador pradense Paulo de Carvalho Vale (2000, p. 22-23), descreve assim o local,

A fazenda da Ponta do Morro [...] se compunha de casa de vivenda assobradada, com vinte janelas na frente, hortas, paiol, senzalas, oficinas, engenho de cana movido por bois e moinho, tudo coberto de telhas curvas, de barro (tipo colonial). A casa de residência era de arquitetura simples e, embora externamente



Figura 28. Gravura da fazenda Ponta do Morro (VALE, 2000, p. 22).

não houvesse trabalhos artísticos em suas linhas e contornos, impressionava a todos que a conheceram pela riqueza e suntuosidade da decoração de seu interior. Era um verdadeiro palácio! Requitados móveis fabricados em Damasco, de jacarandá e cabiúna, entalhados com friso de ouro e estofados com tecidos de lã, na cor vermelha muito viva, com desenhos lavrados em seda e ricamente trabalhados por verdadeiros artistas. No dormitório do casal Oliveira Lopes sobressaía, entre outras peças, um oratório de vidro sobre enorme cômoda preta, repleto de imagens decoradas com coroas e resplendores de ouro, entre dois enormes candelabros de prata lavrada. Muita louça da Índia, prataria, cortinas em todas as portas interiores, tapetes finíssimos e outors requintados ornamentavam esta fazenda que era a mais rica e importante da Comarca do Rio das Mortes. Só para a manutenção de seus variados serviços, viviam, no local, quarenta e oito escravos [...]. No pavimento térreo, quatro aberturas ao longo das paredes substituíam portas ou janelas. E era aí, nestes cômodos escuros, que se guardavam carros-de-boi, as liteiras, os arreios e outros objetos usados na agricultura e nas lavras de ouro [...]. Na parte externa, havia uma capela ou ermida com a invocação de Nossa Senhora da Penha de França, com todos os apetrechos, muitos deles cunhados em ouro e prata, para as celebrações dos ritos religiosos católicos”.

¹⁵²Após a condenação do Coronel Francisco Antônio de Oliveira Lopes ao degredo perpétuo para Bié (África), onde faleceu em 1799, por participação do movimento da Inconfidência Mineira, e tendo sua esposa D. Hipólita sido considerada missivista da Conjuração e participante ativa, o Visconde de Barbacena determinou o sequestro de todos os bens do casal, privando-a da ‘meação’, direito este que fora concedido aos outros conspiradores casados, beneficiando a esposa e preservando os bens de herança paterna. Apenas em 1804, D. Hipólita reaveria seu patrimônio (VALE, 2000, p. 31).

Da fazenda da Ponta do Morro saíram cartas e avisos que orientavam e reuniam os participantes do movimento de conjuração. De lá partiu a última tentativa de salvar os esforços da rebelião, em 22 de maio de 1789, um bilhete aos inconfidentes levado desde o Arraial do Bichinho por Vitoriano Veloso, conclamando a reação e ao levante contra a Coroa portuguesa (VALE, 2000, p. 61).

Assim, o movimento inscreveu-se na história e na historiografia, onde produziu heróis, ilustres ou anônimos, dentre eles e elas¹⁵³, Vitoriano Gonçalves Veloso, um mulato filho de escrava e de pai branco. Reconhecido na pia batismal¹⁵⁴ pelo pai, tornou-se livre da escravidão. Alfaiate e inconfidente. Uma homenagem dá seu nome ao arraial do Bichinho.

3.3. O arraial do Bichinho e o povoado de Vitoriano Veloso

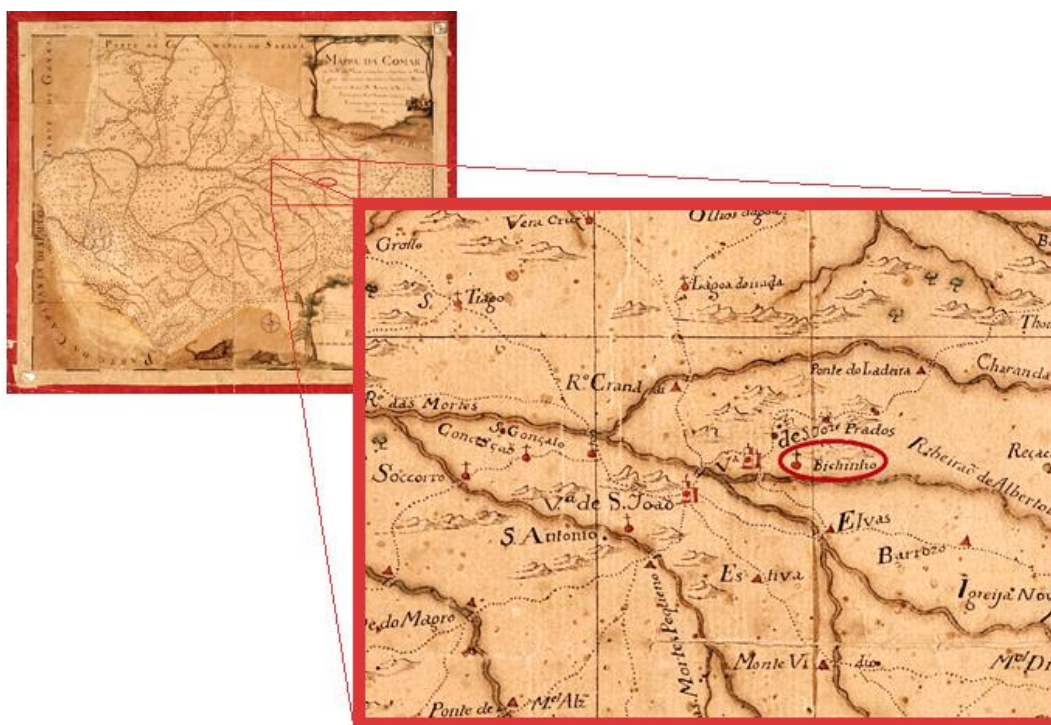


Figura 29. Detalhe do Mapa da Comarca do Rio das Mortes desenhado por J. J. da Rocha em 1777 com a localização do povoado do Bichinho, atual povoado de Vitoriano Veloso. Fonte: Acervo da Biblioteca Nacional Digital Brasil (BNDIGITAL).

Bichinho foi o primeiro nome dado ao local onde se encontra atualmente o povoado de Vitoriano Veloso. No mapa datado de 1777 que registra detalhes da comarca do Rio das Mortes

¹⁵³ Sobre a participação das mulheres na Inconfidência Mineira, ver: (REIS, 1989); (RODRIGUES, 2016); (VALE, 2000).

¹⁵⁴ Sobre o tema que envolve as alforrias na pia batismal ver: (LIBBY & BOTELHO, 2004, p. 69-96); (LIBBY & GRAÇA FILHO, 2003, p. 112-151).

está sinalizado o arraial do Bichinho. Sua importância se define pela presença de uma organização religiosa, representada pelo símbolo que indica uma capela.

A hierarquização das povoações foi marcadamente definida pela presença das fundações eclesiásticas designadas pelas paróquias e capelas, como evidenciado na explicação do mapa apresentado anteriormente neste capítulo.

Antes de avançar na apresentação do arraial do Bichinho e suas histórias, cabe uma breve explanação, apoiada por Auguste de Saint-Hilaire (1830) e seus relatos de viagem, sobre o significado dos termos «povoado» e «arraial» no contexto colonial. Uma exposição que irá apoiar a apresentação do que se configura numa das materialidades do campo de pesquisa.

Nas palavras do viajante,

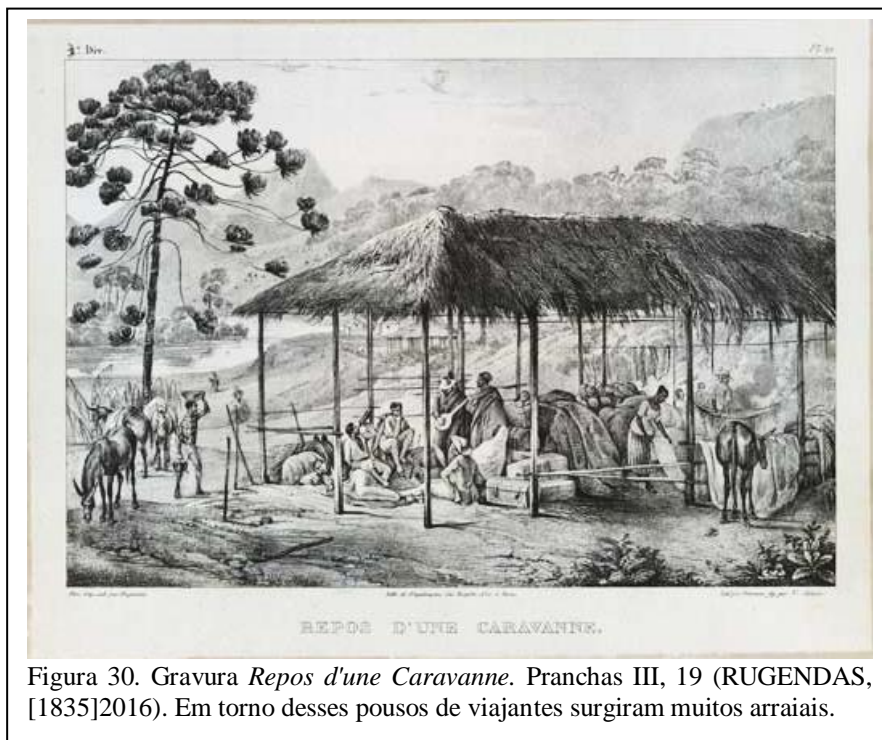


Figura 30. Gravura *Repos d'une Caravanne*. Pranchas III, 19 (RUGENDAS, [1835]2016). Em torno desses pontos de viajantes surgiram muitos arraiais.

A palavra *arraial*, que ainda hoje designa os povoados [*villages*] das minas, não significa nada além de um acampamento; mas os mineiros tinham tanta pressa em aproveitar do que haviam conquistado, e os *arraiais* logo se metamorfosearam em vilas e cidades [*bourgs e villes*] (...) (SAINT-HILAIRE, 1830, p. 316)¹⁵⁵.

Ainda que as anotações de Saint-Hilaire apontem para que a origem dos

arraiais estivessem relacionadas as funções mineradores em primeira instância, o exaustivo trabalho apresentado por Cláudia Damaceno Fonseca (2011) acerca dos arraiais e das vilas em Minas Gerais no período colonial, favorece uma análise mais complexa e irá orientar na compreensão da constituição do arraial do Bichinho e, posteriormente, do povoado de Vitoriano Veloso.

¹⁵⁵ Citação original: “Le nom d’arraial, que portent encore aujourd’hui les villages des mines, ne signifie pas autre chose que campement; mais les mineurs étaient pressés de jouir, et les arraiais se métamorphosèrent bientôt en bourgs et en villes. (...)” (SAINT-HILAIRE, 1830, p. 316). Para maiores detalhes sobre as denominações: ‘cidade’, ‘vila’, ‘vila cabeça de comarca’, ‘arraial freguesia’, ‘arraial capela’, dentre outras taxonomias portuguesas utilizadas em Minas Gerais no período colonial ver: (DAMASCENO FONSECA, 2011, Capítulos 8 e 9).

Segundo a autora, o desenvolvimento das vilas e arraiais em Minas Gerais é o resultado da convergência de fatores e de ordens diversas que se apoiam em processos de urbanização baseados em necessidades de ordem espiritual e material. Ou seja, tanto a construção de uma primeira capela, pelos pioneiros, atraía novos moradores; o comércio e as outras atividades urbanas que geravam o desenvolvimentos da localidade, quanto a construção de igrejas e habitações, ocorrem em decorrência da existência de uma função comercial nas proximidades dos ‘pousos’ dos viajantes, situados ao longo das estradas e dos *ranchos* onde se reuniam os tropeiros (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 430, [2012]2017), (LIMA JUNIOR, 1943), (ZEMELLA, 1990, p. 162). Nesse sentido, a especificidade das estruturas fundiárias nas regiões auríferas sugere que os patrimônios religiosos foram igualmente importantes na gênese das povoações mineradoras, tendo, ali também, servido para ‘acolher e agregar gente’ (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 432), (MARX, 1992)¹⁵⁶. De estruturas fundiárias híbridas, a formação dos arraiais mineiros assentou em processos complexos. Nas zonas rurais, assim como as capelas, foram fundados em terras de sesmarias, cedidas pelos fazendeiros, contudo, é necessário lembrar que a maioria das unidades produtivas de Minas era mista – simultaneamente mineradora e agrícola.

Segundo Damasceno Fonseca ([2012]2017, p. 80),

Além do “caráter urbano”, outra característica do processo de povoamento de Minas Gerais destacada pelos historiadores é a sua “espontaneidade”, a ocupação da região tendo ocorrido muito mais como consequência da iniciativa de particulares (aventureiros, bandeirantes, tropeiros e roceiros) do que devido a uma política explícita de colonização e de urbanização conduzida pela metrópole. Contudo, também já foi observado que o Estado não tardou a se impor na região. A permanência e o desenvolvimento posterior dos arraiais mineiros – e sobretudo sua eventual ascensão à categoria de “vila” ou “cidade” – estiveram sempre ligados, de alguma maneira, aos interesses da metrópole. Além disso, os destinos destas povoações coloniais dependeram também da dinâmica dos poderes locais, e da complexa rede de relações que se constituiu pouco a pouco entre os diversos núcleos.

A comarca do Rio das Mortes foi reconhecida nas últimas décadas do século XVIII como uma das mais ricas na produção de gêneros alimentícios e agropecuários e a mais próspera da capitania das Minas Gerais (ROCHA, [1781]1995, p. 127). De fato, as freguesias de São José e de São João del Rei, situadas nesta unidade administrativa colonial, formavam um imenso território, que mais tarde se chamaria de Sul de Minas Gerais (LIBBY & GRAÇA FILHO, 2003, p. 114). Desde muito cedo a economia da vila de São José do Rio das Mortes, fundada

¹⁵⁶ Não será alvo de análise aqui a ocorrência de conflitos de interesses entre os proprietários de terras e os pretensos futuros habitantes dos arraiais e que, em diversos casos, provocaram o atraso no processo de urbanização. Sobre o tema ver: (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 436-446).

em 1718, foi mais voltada para a agropecuária que para a mineração. Localizada um pouco mais ao Sul dos distritos mineradores, com os quais estabeleceu uma lucrativa atividade comercial, e também vantajosamente próxima das estradas e caminhos que cortavam a Capitania, a vila de São José e São João del Rei desenvolveram, ao longo do século XVIII, principalmente nas décadas de 1720 e 1730, uma economia regional caracterizada pela diversificação, baseada na agricultura, criação de animais e comércio, num ambiente social em que a mineração canalizava grande parte dos fatores produtivos (GUIMARÃES, 1987). Para Caio Prado Júnior (1945, p. 195-200), a região foi, durante a colônia, a única economia escravista regional com base na agropecuária para o mercado doméstico.

O cenário colonial onde se constituíram os arraiais e vilas, ainda que descrito de forma sucinta, nos dá pistas de alguns elementos que favorecem apontamentos sobre as origens do arraial do Bichinho. Se começarmos pelo próprio nome ‘Bichinho’, iremos ao encontro de histórias que ainda hoje são contadas por seus moradores, dividindo opiniões e criando preferências. Três histórias, as mais populares, envolvem o nome primitivo deste arraial: 1ª _ Está ligada à imagem de Nossa Senhora da Penha de França que ocupa o altar da igreja do arraial desde o século XVIII, que tem aos seus pés um pequeno lagarto, símbolo de um dos seus milagres, sendo popularmente chamada de Nossa Senhora do Bichinho¹⁵⁷ (OLIVEIRA & SANTOS, 2010, p. 153). 2ª _ Nos tempos coloniais, o arraial era um local de pouso dos viajantes, onde os tropeiros e aventureiros pernoitavam e se abasteciam de alimentos para continuar a viagem¹⁵⁸. Sendo um local rústico em meio a vegetação, abundavam pequenos animais. Estes se aproveitavam dos alimentos disponíveis, roubando-os, para se alimentarem, o que teria criado uma cultura de alertar os viajantes para terem cuidado com os ‘bichinhos’; e 3ª _ Sendo um local de fazendas e plantações, contava com a presença de escravos, assim, os fazendeiros e donos dos escravos quando visitavam suas propriedades na região diziam que iriam visitar os seus ‘bichinhos’, referindo-se aos mesmos¹⁵⁹. Essas histórias figuram em documentos¹⁶⁰ e aparecem nas narrativas dos moradores¹⁶¹.

¹⁵⁷ O tema referente a origem iconográfica e o culto de Nossa Senhora da Penha de França será tratado no próximo capítulo.

¹⁵⁸ Ver figura 30.

¹⁵⁹ Sobre a escravidão na Vila de São José do Rio das Mortes ver: (ANTUNES, 2011); (LIBBY & PAIVA, 2000); (LIBBY & GRAÇA FILHO, 2003)

¹⁶⁰ Ver: (IEPHA/MG, 1986); (CARDOSO, 1992); (SILVA L. F., 2004); (FONTES, 2006).

¹⁶¹ O campo de pesquisa é alvo de investigação desde 2012 no contexto da tese de mestrado (BARBOSA, 2014a). Em 2015 foi realizada a primeira visita de caráter exploratório dentro da perspectiva do doutoramento ao qual vincula-se esta tese. Neste sentido muitos elementos da história oral do povoado serão considerados ao longo deste trabalho.

A memória oral que envolve esses relatos se liga às possibilidades de constituição dos arraiais expostas até aqui. Nesse caso, se recordarmos que a comarca do Rio das Mortes, onde se localizava a vila de São José del-Rei, foi diversas vezes reconhecida como uma das mais ricas na produção de gêneros alimentícios e agropecuários, poderemos vincular a constituição do arraial do Bichinho, que dista 7 km da vila de São José, mais ligada à agricultura do que à mineração. Existem, contudo, histórias locais que dão conta de que o arraial foi produtor de ouro. O sítio denominado Gritador, localizado no arraial ainda hoje, que na linguagem popular seria ‘Greta D’ouro’, seria a evidência disto (SACRAMENTO, 2011, p. 2).

São escassos os registros acerca da origem do arraial do Bichinho. Por este motivo me apoio, também, em registros referentes a Comarca do Rio das Mortes e a Vila de São José del-Rei, por serem regiões próximas a localização do arraial. Os registros oficiais¹⁶² encontrados, que nomeiam o arraial do Bichinho, estão na Coleção Casa dos Contos, da Biblioteca Nacional Digital do Brasil (BNDIGITAL), de 1717, produzido pela Camara Municipal de São João del-Rei e trata do *Rol dos moradores* (BNDIGITAL, [1717]2016)¹⁶³, e outras 9 ocorrências entre 1730 e 1798 no Projeto Resgate Barão do Rio Branco, do Arquivo Histórico Ultramarino de Lisboa (AHU, [1680-1832]2016a)¹⁶⁴.

Segundo documento do IPHAN/Tiradentes, de autoria de Olinto Santos (1995), baseado no *Lançamento do quinto real em São João del-Rei – 1715-1721* (APM - Arquivo Público Mineiro, p. 47-49), no *Rol dos confessados desta Freguezia de Santo Antônio da Villa de São Joze Com.ca do Rio das Mortes deste prezente anno de 1795* (s/numeração – Arquivo do Instituto de Historia e Geografia de Tiradentes (IHGT) e no *Livro de visita pastoral de D. Frei Cipriano de São José, 1800* e *Livro de visitas pastorais de Frei José da SS. Trindade 1821-1826*, (Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), fls. 423), ficam mais evidenciadas as datas de origem do arraial do Bichinho, sua população e a presença da Igreja de Nossa Senhora da Penha de França.

No lançamento da cobrança do Quinto do Ouro entre 1715 e 1721 já aparece o arraial (do Bichinho) com o lançamento de 824 oitavas e meia de ouro pagas pelos moradores à Coroa portuguesa. Neste período contribuíram 194 moradores, chefes de família, podendo, portanto

¹⁶² Serão privilegiadas aqui principalmente as datas dos manuscritos, mais do que os conteúdos, por entender que são fonte relevante para identificar a constituição cronológica do arraial do Bichinho.

¹⁶³ Documento Manuscrito. CDD 354.8151. “São João del Rei, MG: [sn], 1717. [Rol dos moradores de Rio Acima, São João del Rei, Brumado, Villa, Caminho do Campo, Itaberaba, Nonega, Caminho Novo, Lagoa Dourada, Camapão, Congonhas, Ponta do Morro, Prados, **Bichinho**, Arraial Velho, Corrego, Caminho Velho, Rio das Mortes Pequeno e Rio Abaixo] [Manuscrito]. Precedido por um documento datado de 1840 (provavelmente não pertencente ao códice): cobrança dos quintos considerando-se o número de moradores e escravos, lojas e vendas”.

¹⁶⁴ Correspondências entre a colônia e o Reino (assuntos diversos) (AHU_ACL_CU_011, Cx. 17; 20; 23; 81; 95; 103; 122; 126; 145).

multiplicar por quatro para se calcular a população do arraial. (...) Em 1795 o arraial do Bichinho contava com 134 fogos (casas) e 661 habitantes ou almas (...) sem contar os menores de 7 anos, como consta no Rol de confessados da Freguesia de São José. (...). Na visita de D. Frei José da SS. Trindade em 1824 consta “A capella do Bichinho e hua legua e m^a da Matriz e do Pe. Gaspar hua legoa com 298 almas, e 61 fogos; he de pedra e tem muita decência com seu adro. Não tem capellão pr. Não o poderem sustentar”. Vê-se por este documento que a população diminuiu-se comparada com a do ano de 1795 (...) (SANTOS, 1995, p. 1- 2).

Muitas capelas rurais se multiplicaram na segunda metade do século XVIII em decorrência da expansão agrícola. Para cada nova zona ocupada pelos fazendeiros uma pequena capela era erguida. Ao redor de diversas delas surgiram os arraiais. A construção de ermidas, inicialmente de ordem privada, aos poucos se transformaram em edifícios público, em terras doadas para construção da capela, gerando uma concentração habitacional mais estável e fixa (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 110-111).

Se o arraial setecentista viveu os tempos gloriosos da extração aurífera, assim advirá a sua decadência com a cessação da exploração¹⁶⁵, que se refletiu nos volumes de pagamentos do quinto à Coroa portuguesa e no decréscimo da população que ali se estabeleceu. O declínio da vila de São José se deveu, em parte, ao êxodo de habitantes que cada vez mais estabeleciam residência permanente nas suas propriedades rurais e, em parte, ao rápido crescimento da vizinha São João del Rei. O arraial do Bichinho se localizava numa importante região de fazendas que associavam o plantio, a agropecuária e o extrativismo aurífero. A comarca do Rio das Mortes, suas vilas e arraiais, se especializou na produção de riquezas, fruto das atividades agrárias, agropastorais e mesmo manufatureiras¹⁶⁶. Com elas abasteceu toda a capitania ao longo do século XVIII e mesmo depois da depressão, chegando a exportar para outras capitanias e para o Sul do país (HOLANDA, 1993b, p. 306-310).

A composição demográfica, assim como de toda a capitania, assentou numa volumosa população negra e mestiça. Os escravos/as compunham, segundo os estudos realizados por Libby & Graça Filho (2003, p. 115-118), quase metade da população, o que refletia um grande dinamismo econômico em tempos coloniais. O autor se baseou no documento eclesiástico conhecido como o *Rol de S. José*, ou *Rol dos Confessados*, elaborado em 1795, no qual a riqueza de detalhes favorece na “identificação dos indivíduos por sua designação racial ou sua condição legal: nascido livre, alforriada ou escrava”.

¹⁶⁵ A queda efetiva da produção aurífera se manifesta cedo em algumas capitanias _ São Paulo, Mato Grosso, Bahia e Goiás_ e em Minas Gerais se acentua desde 1763 (HOLANDA, 1993b).

¹⁶⁶ Apesar das leis que vedavam no Brasil as manufaturas, em particular qualquer tipo de tecelagem que não fosse além das ‘grosseiras’ para negros, esta proibição teve pouco efeito na região (HOLANDA, 1993b, p. 307). O número expressivo de artesãos compõe a história do povoamento das Minas.

O arraial do Bichinho foi um dos cenários da conjuração rebelde que ‘sacudiu’ as Minas Gerais em fins do século XVIII, a Inconfidência Mineira. Alguns dos rebeldes viveram ou transitaram por suas ruas. Motivo pelo qual, desde fins do século XIX, possivelmente em 1894, passou a adotar o nome de Vitoriano Veloso, como homenagem ao inconfidente que vivia no arraial. Nascido em São José do Rio das Mortes em 1738, o alferes Vitoriano

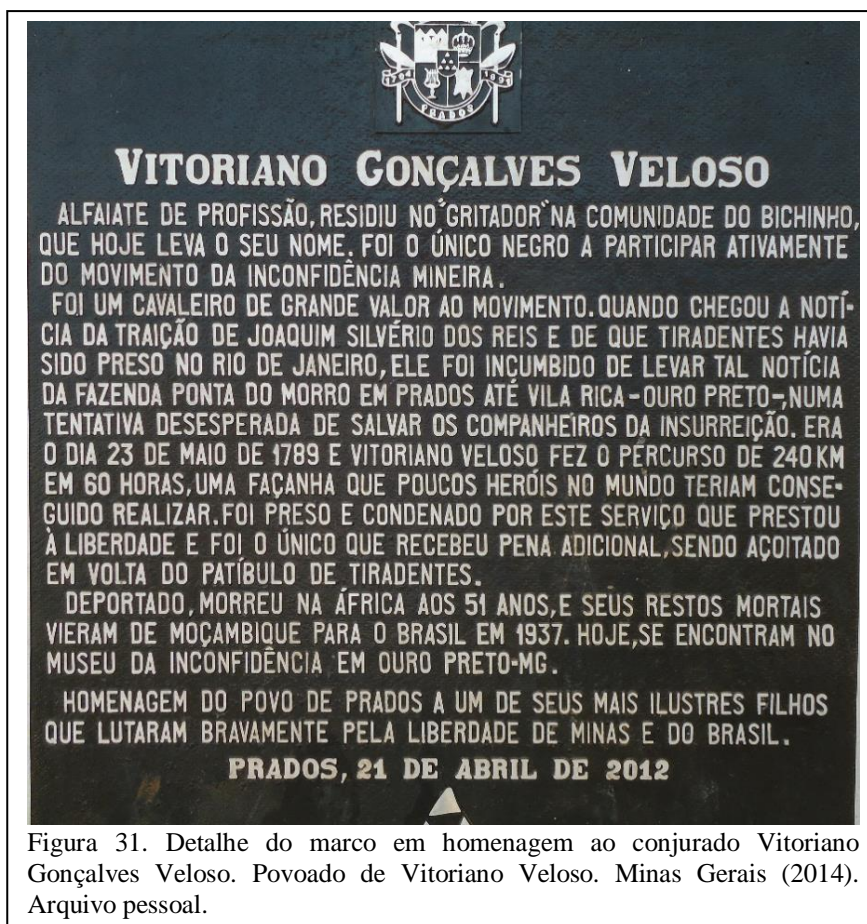


Figura 31. Detalhe do marco em homenagem ao conjurado Vitoriano Gonçalves Veloso. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2014). Arquivo pessoal.

Gonçalves Veloso, homem pobre e mulato, alfaiate, fazia parte do Regimento da Cavalaria auxiliar do distrito do Gritador. Sua participação na conjuração foi de mensageiro entre os envolvidos na Inconfidência. Por esta ação, foi preso em 1789 juntamente com outros inconfidentes. Sua punição, diferente de todas as outras aplicadas aos rebeldes, por ser o único mulato, incluiu além da prisão e condenação, o açoite e o degredo para a África. Em Moçambique não se soube mais de seu destino. As poucas informações dão conta de que morreu aos 65 anos, em 1802, em Cabeceira Grande e foi sepultado na Igreja de Nossa Senhora dos Remédios. Os seus restos mortais se encontram atualmente no Museu de Ouro Preto (JARDIM, 1989, p. 198-200); (SACRAMENTO, XII, Ed. 169, p. 2); (VALE, 2000, p. 61-63).

Do Alferes Vitoriano
(Cecília Meireles, *Romanceiro da Inconfidência*. XL).

- Aonde é que vais, Vitoriano,
nem bem amanhece o dia?
Andarás de contrabando,
serra abaixo, serra acima,
das areias de Ouro Branco
às sombras de Vila Rica?

(Esporeava o seu cavalo,
pela estrada mal segura.
- Vitoriano, tem cuidado,
de hora em hora a sorte muda!
Quanto mais o tempo é falso,
mais aparecem denúncias...)

- Eu, Senhor, vou nesta pressa
para as bandas de Mariana.
Nem vos direi quem me
espera
nem vos direi quem me
manda.
Subo e desço pela serra
que nem o vento me alcança!

(Tinha no bolso uma carta,
e um recado na cabeça.
Puxa o lenço, limpa a cara,
cai-lhe o papel, vê-se a letra.
- Vitoriano, se te agarram,
terás de cumprir sentença!)

- Eu, Senhor, digo a verdade:
vinha da Ponta do Morro,
mandado por meu compadre,
Coronel Francisco Antônio.
Mas, para o que vinha, é tarde:
e ele ou está preso ou está
morto...

(E no alto da serra brava
dobrou sobre o seu caminho
o alfaiate, alferes, cabra
- sem ter chegado ao destino
o recado que levava,
para servir a um amigo.)

- Ai, Vitoriano Veloso,
como o tempo era nublado!
Partires com tal denodo,
voltares com tal cansaço!
- E, depois, - o calabouço?
E, depois, - o cadafalso?

(Não houve quem o livrasse
de dar três voltas à forca;
de gemer pela cidade
pena de açoites sem conta;
nem de partir para a viagem
de degredo, amarga e longa.)

(E a carta nem fora entregue!
Nem fora o recado escrito!
- No seu cavalo, tão leve!
- Na masmorra, tão perdido...
Que imensas lágrimas bebe,
por ter prestado um serviço!)

O arraial do Bichinho teve seu nome mudado para homenagear o inconfidente negro, mulato, mestiço ou pardo, passando a se chamar povoado de Vitoriano Veloso, mas, ainda hoje, o nome Bichinho figura fortemente na identidade local. Está presente nas placas que orientam a direção e na narrativa dos seus moradores¹⁶⁷.



Figura 32. Placa atual localizada na entrada do povoado de Vitoriano Veloso (2012). Arquivo pessoal.

A Comarca do Rio das Mortes foi a que por mais tempo conservou a presença dos paulistas. Desde os primeiros descobrimentos de ouro, ainda que não tenham sido em seus rios e afluentes e morros os primeiros metais preciosos encontrados, a travessia do Rio das Mortes

¹⁶⁷ Até 1938 o povoado de Vitoriano Veloso era distrito de Dolores do Campo/Tiradentes, passando, pela lei nº 148, de 17/12/1938, a fazer parte do município de Prados (CARDOSO VALE, 2000).

fez da região um importante ponto do pouso e reabastecimento dos viajantes e de onde os últimos paulistas foram expulsos na Guerra dos Emboabas.

A presença dos paulistas na região fornece pistas acerca da origem cultural da Nossa Senhora da Penha de França, alvo de devoção em duas igrejas nas Minas Gerais. Uma delas está no povoado de Vitoriano Veloso (arraial do Bichinho), erguida ainda na primeira metade do século XVIII. Os registros documentais sobre as igrejas e capelas que teriam sido erguidas nos terrenos auríferos são escassos. Mesmos as construídas para permanecer¹⁶⁸ e que foram instituídas por autoridades episcopais, reconhecidas e oficializadas pelos bispos, não possuem documentação abundante. É o caso da Igreja de Nossa Senhora da Penha de França.

Uma história de devoção colonial que será contada a seguir.



¹⁶⁸ Diversas ‘freguesias móveis’ no início da ocupação das minas tinham altares móveis ou oratórios improvisados instalados nos próprios terrenos dos habitantes (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 457).

CAPÍTULO IV

IGREJA E DEVOÇÃO: O SAGRADO E O PROFANO EM VITORIANO VELOSO



4. IGREJA E DEVOÇÃO: O SAGRADO E O PROFANO EM VITORIANO VELOSO

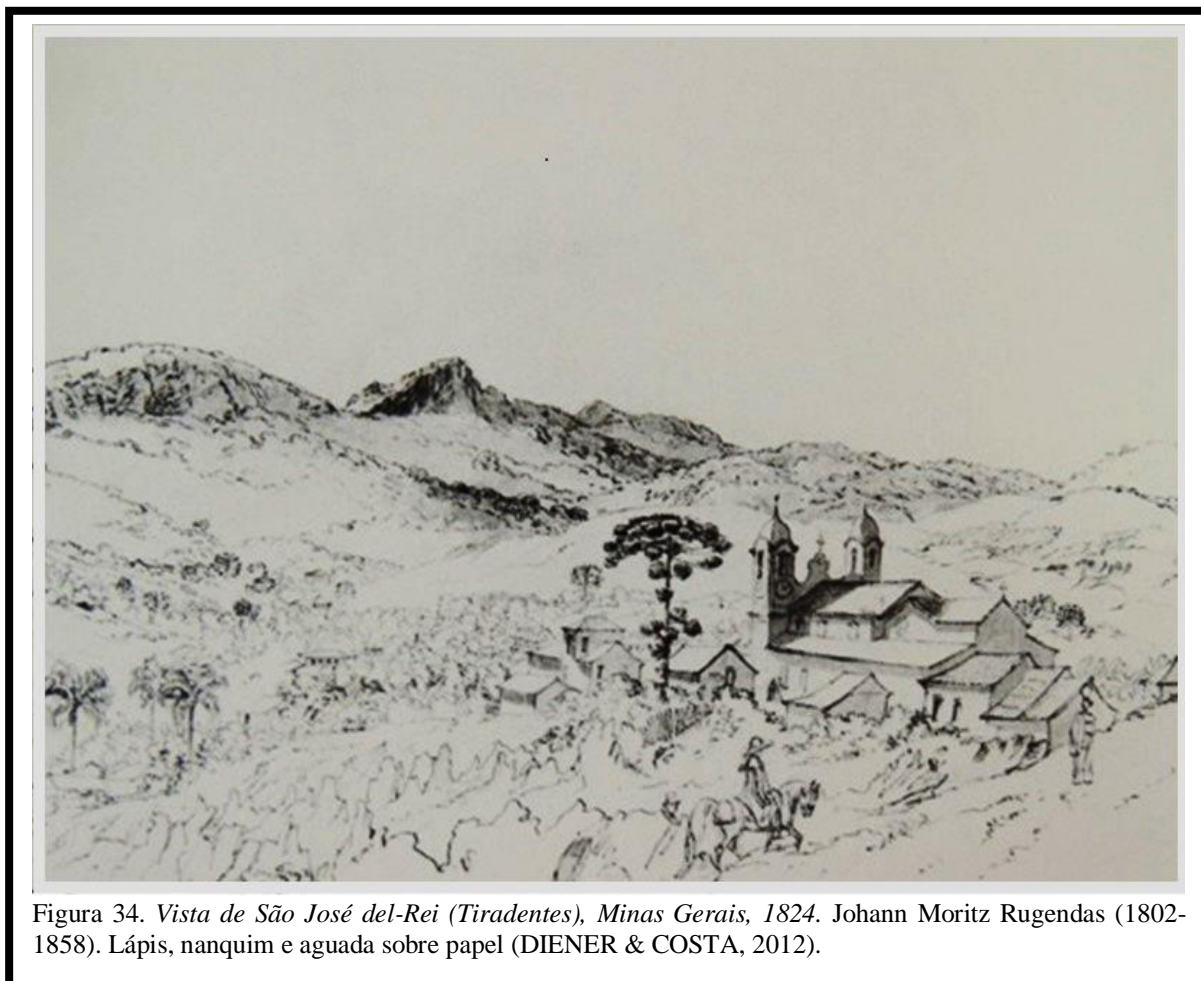


Figura 34. *Vista de São José del-Rei (Tiradentes), Minas Gerais, 1824*. Johann Moritz Rugendas (1802-1858). Lápis, nanquim e aguada sobre papel (DIENER & COSTA, 2012).

Na visão de Rugendas sobre a vila de São José del-Rei, criada em 1718 e denominada em 1889 Tiradentes, em homenagem ao herói da Inconfidência Mineira, sobressai a igreja imponente no meio das poucas construções. Tal paisagem, registrada pelo artista no século XIX, sugere a relevância da Igreja na organização urbana e social da região das minas.

A complexidade da “noção de que a religião ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica imaginada e projeta imagens da ordem cósmica no plano da experiência humana” (GEERTZ, 2008, p. 67), não caberá aqui aprofundar, mas ela apoiará a reflexão acerca dessa relevante presença na organização da sociedade mineira, assim como o foi em toda a colônia lusitana, sem, contudo, relegar a um segundo plano o papel político assumido pela Igreja.

A religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, permanentes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade

que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas [...] (GEERTZ, 2008, p. 67).

A missão assumida por Portugal de catequizar os ‘gentios’ e expandir a fé católica no Novo Mundo, conforme dever acordado com Roma segundo o padroado¹⁶⁹, esteve aliada a potencial eficiência de controle social representado pela religião (AZZI, 1987, p. 108-110).

O catolicismo forjado no Brasil colônia, assentou numa Igreja que chegou à América Latina para evangelizar ao lado do Estado ‘conquistador’. Esta aliança ‘Coroa e Igreja’ não se fez livre de tensões, dissidências e antagonismos (AZEVEDO, 1978). A América, como novo palco para o catolicismo europeu ameaçado pela Reforma, foi alvo de uma evangelização missionária cuja característica seria a defesa da fé católica com a repressão da heresia e da superstição, na construção de uma ‘sociedade sagrada’ e obediente como elemento primordial do modelo de Cristandade (HOORNAERT, 1984), (SILVA, 2006). Segundo Enrique Dussel (1990, p. 42), a Igreja não percebeu a contradição existente entre os termos ‘conquista’ e ‘evangelização’¹⁷⁰. “*El Evangelio vendrá junto a la espada opresora, violenta, conquistadora. América soportó entonces una Iglesia identificada con el Estado. El americano conoció el cristianismo dentro de un ‘modelo’ de Cristiandad latina, ibérica*” (DUSSEL, [1983]2016, p. 66).

Na disputa pela posse das almas e da disciplina dos corpos no Novo Mundo, em particular no ‘paraíso tropical lusitano’, o clero secular colonial ou era dependente dos senhores locais ou do sistema imperial, fazendo assim, parte de uma estrutura eclesiástica marcada pela subserviência ao privatismo dos senhores, cuja religião ficou circunscrita à esfera das famílias poderosas (BIDEGÁIN, 1993, p. 168-169). “Os depoimentos mais categorizados atestam o estado de quase insolvência da religião no Brasil colonial e da indisciplina e da desagregação que afetavam o clero” (MONTENEGRO, 1972, p. 40).

Imersa nesse cenário, a evangelização no Brasil navegou entre diferentes mentalidades católicas no período colonial. Os aspectos teológicos que sustentaram a colonização portuguesa são destacados por Riolando Azzi (1980) e por Eduardo Hoornaert (1992) de forma

¹⁶⁹ Por força da instituição do padroado, a Igreja se confundia ou se integrava com o Estado (AZEVEDO, 1978, p.85) e tinha o poder de estabelecer normas. Através dela, o governo de Portugal exercia a sua função de proteção sobre a Igreja Católica, religião oficial e única permitida na nação (AZZI, 1983, p.162). Para uma síntese sobre a questão do padroado ver: (BOXER, 1978, p. 98).

¹⁷⁰ A história da Igreja na América Latina se configura num tema complexo e extenso, não sendo alvo de maiores reflexões nesta tese. Seguirei, contudo, a linha de pensamento desenvolvida pelo projeto Comissão para o Estudo da História das Igrejas na América Latina e Caribe (CEHILA) sob a coordenação de Enrique Dussel. O projeto, desenvolvido na década de 1980, se realizou dentro de uma proposta ecumênica com a participação de católicos e protestantes. O produto deste trabalho está publicado em DUSSEL (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : Introducción general a la historia de la iglesia en América Latina.*

semelhante: *i.* A *Teologia da Cristandade* e o *Catolicismo guerreiro*, que abange, dentro da perspectiva da conquista, a crença de que ‘fora da Cristandade luso-brasileira não há salvação’, tornando as conquistas e usurpações legítimas e a guerra santa válida, seja contra indígenas, os inimigos de fé; seja contra franceses e holandeses, luteranos ou calvinistas, os hereges. *ii.* A *Teologia do desterro* e o *Catolicismo patriarcal* que assentou no desprezo pelas coisas mundanas e numa visão negativa do mundo e da realidade foram pacificamente aceites no período colonial escravocrata, atenuado pela visão de que as injustiças seriam uma fase anterior ao Paraíso Terrestre. A escravidão indígena e negra, neste sentido, não seria apenas um castigo do pecado original, mas também um meio eficiente de conversão e salvação. *iii.* Finalmente, a *Teologia da Paixão* e *Catolicismo popular*, onde a mediação dos santos é vista como o caminho para a salvação e sofre forte influência do sincretismo ameríndio, africano e português. Um exemplo é a devoção ao Senhor Bom Jesus, que tem excepcional importância, em que o elemento central é a Paixão e a Morte de Cristo, uma tônica no sofrimento e na morte.

Jesús sufre y muere. En la tradición popular, no existe resurrección en esta vida. (...) Esta conciencia de la inexorabilidad del sufrimiento es en gran parte fruto de la identificación que el pueblo hace de la propia vida con la de Cristo. El es de hecho la expresión del pueblo sufriente. La devoción al Buen Jesús es, en última instancia, la devoción especial de las capas populares, pobres, oprimidas y marginadas por el sistema colonial vigente (AZZI, 1980, p. 49).

Segundo João Camilo da Oliveira Torres (1968), nos sertões coloniais o Cristo foi para o povo a imagem do irmão sofredor, uma Divindade feita vítima pelos poderes do mundo, o que favoreceu a identificação e uma certa intimidade. Nesse aspeto, as origens históricas de inúmeros santuários têm a presença da ação popular e não das autoridades ou do clero, e sim de homens comuns, até anónimos e quase sempre sofredores. A Igreja oficial, que aplicava cânones, por vezes burocraticamente, e mantinha uma liturgia bela, se manteve incompreendida e distante do cotidiano popular. Assim, “o povo preferia a Fé viva, preferia o Deus vivo, o Deus Forte, o Deus Imortal, embora, um Deus sofredor (...)” (TORRES, 1968, p. 58).

A fé assente no *Catolicismo popular*, no consonante às populações rurais é descrito por Thales de Azevedo (1966, p. 185) como,

Não expiatória, mas propiciatória e impetratória; uma religião de santos, não tanto de sacramentos; uma religião “privatizada” em capelas e oratórios domésticos e menos centralizada em uma igreja matriz; (...) os conceitos de pecado e culpa, salvação e danação, céu e inferno pouco são cultivados, o que lhes confere um débil poder prescritivo; os santos não funcionam tanto como exemplos de vida moral, mas como amos diante de uma forma religiosa que corresponde aos que lutam cotidianamente pela sobrevivência, fazem sua livre

escolha entre os temas religiosos que se lhes apresentam sem muita coação por parte de eventuais agentes de pastoral.

Nesse modo, o *Catolicismo popular* apresenta um caráter potencialmente libertador, segundo Enrique Dussel (1983, p. 570),

Por la recepción original y creativa del evangelio, el pueblo cristiano tiene suficiente capacidad histórica para reconstruir las estructuras de su fe en posición liberadora. En ese caso cambian las funciones de los actantes o actores estructurales del drama cotidiano de la vida Cristiana popular y se historifican los protagonistas. El «héroe donador» es el mismo pueblo que genera en su seno a los santos y alcanza prácticamente el objeto: el milagro ahora es que el pueblo se torna protagonista de la historia.

O catolicismo no Brasil e sua religiosidade praticada no cotidiano de cidades e sertões se fizeram a partir de apropriações singulares dos dogmas. Sua expressão foi alvo da observação e do registro de viajantes europeus e norte-americanos já na primeira parte do século XIX. Os documentos expressam um certo pesar do observador em identificar tais particularidades e

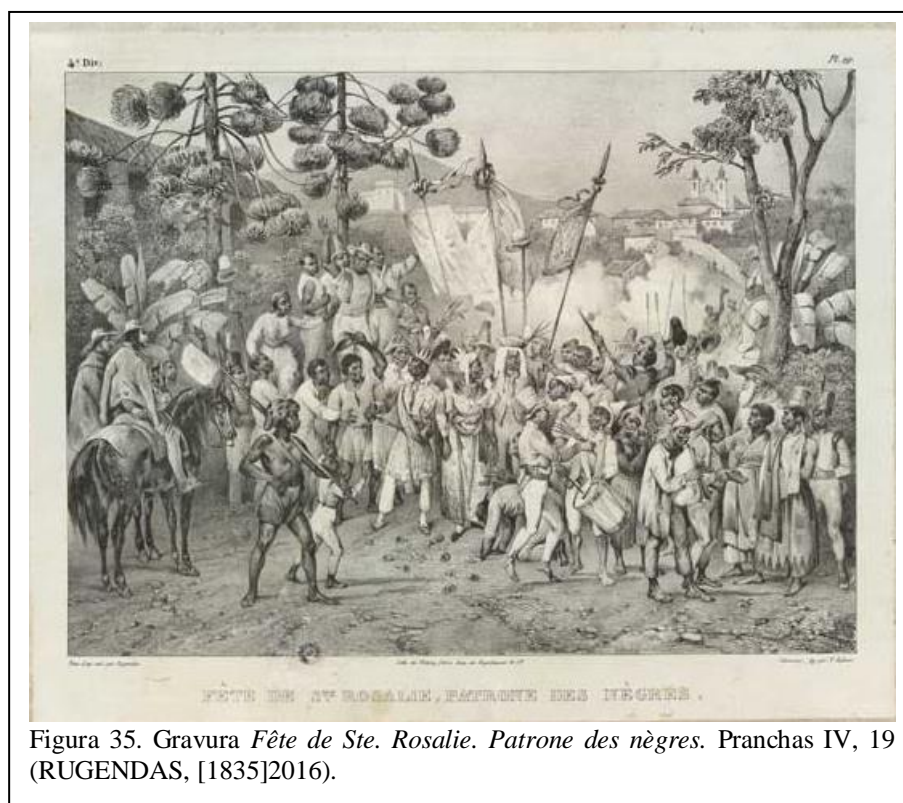


Figura 35. Gravura *Fête de Ste. Rosalie. Patrone des nègres*. Pranchas IV, 19 (RUGENDAS, [1835]2016).

‘irregularidades’ de um catolicismo que não funcionava segundo o padrão e escapava ao programado pela oficialidade de Igreja (BOSCHI, 1986, p. 58-60). Segundo o prefácio de Hoornaert (AZEVEDO, [1953]2002), o caráter positivo dessa originalidade foi realçado por Thales

Azevedo (1966). “Na sua grande maioria, a população brasileira é católica ‘sem Igreja’, escapa à Igreja. De forma lapidar: muito santo pouco sacramento, muita reza pouca missa, muita devoção pouco pecado, muita capela pouca igreja” (AZEVEDO, [1953]2002, p. 13). Um catolicismo que escapa em grande parte aos dogmas e à moral de Igreja e que se caracteriza,

segundo o autor, pela ‘imprecisão doutrinária’ e ‘débil poder proscritivo’” (AZEVEDO, 1966, p. 185).

Assim, a herança católica de Portugal não se instalou mecanicamente na colónia. Ela sofreu um processo de lenta apropriação social, se modificando bastante, frente à interferência de fatores mesológicos. Frutificaram novas atitudes e comportamentos religiosos e conservou muito da herança lusitana, “especialmente o culto externo, a religiosidade festiva e sentimental, isso que pouco induz à fé pura e à significação da vida sacramental, inspirando o ordenamento ético. O essencial, portanto, se dilui na progressão da forma histórica colonial” (MONTENEGRO, 1972, p. 38). Sua adaptação atendeu aos apelos da vida livre e ríspida dominada pela natureza agreste de uma sociedade que se iniciava tropical, lusitana, indígena, negra, mestiça, selvagem e criativa.

Segundo Dussel ([1983]2016, p. 68-72),

Comenzaba así a surgir, lentamente, el "pueblo cristiano". Se iniciaba, aún contra la voluntad de los cristianos hispano-lusitanos, la recepción original y creativa del Evangelio por parte del pueblo mestizo latinoamericano, pueblo oprimido, clases explotadas, cultura naciente: indígenas, mestizos, esclavos negros, españoles y portugueses empobrecidos (...). Surgía contra la Cristiandad dominante otro modelo de Iglesia: una "Iglesia popular". (...) El "catolicismo popular" hace su camino. Las cofradías laicales, obras pías, hospitales y sistemas de ayuda y préstamos, asociaciones y terceras órdenes, doctrinas de indios. (...) El primero siglo XVIII tiene su desarrollo fundamental en Brasil, es el "catolicismo minero". (...) El auge del oro multiplica muchas veces la población. Pero es una evangelización laical, casi sin religiosos, de cofradías y santos ermitaños.

Sendo a capitania das Minas Gerais uma região estratégica devido a presença das riquezas minerais, a divisão do poder local entre a Coroa e a Igreja foi ainda mais complexa e se configurou num dos fatores determinantes para o surgimento de um catolicismo popular e ‘mineiro’ de carácter leigo.

4.1. Os caminhos da Igreja nas Minas Gerais

O lugar da Igreja dentro do aparelho de Estado colonial fazia dela quase uma espécie de departamento. Dentro desta perspectiva, a Coroa contava com a solidariedade dos membros do clero quanto as questões políticas e económicas de interesse da Metrópole. Uma expectativa ainda mais elevada no que se referia ao território das Minas Gerais e ao ouro e diamantes que lá estavam. Tal expectativa se viu, em parte, frustrada inicialmente pela conduta adotada pelos primeiros religiosos que chegaram às minas de ouro e depois, em meados do século XVIII,

quando um grupo de padres participaram ativamente do movimento da Inconfidência Mineira em 1789 (AZZI, [1986]2017, p. 23-27).

Em função da complexa relação com a Igreja, que envolvia o Padroado e a tributação eclesiástica (BOSCHI, 1986, p. 71-86), a Coroa Portuguesa proibiu a instalação de ordens regulares na zona mineradora desde o início do século XVIII (MATOSO, [1749]1999, p. 346, fl. 139v., p. 389, fl. 166, p. 391, fl. 167). “Essa atitude anticlerical era algo sem precedentes para os reis portugueses, que foram, em larga escala, os monarcas da cristandade mais dominados pelos sacerdotes” (BOXER, 1963, p. 165). Ainda assim,

Não só se proibiu o estabelecimento das casas religiosas dentro do continente de Minas, mas também que os frades, como indivíduos particulares, entrassem nelas sem licença de Sua Majestade, e que, fazendo-o, fossem sequestrados e expulsos do mesmo continente e remetidos presos aos seus prelados, como se declara nas cartas régias e ordens (...) (BOSCHI, 2007, p. 222, fl 53).

Cabe, ainda, atentar para o fato de que os religiosos chegaram nas minas ao primeiro sinal de ouro e desde então, esses “religiosos, em geral, mas principalmente os frades, são apontados como dos que mais contribuem para a fuga do metal” (BOSCHI, 2007, p. 277). Nas palavras de Teixeira Coelho (1782),

A notícia do descobrimento do ouro na Capitania de Minas logo se espalhou por toda a América e neste Reino; de todas as partes entraram a concorrer novos povoadores movidos da sua ambição. Os frades de diversas religiões, levados pelo espírito do interesse, e não de bem das almas, acrescentaram em grande parte o número do povo; eles, como se fossem seculares, se fizeram mineiros, e se ocuparam em negociações, e em adquirir cabedais por meios ilícitos, sórdidos e impróprios do seu estado. Seguiu-se logo a escandalosa relaxação dos costumes, como sucede sempre àqueles regulares que, abandonando as suas comunidades, não observam os seus institutos; entraram logo a perturbar o sossego dos povos, aconselhando-os para não pagarem a // Sua Majestade os direitos que lhe são devidos, e descompondo os governadores e ministros nos púlpitos, até que, ultimamente, passaram a ser os principais chefes do levante de Minas (BOSCHI, 2007, p. 222, fls. 53.)

A presença da Igreja nas Minas seguiu rumos tão diferentes do restante da colônia quanto a própria constituição daquela sociedade.

A exclusão dos frades do território de Minas, oriunda sobretudo de motivos económicos, nunca foi totalmente respeitada. A proscrição necessitou ser repetida com frequentes intervalos através do século XVIII¹⁷¹, o que mostra ter sua sanção deixado algo a desejar (BOXER, 1963, p. 165). Contudo, e ainda assim, favoreceu a proliferação de ordens terceiras, confrarias e

¹⁷¹ Os atos de proscrição das Ordens Religiosas em Minas Gerais no século XVIII se repetiram em 1710, 1711, 1714, 1721, 1723, 1732 e 1738. Sobre o tema ver: (BOSCHI, 1986, p. 80; 2007, p. 222, fls, 53 – 223, fls, 54v).

irmandades¹⁷², que se incumbiam de custear, erguer e adornar igrejas, vincando fortemente o caráter da vida religiosa, social e cultural em Minas (HOLANDA, 1993a, p. 278). A formação de um clero majoritariamente secular e de uma vida religiosa orquestrada pelas irmandades¹⁷³, que se incumbiam das obras de caridade e da própria organização cultural da religião, representa, segundo (BOSCHI, 1986, p. 1-2), o principal motivo da marcante presença da Igreja em Minas Gerais, quer em um numeroso clero, ou nas inúmeras edificações e majestosos templos que são marcos da civilização criada em decorrência da exploração de ouro. “(...) Apesar da avidez e relaxamento da maioria do clero da capitania, Minas Gerais, é, até hoje, a região mais católica do Brasil” (BOXER, 1963, p. 165).¹⁷⁴

Afinal, a inflexível recusa da Coroa em permitir o estabelecimento de qualquer Ordem Religiosa em Minas Gerais, único local nos domínios portugueses de onde foram rigorosamente banidas, colocou nas mãos dos próprios habitantes a iniciativa de estabelecer o poder eclesiástico na capitania. “Movidos por sua religiosidade e por forte espírito associativo, eles criavam irmandades, erigiam capelas rústicas e remuneravam os religiosos que ali celebravam os ofícios” (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 85). Deste modo, “a conversão dos sertões mineiros realizou-se gradativamente, acompanhando a marcha do povoamento e da construção de ermidas pelos colonos e a consequente expansão progressiva da malha paroquial” (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 83).

Entre os anos de 1700 e 1720, a ocupação do ‘sertão dos Cataguases’ se deu precariamente também na questão da assistência religiosa. Os mineiros só puderam contar com seus próprios recursos para obter o conforto Divino. Os ofícios católicos eram realizados em capelas rústicas ou mesmo diante de altares portáteis instalados ao lado dos ribeiros auríferos e as celebrações eram realizadas por religiosos regulares ou seculares que acompanhavam os

¹⁷² De acordo com o Código de Direito Canônico, de 1917, define-se: *i.* as Ordens Terceiras. Can - 702 § 1º - *Terceiros Seculares* são aqueles que, vivendo no século, debaixo da direção de alguma ordem, e conforme o espírito da mesma, se esforçam por adquirir a perfeição de uma maneira acomodada à vista do século sejam as rezas para elas aprovadas pela Sé Apostólica. § 2º - Se a Ordem Terceira Secular se divide em várias associações, cada uma destas, legitimamente constituída, se chama Irmandade de Terceiros. *ii.* *Confrarias*. Can - 707 § 1º - As associações de fiéis que tenham sido criadas para exercer alguma obra de piedade ou caridade se denominam *pias uniões*; as quais, se estão constituídas em organismos, chama-se irmandades. § 2º - E as irmandades que tenham sido criadas ainda mais para o incremento do culto público recebem o nome particular de confrarias. Can - 708 § 1º - As confrarias só podem ser criadas por decreto formal de criação; enquanto às *pias uniões* basta aprovação do Ordinário obtida esta, adquirem, sem obstáculo algum, capacidade para conseguir graças espirituais, sobretudo indulgências. *iii.* *Arquiconfrarias e Uniões Primárias*. Can - 720 § 1º - As irmandades que gozam de faculdade para agregar a si outras da mesma espécie se chama *arquiconfrarias* ou *arquiconfrarias*, ou *pias uniões*, *congregações* ou *sociedades primárias* (SALLES, [1963]2007).

¹⁷³ Adoto um conceito simplificado de Irmandade segundo (BOSCHI, 1986, p. 14): “As irmandades funcionaram como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns frente à religião e perplexidades frente à realidade social”. Neste sentido, o termo abrangerá outros como: “confraria, arquiconfraria e ordem terceira” (p. 2).

¹⁷⁴ Sobre o tema ver também: (DA MATA, 2002).

paulistas como capelães de expedição, ou frades que buscavam o mesmo que os mineiros: ouro (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 87). Segundo a autora, a iniciativa dos mineiros alavancou a instituição de sedes paroquiais, uma vez que estas demandavam a existência de um núcleo de povoamento estável, o que era favorecido pela presença de uma organização eclesial. Nesse sentido, a história da Igreja na capitania de Minas se confunde com a história da perenização dos estabelecimentos humanos e do seu desenvolvimento. “As pequenas capelas construídas pelos habitantes ao lado de suas lavras ou de suas roças, coincidia com o início da formação de uma aglomeração humana mais estável” (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 83)¹⁷⁵. Segundo Boschi (1986, p. 21-22),

Cada povoado que se constituía tinha templo próprio. Embora simples em sua arquitetura, as primitivas capelas foram o núcleo e o eixo vital dos arraiais, e delas emanaram as normas de comportamento para as pequenas comunidades (...). Eram de taipa, pau-a-pique ou adobe, mas recebiam reforços de madeira de lei, tornando-se, por isso, os únicos elementos estáveis naquela sociedade embrionária.

Como elemento catalizador, as pequenas capelas representavam um local de conforto e estabilidade em meio as agruras da vida de quem se aventurou no ‘eldorado’ brasileiro. Assim, além de um local de prática religiosa, eram, sobretudo, um centro de vida social. Os mineiros e lavradores, aventureiros que seguiram para a região das minas, se agruparam pelo instinto natural, erigiram seus templos e somaram às orações os objetivos beneficentes e de ajuda mútua. E nesses movimentos de associação e solidariedade, criaram irmandades que se tornaram responsáveis pelas diretrizes da nova ordem social, espelhando, através dos templos e capelas que ergueram, o contexto social em que estavam inseridas. Elas “precederam ao Estado e à própria Igreja, enquanto instituições (...). Quando a máquina administrativa chegou, de há muito as irmandades floresciam. Quando as primeiras vilas foram criadas (...) em 1711, a presença e a atuação delas já eram incontestáveis” (BOSCHI, 1986, p. 23). Na região do Rio das Mortes, pelo menos duas irmandades se faziam presentes nessa época: as de Nossa Senhora do Rosário em São João del-Rei (1708) e do Santíssimo Sacramento em São José del-Rei (1710)¹⁷⁶ (BOSCHI, 1986, p. 23).

¹⁷⁵ Sobre as localidades de Minas Gerais nesse período ver: (BARBOSA, W., 1979, 1995).

¹⁷⁶ De acordo com BOSCHI (1986, p. 24), a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário é a primeira que se tem registro documental em Minas Gerais, contudo, as mais numerosas, neste período, eram as do Santíssimo Sacramento que reunia devotos das “elites das vilas e arraiais e, em princípio, aceitava apenas homens brancos cuja ascendência e costumes fossem julgados convenientes pelos outros irmãos” (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 94).

No caso da presença da Igreja como instituição religiosa, já vimos que as restrições impostas pelo Estado foram expressivas, de modo que restou à Igreja se atrelar as associações leigas nos ofícios religiosos, abdicando do protagonismo quer na evangelização, quer na construção dos templos¹⁷⁷.

Sem maiores limitações ou impedimentos, as irmandades proliferaram livremente¹⁷⁸ pela capitania das Minas Gerais, se fazendo presente no cotidiano da população em altares, em templos próprios ou cedidos, ou, ainda, em oratórios, de maneira que é possível afirmar ser improvável que os indivíduos tenham vivido a margem delas nessas minas do período colonial (BOSCHI, 1986, p. 26).

A evolução das constituições das irmandades esteve profundamente correlacionada com a evolução e polarização urbanas da Capitania, bem como com a estratificação da sociedade mineira. Ainda que, teoricamente, a invocação e o culto dos santos tenham sido incentivados por Roma, sua presença no cotidiano do povo correspondia a “reivindicações essencialmente imediatistas e temporais, retratando o caráter intimista e familiar do culto” (BOSCHI, 1986, p. 25).

Assim, o Brasil colonial foi povoado pelas imagens, capelas e confrarias que se ocupavam em promover as divindades. Segundo TORRES (1968, p. 73), a ação das irmandades foi fundamental nesta promoção, podendo ser desdobrada em três planos: *i*. Económico-social pelo seu funcionamento como entidade de classes, congregando, inicialmente, pessoas da mesma cor (irmandades nobres, de homens pretos, de mulatos) e posteriormente serviram de instrumento de ação social. *ii*. Psicológico. Dentro da irmandade, todos eram irmãos. Era possível esquecer, ainda que por poucas horas, a condição escrava em cargos de direção e honra, e mesmo fictícios reinados. *iii*. Cultural. Além da evangelização, a política de acomodação cultural no interior das irmandades foi responsável por uma importante parcela do “abrasileiramento” dos escravos/as africanos/as e indígenas. “As confrarias religiosas, assim,

¹⁷⁷ Essas restrições ao estabelecimento da Igreja nas Minas não impediram as Visitas Inquisidoras. Segundo Figueiredo (1987, p. 2), “Mal as primeiras capelas iam sendo erigidas em arraiais ainda não consolidados, a intimidade destas comunidades já era sacudida por visitas ordenadas pelo bispo. Uma instituição secular como a Igreja católica não precisava criar novas formas para cuidar da assistência espiritual a seu cada vez mais dilatado rebanho. Trataria de repetir no Brasil, em suas linhas gerais, aqueles procedimentos adotados nas origens medievais da Inquisição europeia. Mas enquanto as visitas inauguradas pelo Concílio de Verona (1184) acabaram por dar origem aos Tribunais do Santo Ofício, em Minas elas permaneceriam como principal meio de ação direta da Igreja na punição de criminosos”. Sobre denúncias registradas nos Cadernos do Promotor relativos a Minas Gerais, pertencentes ao fundo da Inquisição de Lisboa, depositados no Arquivo Nacional da Torre de Tombo/Portugal, com ênfase nos estudos de caso relativos a São João del-Rei e Tiradentes ver: (RESENDE, JANUÁRIO, & TURCHETTI, 2011).

¹⁷⁸ Esta liberdade esteve, por outro lado, sempre vigiada pelo Estado, tendo em vista seu potencial de organização e aglutinação popular, no sentido de fazer cumprir a legislação vigente acerca dos *Compromissos* (BOSCHI, 1986, p. 26).

colaboraram de vários modos para abolir o abismo entre povos africanos e a cultura europeia em que foram chamados a viver (...). Dadas as condições peculiares de Minas Gerais, seus efeitos seriam maiores na região do ouro” (TORRES, 1968, p. 76).

As irmandades mineiras coloniais surgiram como instituições de apoio solidário frente a uma realidade instável e insegura como foram os primeiros tempos da constituição daquela sociedade. Na ausência do Estado nos primórdios das minas setecentista, foram as irmandades leigas que ofereceram apoio espiritual e material na região mineradora. Mais tarde, com a presença do Estado, se consolidaram na sua função social (BOSCHI, 1986, p. 21-22).

Nas Minas Gerais do século XVIII, essas organizações se firmam como pilares de sustentação da fé católica e a base da estruturação daquela sociedade. A proibição régia de entrada e fixação das ordens religiosas regulares na Capitania contribuiu para uma certa autonomia das irmandades, ainda que tenham permanecido subordinadas à jurisdição



Figuras 36 e 37. Imagens do *Livro de Compromisso da Irmandade do Senhor dos Passos. Freguezia de São Joseph do Rio das Mortes, Distrito das Minas (1721)*. Fonte. IHGT (2016).

eclesial. Seus Livros de Compromisso ou Estatuto próprio eram enviados a Lisboa para aprovação da Mesa de Consciência e Ordens, criada em 1532 (BOSCHI, 1986, p. 112-113).

A formação das irmandades começa com a instalação das primeiras freguesias e paróquias em Minas Gerais. A partir de 1720-1740, essas corporações surgem apoiando e promovendo a construção de igrejas. Sua formação, composta por grupo social ou camada, de acordo com os livros de compromissos, expressam a própria organização social das Minas setecentista: o preconceito racial, que determinava que os ‘homens de cor’ se reunissem em irmandades próprias, a função assistencial e previdenciária de seus filiados e os regimes estatutários de disciplina coletiva bastante rígidos (SALLES, [1963]2007).

Segundo Hoornaert,

As irmandades representavam a verdade racial, social e ideológica da sociedade: havia irmandades de pretos (Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia), de pardos (Conceição, Amparo, Livramento, Patrocínio), de brancos (Santíssimo Sacramento, São Francisco, Nossa Senhora do Carmo, Santa Casa de Misericórdia). Havia irmandades de proprietários, comerciantes,

militares, trabalhadores, escravos. As irmandades revelavam a sua “verdade” por ocasião das festas e procissões e promessas (HOORNAERT, 1984, p. 23).

As organizações religiosas com protagonismo popular representaram, também, uma experiência de resistência e subversão veladas e silenciosas inseridas no cotidiano da Capitania¹⁷⁹. Elas escapavam relativamente ao rigor do sistema das organizações eclesiásticas controladas pelo Padroado régio. A dinâmica dessas manifestações foi marcada pela criatividade e diversidade, se fazendo dispersas em quilombos ou em redutos de negros/as fugitivos/as que cumpriram importante papel religioso e até missionário; em cultos clandestinos de origem africana ou ameríndia; em confrarias de negros; nos votos de castidade das mulheres leigas e pobres¹⁸⁰; nas festas, romarias e peregrinações (HOORNAERT, 1991). Segundo o autor,

(Essa) organização religiosa-popular era marcada pela tática do esconderijo, do desvio, do “jeito” (...). Nunca houve manifestações abertamente subversivas, pelo menos no nível religioso. Estas práticas religiosas significaram uma redefinição do catolicismo imposto pelos colonizadores a partir de uma resistência tenaz, persistente e profundamente radicada no mais íntimo da alma brasileira (HOORNAERT, 1984, p. 85).

A forma de apropriação intuitiva da religiosidade se apresenta em elementos definidores da prática e das manifestações religiosas na colônia. A manifestação de uma religiosidade superficial, “de fundo emocional, comprazendo-se nas exterioridades do culto, mesmo sem compreendê-lo, e tomando um gosto de festa, de reunião social, (...) [sem] aquela convicção profunda, nascida de uma interioridade forte e espiritualizada” (MONTENEGRO, 1972, p. 48-49). “No fundo uma religião imediatista, distante da liturgia, sem participação de fiéis nos sacramentos” (BOSCHI, 1986, p.59). “Uma ritualidade de superfície, menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade” (HOLANDA, [1936]2004, p. 150)¹⁸¹.

¹⁷⁹ A temática do cotidiano como espaço de subversão e resistência será base de análise sob a perspectiva de Michel de Certeau (1994, 2011) no decorrer do capítulo VII.

¹⁸⁰ Consta que essas mulheres, denominadas *beatas*, optaram pela virgindade fora dos quadros institucionais de recolhimento ou conventos e organizavam, em parte, a vida religiosa do povo pobre, sem presença clerical. A opção pela virgindade podia significar no Brasil colonial patriarcal uma opção pela liberdade e uma possibilidade de organização do importante patrimônio cultural religioso guardado pelos pobres e de preservação do potencial de resistência ao sistema que este patrimônio significava (HAUCK, 1980, p. 112); (FRAGOSO, 1980, p. 220).

¹⁸¹ Sobre o tema ver também: (FREYRE, 2003); (AZZI, 1978); (HOORNAERT, 1991, p. 99-105); (OLIVEIRA, 1972, p. 356); (FRANCO, 1974, p. 37-38)

A religiosidade em Minas Gerais se desenvolveu de maneira peculiar, onde a ingerência e a influência da Igreja (como instituição) se fizeram de forma complementar. Se constituiu sobre bases leigas, com devoções pessoais, culto aos santos e pomposas festas e procissões marcadas pela exterioridade e sensibilidade, interpretando e integrando elementos profanos aos ritos e devoções e impregnada pela preocupação social. Seu caráter prático e imediatista, permeado pela necessidade de suprir a insegurança emocional, consolar e auxiliar os irmãos e irmãs de fé e desvalidos/as, favoreceu uma intimidade com as divindades quase carnal, aflorando, assim, como uma religiosidade calcada na vivência do catolicismo, em que a fé se associava organicamente com a cultura local (BOSCHI, 1986, p. 179).

A proliferação dos templos religiosos em Minas Gerais do século XVIII, com a quase total isenção da Coroa portuguesa para as suas edificações, se apoiou no protagonismo leigo e na sua religiosidade, assim como na necessidade de segurança, proteção e estabilidade que a devoção proporcionava e nos recursos fartos da mineração e da atividade rural para erigir, ornar e manter as igrejas. Uma religiosidade peculiar, onde o sujeito se configurou no povo e em seus Santos, mais do que na Igreja (BOSCHI, 1986).

Ainda acerca do tema ‘peculiaridades’ das práticas religiosas e da própria religiosidade nesse período, o autor chama atenção para um elemento característico que é a superficialidade, ou seja, a manifestação de uma religiosidade epidérmica. Segundo ele, essa superficialidade se evidencia pela enfática predominância de ritos externos, coloridos e pomposos das práticas exteriores aos templos em festas religiosas para seus santos preferidos. Assim, o *Catolicismo popular*, marcado pela precariedade da evangelização e pela hipertrofia das constelações devocional e protetora, se coloca como religiosidade colonial não de forma passiva, meramente receptiva e reprodutora do modelo europeu. “Na ausência da mensagem evangélica transmitida pelos pastores da Igreja, os colonos vivenciaram o Evangelho a seu modo” (BOSCHI, 1986, p. 58-65)¹⁸².

Segundo Hoornaert (1977, p. 347), no interior da *Teologia da Paixão* e do *Catolicismo popular*, onde as irmandades se localizam, a devoção as imagens da Virgem Maria se multiplicam. Em meio a pobreza generalizada imposta pela subalternidade colonial, as muitas ‘Nossa Senhora’ acolheram a devoção de um povo que ansiava pela proteção materna.

¹⁸² A vivência do Evangelho tem se dado de diversas formas também sob o protagonismo de inúmeras outras religiões cristãs ao longo da história. Tema relevante que, contudo, não será alvo das reflexões aqui apresentadas.

4.2. Nossa Senhora da Penha de França: os caminhos da Santa

A devoção à Nossa Senhora da Penha de França e os caminhos que a levaram ao arraial do Bichinho estão relacionados com a interiorização e a descoberta do ouro no século XVII. Ao longo da história das Minas setecentista, o pequeno e próspero arraial recebeu duas imagens da santa que ‘escolheu’ para cultuar. Sem ser uma das mais populares entre as escolhas das irmandades mineiras coloniais¹⁸³, ou mesmo uma devoção de origem portuguesa, pois é de origem espanhola, a virgem de França percorreu um longo caminho até chegar ao altar do arraial do Bichinho. Duas imagens se encontram atualmente em Vitoriano Veloso, uma data da primeira metade do século XVIII e a outra da segunda metade, porém, apenas uma está no altar da igreja¹⁸⁴.

Iconografia da imagem de Nossa Senhora da Penha de França de Vitoriano Veloso – Minas Gerais.

Espécie: Imaginária

Natureza: Escultura

Autoria: Não identificada

Origem: Portugal

Época: Século XVIII (Primeira metade)

Localização: Retábulo-mor

Descrição: A imagem exposta no trono do retábulo-mor apresenta uma figura feminina, jovem e de pé. Tem a cabeça erguida, boca entreaberta e os olhos castanhos, bem abertos e pouco expressivos. Os cabelos longos e loiros estão partidos ao meio, caindo em mechas laterais por debaixo do véu e sobre o ombro direito. O braço direito apresenta o cotovelo levemente flexionado; o antebraço se estende para frente e a mão segura um cetro torneado. O braço esquerdo se encontra flexionado e a mão espalmada sustenta um pequeno manto, onde está assentado um menino nu, de cabeça erguida, olhar voltado para frente e cabelos curtos e castanhos. O menino apresenta as pernas flexionadas e abertas; seus braços mostram-se igualmente abertos e, com a mão direita, o menino faz o sinal de bênção (...) A mulher se apoia sobre um monte rochoso



Figura 38. Imagem de Nossa Senhora da Penha de França do retábulo-mor da Igreja de Nossa Senhora da Penha de França. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (1ª metade do século XVIII) (2015). Arquivo pessoal.

¹⁸³ De acordo com Salles ([1963]2007), as invocações prediletas no interior das Minas são: Nossa Senhora do Carmo, São Francisco, Nossa Senhora da Conceição, Pilar, Santíssimo Sacramento, Arcanjo Gabriel, São Pedro dos Clérigos, Senhor dos Passos, Santana, para os de pele branca; Nossa Senhora do Amparo, São Francisco de Paula, São José dos Bem Casados, Pardos do Cordão, para os pardos; e Rosário, São Benedito, Mercês e Santa Efigênia, para os negros.

¹⁸⁴ De acordo com os moradores, por questões de segurança, uma delas está, sigilosamente, sob os cuidados dos fiéis. O motivo está relacionado ao seu tamanho, pois tem pequenas dimensões, o que facilitaria seu desaparecimento do interior da igreja.

em tons acinzentados e verdes, onde está colocado um jacaré verde. (...). Sobre a cabeça, a mulher tem uma coroa, decorada por motivos fitomorfos, conchas e cabeças de anjo. Apresenta quatro hastes curvas, unidas superiormente por um cubo arrematado por uma cruz. O menino recebe igualmente uma coroa, decorada por motivos fitomorfos e fechada por quatro hastes que se unem na parte superior e são arrematadas por elemento quadrangular encimado por uma cruz (FREITAS, 2017, p. 97-98).

A pequena imagem que se encontra ao abrigo de um oratório, datada da segunda metade do século XVIII, é considerada pelos moradores como primitiva e por este motivo mais importante, ainda que seja posterior a que se encontra no altar, segundo análise do Instituto do Património Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). O motivo desta crença está relacionado ao fato de que, estando no interior do oratório de esmoler, teria sido ela utilizada para arrecadar fundos para a construção da Igreja em 1732. A possibilidade de ter sido utilizada para esmolar existe, porém, tendo em vista a data atribuída pelo IPHAN, a imagem estaria relacionada a reconstrução da igreja ocorrida na segunda metade do século XVIII (SANTOS, 1995, p. 2). Outro elemento que alimenta a crença dos/as habitantes de Vitoriano Veloso acerca de sua preciosidade, se relaciona com a necessidade da mesma permanecer sigilosamente guardada, o que leva a todos/as a acreditarem ser mais valiosa do que a que se encontra na altar.



Figura 39. Imagem de Nossa Senhora da Penha de França em oratório de esmoler (2ª metade do século XVIII). Foto: João Paulo de Freitas (2015).

Iconografia da imagem de Nossa Senhora da Penha de França de Vitoriano Veloso – Minas Gerais.

Espécie: Imaginária

Natureza: Escultura

Autoria: Não identificada

Origem: Portugal

Época: Século XVIII (Segunda metade)

Localização: Oratório de esmoler

Descrição: Na imagem colocada num oratório de esmoler, a Virgem é representada por uma figura feminina e de pé. Apresenta a cabeça levemente inclinada para frente, nariz aquilino, boca cerrada, queixo em montículo e longos cabelos castanhos repartidos ao meio. (...). Os braços da Virgem se encontram flexionados para frente. A mão direita segura um cetro de prata torneada, enquanto a mão esquerda está aberta e sustentando um manto branco,

no qual está assentado um menino. O menino apresenta a cabeça erguida, com os olhos voltados para o alto e cabelos curtos de cor castanha. Seu braço direito está levemente levantado e a mão direita está em posição de bênção. O braço esquerdo está voltado para baixo, permitindo que o menino segure a borda do manto branco. A mulher se encontra de pé sobre uma base de nuvens espiraladas, de tonalidade azul, de onde surgem duas cabeças de anjos, uma ao centro e outra à direita. As nuvens estão sobre um amontoado de pedras de forma

pontiagudas, no meio das quais está colocado um réptil verde. (...). A mulher ostenta uma coroa de prata, fechada por quatro hastes e arrematada por uma cruz. Já o menino apresenta um resplendor circular (FREITAS, 2017, p. 95).

É impossível afirmar com exatidão os caminhos da devoção e as condições em que se deram, uma vez que não foram identificados documentos que afirmem ou confirmem a origem da devoção a Nossa Senhora da Penha de França no pequeno arraial nas Minas Gerais. Alguns elementos, contudo, dão pistas sobre este percurso. A existência de uma capela ou ermida com a invocação de Nossa Senhora da Penha de França na fazenda da Ponta do Morro, datada do início do século XVIII, localizada no arraial do Bichinho, pode ser considerada significativa, tendo em vista ter sido a fazenda, segundo Vale (2000), de grande relevância para o povoamento e seu dono, o Capitão-Mor Pedro Teixeira de Carvalho, detentor da sesmaria. Outro elemento de relevância seria o caminho realizado pelas primeiras *bandeiras* paulistas, ainda no século XVII, quando partiram sertão a dentro em busca de índios, ouro e pedras preciosas. O chamado «Caminho Velho», que partia da vila de São Paulo para Minas Gerais, foi originariamente utilizado, e seu primeiro pouso, de uma viagem que duraria cerca de dois meses, era feito ainda na capitania de São Paulo entre o Rio Tietê e o Vale de Aricanduva, conforme descreve Antonil ([1711]2007, p. 279), “saindo de vila de São Paulo, vão ordinariamente a poisar em Nossa Senhora da Penha, por ser (como eles dizem) o primeiro arranco de casa, e não são mais de duas léguas”¹⁸⁵. Esse elemento pode sugerir que a Virgem teria partido de São Paulo na bagagem das *bandeiras*, que eram regularmente acompanhados por um capelão.

O culto a Penha de França na capitania de São Paulo data do século XVII, possivelmente do ano de 1667. Segundo os registros da Basílica de Nossa Senhora da Penha (2016),

Nos anos de 1600, um católico francês viajava de São Paulo ao Rio de Janeiro, carregando na bagagem uma imagem de Nossa Senhora trazida de sua terra natal. À noite, montou acampamento na região onde hoje é o bairro da Penha, na zona leste de São Paulo. Pela manhã reuniu suas coisas e retomou a caminhada. No entanto, na noite seguinte, o viajante percebeu que havia perdido a imagem. Ele, então, deu meia-volta e encontrou o objeto no alto da colina onde havia dormido. Aliviado, seguiu viagem, mas na noite seguinte sentiu novamente a ausência da imagem. Mais uma vez retornou à colina e mais uma vez encontrou o que procurava. O devoto entendeu que se tratava de uma mensagem avisando-o de que ali deveria ser erguida uma capela em homenagem a Nossa Senhora.

A trajetória da devoção pela virgem da Penha de França no Brasil colonial tem registros mais antigos segundo o Frei Venâncio Willeke (1977). De acordo com o religioso, foi o missionário franciscano Frei Pedro Palácios (1500-1570), devoto da *Peña de Francia*, que

¹⁸⁵ Ver mapa descritivo deste caminho no capítulo III (3.2) desta tese.

fundou o convento de Nossa Senhora da Penha de França em 1558 em Vila Velha, capitania do Espírito Santo. Originário de Salamanca, o Frei ingressou na província franciscana de São José, passando à custódia portuguesa da Arrábida, aderindo a reforma de São Pedro de Alcântara. Os religiosos franciscanos da Arrábida eram responsáveis pelos cuidados do Hospital Real de Lisboa, ou seja, a Santa Casa de Misericórdia. Sem data precisa, viajou como missionário para o Brasil, desembarcando em Salvador-Bahia.

Segundo o autor, o Padre José de Anchieta se refere a estada e a atividade do Frei em Salvador e depois em Vila Velha. Frei Willeke transcreve um trecho dos escritos de Padre José de Anchieta sobre o Frei Pedro Palácios.

Na Capitania do Espírito Santo, há duas vilas de portugueses, perto uma da outra meia légua por mar. Em uma delas, que está na barra e chama Vila Velha por ser a primeira que ali se fez, está, num monte mui alto e em um penedo grande, uma ermida de abóbada, que se chama Nossa Senhora da Penha, que se vê longe do mar e é grande refrigério e devoção dos navegantes, e quase todos vêm a ela em romaria, cumprindo as promessas que fazem nas tormentas, sentindo particular ajuda da Virgem Nossa Senhora, e diz-se nela missa muitas vezes. Esta ermida edificou-a um castelhano sem ordens sacras, chamado Frei Pedro, frade dos Capuchos, que cá veio com licença de seu superior, homem de vida exemplar, o qual veio ao Brasil com zelo da salvação das almas, e com ele andava pelas aldeias da Bahia em companhia dos padres. Desejando batizar alguns desamparados e como não sabia letras nem a língua, por que este seu zelo fosse, “*non sine scientia*”, batizando alguns adultos sem o aparelho necessário admoestado pelos jesuítas, lhes pediu, em escrito, algum aparelho na língua da terra para poder batizar alguns que achasse sem remédio e os padres não pudessem acudir; e assim remediava muitos inocentes e alguns adultos. Com este mesmo zelo se foi à Capitania do Espírito Santo onde fez o mesmo algum tempo, confessando-se com os padres e comungando a miúdo, até que começou e acabou esta ermida de Nossa Senhora com ajuda dos devotos moradores, e ao pé dela fez uma casinha pequenina à honra de São Francisco, na qual morreu com mostras de muita santidade. (WILLEKE, 1977, p. 29).

Cronologicamente é possível identificar que a data da primeira Igreja de Nossa Senhora da Penha de França no Brasil (1558) é anterior ao seu aparecimento em Portugal. Os primeiros registros datam de 1597 em Lisboa. Segundo Neves (1938, p. 5-7),

António Simões, lisboeta de nascimento, escultor, entalhador ou dourador de profissão (...) ao ver perdido nas plagas africanas o exército do seu Rei o Senhor Dom Sebastião prometeu se são e salvo chegasse a Lisboa, nossa terra, fabricar por suas mãos seis, sete, oito ou nove imagens de Nossa Senhora (...) Chegou, cumpriu e ao ter que consagrar invocação à última, foi nas indicações de Frei Ignácio Martins, o Padre Ignácio da Cartilha Maternal, que escolheu a designação: Penha de França (...) Lançou a primeira pedra da primitiva Capela em 25 de Março de 1597.

De acordo com os registos, um dos milagres atribuídos à virgem da *Peña de Francia* explica o pequeno lagarto, ou jacaré na versão brasileira, aos seus pés, assim como do peregrino. Segundo Neves (1938, p. 20), “sua origem diz-se ter sido a seguinte: um romeiro vindo de longe teria adormecido no sopé da serra e foi acordado por um grande lagarto milagrosamente aparecido, evitando assim que uma cobra o mordesse”.

No interior da sacristia da igreja de Nossa Senhora da Penha de França de Lisboa, se encontra exposto o

‘Lagarto da Penha’, que segundo Neves (1938, p. 20), se caracteriza por ser uma “oferta de algum romeiro de terras do Brasil _ o primitivo autêntico e empalhado com 14 palmos de comprimento foi substituído em 1739 por outro de madeira que deve ter desaparecido em 1755 e sido substituído pelo atual”.

Originariamente, a devoção a Nossa Senhora da Penha de França teve seu início no alto da *Peña de Francia*, em Salamanca/Espanha, em 1434.

O Santuário de *La Peña de Francia* está localizado ao sul da província de Salamanca, comunidade de Castilla y León - Espanha, com 1.800m de altitude.

Segundo Colunga (1990), a tradição afirma que foram encontradas escondidas em grutas na serra da *Peña de Francia* a imagem da Virgem, a imagem de Santo André, de Santiago e do Santo Cristo. A ocultação estaria ligada à época das guerras entre

mouros e cristãos que ocorreram ao longo de séculos na região. O ano de 1173 foi marcado pela vinda dos mouros da parte de Portugal contra a *Ciudad Rodrigo*. A proximidade desta incursão teria levado os povos vizinhos a buscar refúgio na *Sierra de Francia*, levando consigo o que tinham de mais estimado, suas imagens, a fim de impedir a profanação das mesmas por ‘infiéis’,



Figura 40. Imagem da réplica do Jacaré empalhado que teria sido oferecido por um romeiro brasileiro na primeira metade do século XVIII. Sacristia da Igreja de Nossa Senhora da Penha de França. Lisboa (2015). Arquivo pessoal.



Figuras 41. Iglesia de la Virgen de la Peña de Francia e Hospedaria. Santuário de Peña de Francia. Salamanca (2015). Arquivo pessoal.

ficando, assim, guardadas nas grutas. “*Tal podría ser el origen de las imágenes de la Peña de Francia*” (COLUNGA, 1990, p. 20).

Ainda no campo dos registros e das tradições relacionadas à Igreja católica, a origem do Santuário está ligada a revelação Divina à uma donzela de Sequeros, província de Salamanca,



de nome Joana. Segundo a crença, a jovem enferma teria profetizado o encontro da imagem da Virgem Maria e de outras imagens, escondidas a mais de duzentos anos na serra da *Peña de Francia*, por um homem de bem, assim como a construção do Santuário. Esse homem de bem viria a ser Simón Vela. Nascido em Paris, de origem nobre, distribuiu sua fortuna e passou a viver no Mosteiro da Ordem de São Francisco, onde tomou conhecimento da profecia da donzela

Joana, tendo ele próprio novas revelações que o levaram a região em busca das imagens. Ao final de cinco anos, sem êxito em suas buscas, juntou-se a outros peregrinos que estavam em viagem a Compostela. Finalmente em Salamanca soube da localização da serra da *Peña de Francia*. Novamente seguiu em busca do local, tendo a companhia de outros peregrinos. Em 19 de maio de 1434, segundo registros, foi encontrada a imagem da Virgem por Simón Vela e outros peregrinos. Na sequência dos acontecimentos se registra o início imediato da construção do Santuário e incontáveis milagres (COLUNGA, 1990, p. 21-23).

A imagem primitiva da Virgem foi roubada em 17 de agosto de 1872 e recuperada em 1889. Devido ao seu estado avançado de deterioração foi substituída por uma nova imagem, sendo a relíquia integrada à nova escultura em 1890. O responsável pela obra foi o escultor D. José Alcoberro de Madrid, e custeada por D. Luís Manuel del Pando que seguiu as orientações do Prelado de “apresentar aos fiéis uma Imagem que tivesse a maior semelhança possível com a antiga, porém mais perfeita, pois eram toscas ao extremo as formas da efígie roubada, e que se colocasse em seu interior os restos resgatados da mesma” (COLUNGA, 1990, p. 226).

Iconografia da imagem primitiva de Nossa Senhora da Penha de França do Santuário de la Peña de Francia – Salamanca.

Nossa Senhora da Penha de França

Espécie: Imaginária

Natureza: Escultura (Réplica)

Autoria: Não identificada

Origem: Espanha

Época: Século XIII

(Aproximadamente)

Localização: *Gruta da Capilla de la Blanca*. Lugar onde foi encontrada a imagem da Virgem em 1434. *Peña de Francia – Salamanca*

Descrição: *Aunque se la vestida y alta, es de talha, de madera pequena. Su altura no pasa de 76 centímetros, cuando vestida aparenta cerca de un metro. La cabeza es muy larga en proporción al cuerpo y no tiene caллera. La cubre una especie de toca, y encima, sobrepuesto, lleva un cerco para colocar en él la corona.*

La frente es espaciosa, la nariz larga; los ojos son solo pintados. La boca no es más que una abertura horizontal. El cuello muy largo y descubierto, igual que la parte superior del pecho. La mano izquierda la tiene pegada al cuerpo; la derecha es de fecha posterior a sus dedos, especialmente el pulgar, es de una longitud desmesurada. Los ropajes son túnica con ceñidor muy alto que le cae desde los hombros, pasando por debajo del brazo derecho y quedando recogido este extremo en la parte en que sostiene al Niño. Está de pie, descansando sobre una peana lisa, de la misma pieza. Con las dos manos aparente sostener al Niño, que está sentado y es también de la misma pieza. Se halla enteramente de espaldas a su madre, con la mano izquierda pegada al pecho y la derecha en actitud de bendecir al pueblo. (...) Aunque deteriorados, aún se conservan los colores que antiguamente ostentaban, así los ropajes como los desnudos. Estos, entonces, eran blancos; después les dieran un barniz espeso, como de chocolate, que es el que se conserva (...) (BAEZA, 1865, apud COLUNGA, 1990, p. 35).

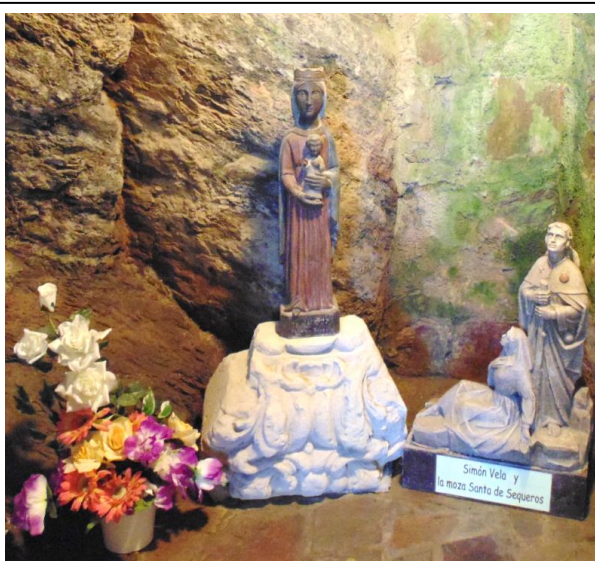


Figura 43. Réplica da imagem primitiva de Nossa Senhora da Penha de França encontrada em 1434 em uma gruta na Serra da *Peña de Francia*. Salamanca (2015). Arquivo pessoal.



Figura 44. Imagem de *Nuestra Señora de la Peña de Francia* (século XIX) que se encontra no altar da igreja do Santuário de la *Peña de Francia*. Salamanca (2015). Arquivo pessoal.

A imagem que se encontra no altar do santuário em Salamanca conserva o gestual e a cor da imagem primitiva. Suas feições são mais ‘perfeitas’ e menos ‘toscas’ que a que teria sido

encontrada em 1434, conforme foi encomendado ao artista. Recebeu, ainda, vestes e ornamentos.

¿Por qué es tan blanca?

Esta foi a pergunta feita imediatamente pelo Padre Ángel Pérez Casado, pároco do Santuário da *Peña de Francia* em Salamanca, ao ver a foto da imagem de Nossa Senhora da Penha de França que está no altar da igreja do Bichinho desde o século XVIII.

Sim, a imagem que está em Minas Gerais, de origem portuguesa, é branca. Seu gestual é diferente e tem aos pés o lagarto, ou o jacaré, como o milagre é ‘abrasileiradamente’ contado. No Brasil colonial e ainda hoje em Vitoriano Veloso, ela é Nossa Senhora do Bichinho.

4.3. A igreja de Nossa Senhora da Penha de França: do Bichinho (1732) a Vitoriano Veloso (2015)

Diversos relatos históricos demonstram que, de modo geral, o momento da consagração – ou seja, da oficialização – das pequenas capelas construídas pelos habitantes ao lado de suas lavras ou de suas roças coincidia com o início da formação de uma aglomeração humana mais estável. Em seguida, a promoção destas



Figura 45. Igreja de Nossa Senhora da Penha de França em dia de festa. Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

ermidas à condição de capelas filiais e, mais tarde, de igrejas matrizes era, frequentemente, uma das consequências do crescimento e da prosperidade dos arraiais em que se situavam, mas também dos espaços rurais circundantes (DAMASCENO FONSECA, 2011, p. 83).

O arraial do Bichinho se constituiu em torno do ouro e da devoção, mais do que da Igreja. Mas foi no entorno da capela erguida no início do século XVIII que se organizou a construção das casas, o que, possivelmente, marcou a perenidade da povoação.

A igreja de Nossa Senhora da Penha de França do arraial do Bichinho setecentista teria sido uma pequena capela, em ‘pau-a-pique’¹⁸⁶, como era a maioria das capelas construídas para abrigar santos e devoções. De acordo com os escassos registros, a capela foi construída a partir de 1729, pois nesse ano “os moradores do Bichinho, Freguesia de São José do Rio das Mortes, minas de ouro adquirem provisão de licença para erguerem uma capela no dito sítio, com a invocação de Nossa Senhora da Penha” (BARBOSA, 1995, p. 371), “quando o povoamento já deveria ser bastante para justificar a instalação de um vigário” (MALAQUIAS, [2010]2016, p. 37).

Segundo Santos (1995, p. 2),

A primitiva capela deveria ser mais tosca e menor que a atual, esta deve ter sido reconstruída na segunda metade do século XVIII, em alvenaria de pedra e esquadrias de cantaria de pedra sabão cinza, de jazidas localizadas no arraial. Não há nenhuma documentação sobre esta reconstrução. Sabemos que em 1795 era seu capelão o Padre Joaquim Lopes de Oliveira e que em 1824 já não tinha mais capelão.



A estrutura simples da planta apresenta uma nave retangular, capela-mor e duas sacristias paralelas à nave. A fachada, com porta principal ladeada de um aro de arenito amarelado, de verga reta abaixo de duas janelas envidraçadas e fixas, era originalmente desprovida de torres, como as capelas de Tiradentes. As torres em

estilo neoclássico foram construídas no século XX. A capela do Santíssimo, um espaço considerado pelos moradores como o mais importante da igreja, ocupa uma das sacristias. Nela está o sacramento sob o símbolo do Divino Espírito Santo. A simplicidade externa reserva uma

¹⁸⁶ Tipo de construção, também denominada ‘estruque’, característica pela utilização de madeira ou bambu como base/estrutura interna de parede de barro ou argila.

esplendorosa decoração interna, em estilo rococó e pintura atribuída a Manoel Victor de Jesus¹⁸⁷ (OLIVEIRA & SANTOS, 2010, p. 149-155), (SANTOS, 1995, p. 2-4).

A harmonia obtida pelo emprego das mesmas tonalidades de vermelhos, azuis e marmorizados tanto nas pinturas dos forros quanto na policromia dos retábulos são características do estilo artístico de Manoel Victor de Jesus. A atenção especial dedicada à capela-mor pelo pintor resulta na representação da Virgem coroada com o Menino Jesus nos braços emoldurada de rocalhas e flores, anjos e querubins (OLIVEIRA & SANTOS, 2010, p. 152).



Figura 47. Imagem do retábulo da Capela-mor da igreja de Nossa Senhora da Penha de França e da imagem da Santa. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

O retábulo da Capela-mor, atribuído ao entalhador mineiro Salvador de Oliveira, é composto por estrutura de pilastras em marmorizado, ladeando um amplo camarim com um trono de degraus curvilíneos. No topo a imagem da Penha de França, que tem na base o pequeno réptil, seu atributo específico (OLIVEIRA & SANTOS, 2010, p. 152)¹⁸⁸.

A igreja é uma das principais referências da

localidade, seja como organizadora do espaço (está em local mais elevado e na principal rua), onde as casas que se encontram no entorno pertencem às pessoas de mais posses, seja porque, ainda hoje, é o ponto de encontro aos domingos e o fulcro das principais festividades dos quase 1000 moradores, dos quais, cerca de 400 são artesãos e artesãs. Uma especificidade local que será tema mais adiante.

¹⁸⁷ O alferes Manoel Victor de Jesus, nasceu por volta de 1760 em lugar ignorado, tendo iniciado sua obra na Vila de São José del Rei em 1782. O artista mulato executou diversas obras do estilo reconhecido como o *rococó mineiro*. Sobre o tema ver: (SANTOS, 1978); (OLIVEIRA M. A., 1982).

¹⁸⁸ A Capela de Nossa Senhora da Penha de França é tombada pelo Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) pelo processo 383-T, inscrição 323 a fls. 68 do Livro de Belas Artes em data de 27 VII de 1949 (SANTOS, 1995, p. 4).

Ao longo do século XX, durante décadas, o isolamento da localidade foi interrompido pelas peregrinações e pelo turismo religioso atraídos pela antiguidade e beleza da igreja. Ele movimentou o comércio do artesanato¹⁸⁹, cestarias e crochê, confecionados pelas mulheres e entalhes produzidos pelos santeiros locais, que eram vendidos nas calçadas em frente às moradias ou encomendados e entregues por correio.

A devoção local a Nossa Senhora da Penha de França cumpre os rituais festivos e se liga à exterioridade que marcou a religiosidade da colônia.

4.3.1. Devoção e festa

Setembro é tempo de festejar a devoção à Nossa Senhora da Penha de França em Vitoriano Veloso, ou no Bichinho. É tempo de Nossa Senhora e de São José saírem sobre andores floridos para percorrer as ruas enfeitadas de velas, flores, bandeiras e



Figura 48. Folheto de divulgação da festa de Nossa Senhora da Penha de França de 2015. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Geraís (2015). Arquivo pessoal.

balões. É tempo de banda de música, fogos de artifício, barraquinhas de comidas típicas e bebidas, palanque para a apresentação dos grupos musicais e do parque de diversão. Os moradores e moradoras saem em família com suas melhores roupas para festejar. As missas diárias, as novenas e a preparação têm início uma semana antes do domingo de festa.

No programa oficial de 2015¹⁹⁰ se lê: Festa da Padroeira Nossa Senhora da Penha, Comunidade Nossa Senhora da Penha *Vitoriano Veloso (Bichinho), de 11 a 10 de setembro de 2015. A lista de patrocinadores é longa e contempla quase a totalidade do comércio local e

¹⁸⁹ A presença e as características do artesanato no povoado de Vitoriano Veloso serão abordadas no capítulo VI.
¹⁹⁰ O acompanhamento dos dias dos festejos fez parte da observação etnográfica do campo exploratório realizado entre 02 e 22 de setembro de 2015. Todas as informações apresentadas nesse tópico do capítulo são oriundas dessa observação participante realizada pela autora e estão disponíveis nos diários de campo.



Figuras 49 a 52. Casas decoradas, altares, oratórios e imagens de santos para a passagem da procissão. Povoado de Vitoriano Velosos. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

dos arredores, assim como doações particulares. Segundo moradores/as, devotos/as, a festa é totalmente custeada pelos fiéis, o que inclui o pagamento aos padres que celebram as missas ao longo da semana e no dia da festa.

Nos dias que precedem a festa e no próprio dia, desde muito cedo os moradores e moradoras enfeitaram suas casas e as ruas por onde irá passar a procissão¹⁹¹. Toalhas e colchas de crochê enfeitam as janelas e as varandas. Em frente a todas as casas são montados oratórios com os santos de devoção e fotos da família, sobretudo dos que já faleceram. Flores, balões, mensagens de agradecimento e pedidos à Santa tomam conta das ruas, calçadas e fachadas das casas. Tudo será benzido e, ao final, cada um/a poderá levar para casa uma flor da decoração dos andores como lembrança e proteção.

A etapa mais solene dos festejos é marcada pela saída de Nossa Senhora da Penha de França e de São José do interior da igreja ao final da tarde do festivo domingo. Em seus andores floridos, iniciam à procissão que percorre as poucas ruas do povoado, visitando as casas decoradas e seus/suas habitantes.

O cortejo, acompanhado pelas crianças vestidas de anjinhos, com os andores carregados pelos devotos paramentados, sob os cânticos religiosos entoados pelo coral de mulheres, a Banda de Música do Corpo de Bombeiros, os moradores e moradoras e a instituição religiosas oficialmente representadas pelos padres, avança solenemente noite à dentro, pelas ruas iluminadas apenas pelas velas acesas. Sua chegada de volta à igreja é recebida com o foguetório e as bênçãos do padre.

¹⁹¹ Todos os anos a comunidade recebe a doação das flores de um casamento ou aniversário que tenha ocorrido nos dias anteriores a festa. Neste ano, não foi diferente.



Figuras 53 e 54. Andores com as imagens de Nossa Senhora da Penha de França e São José iniciando o cortejo no dia da festa. Povoado de Vitoriano Veloso, Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

Então, é chegada a hora de comer e beber nas barrquinhas, dançar ao som da banda que toca no palanque, rever e conversar com a vizinhança e as crianças irem para o pequeno parque montado logo em frente à igreja.

O cuidado e o embelezamento das casas, bem como a iluminação artesanal e ornamentação das ruas e a queima de fogos em Vitoriano Veloso durante o período festivo em homenagem à Virgem de França, têm origem na tradição das festas do Brasil colonial, quando era comum as “Câmaras recomendarem à população

“fazer cair suas casas e assear testadas (...)” nos dias de procissão ou

de festa profana. (...) “Alcatifar as ruas com flores odoríferas”, ornar as janelas com “colchas de Pequim ou China” (...)” (PRIORE, 2000, p. 38). O espetáculo das luminárias na decoração das ruas, uma tradição portuguesa, é de origem chinesa, quando era utilizado para as solenidades sagradas e profanas. Também a queima de fogos, que marca a partida e a chegada do cortejo à igreja, e foram a alegria das procissões e romarias, remontam às festas barrocas¹⁹² da colônia do século XVII (PRIORE, 2000, p. 38).



Figuras 55 e 56. A procissão ao som da banda de música; Rua decorada com velas e balões para o percurso da procissão. Povoado de Vitoriano Veloso, Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

¹⁹² O conceito de «barroco» adotado aqui assenta no construído por José Antônio Maravall (1997) no sentido de que o barroco não é conceito de estilo, mas um “conceito de época que se estende a todas as manifestações integradas em sua cultura” (p. 45), podendo se repetir em “múltiplas fases da história humana” (p. 46). De características fideísta, a cultura barroca não eliminou, mas, antes, reforçou seu parentesco com formas mágicas e imersas em superstições. Para o autor, a formação da cultura barroca se constitui em uma “reposta dada, em torno do século XVII, por grupos ativos pertencentes a uma sociedade que entrou em dura e difícil crise, relacionada com flutuações críticas na economia desse período” (p. 65). Sobre a temática Festa na América portuguesa ver: (JANCSÓ, 2001); (SANTOS M. H., 1992); (MORAIS F., 2002); (PEREIRA & CAMURÇA, 2003); (RAMINELLI, 2000); (TINHORÃO, 2000); (ROMERO, 2002). Sobre as Festas Barrocas ver: (SOUZA, 2001); (FURTADO, 1997); (FIGUEIREDO, 2001).

As ‘festas barrocas’¹⁹³ representaram acontecimentos ímpares na sociedade colonial, “por um lado, as festas eram representações diretas da sociedade da qual faziam parte, e ao mesmo tempo, eram válvulas de escape das tensões que estas mesmas sociedades engendravam” (FURTADO, 1997, p. 254). Os significados das festas barrocas possuíam, efetivamente, perspectivas diferentes para colonos e colonizados, bem como para o Estado português. Desse modo, de um lado, representaram “um tempo de fantasia e de liberdades, de ações burlescas e vivazes, que se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõem uma sociedade” e, por outro, “afirmam a perenidade das instituições de poder” (PRIORE, 2000, p. 10-11).

As festas na América portuguesa se configuraram rituais complexos em que se confundiam e entrelaçavam instituições religiosas e seculares, majestade divina e humana, exercendo um papel fundamental para a manutenção da ordem e domínio reinol. Segundo Souza (2001, p. 195),

Mas as festas barrocas, fossem de júbilo, fossem de luto, tornaram-se mais frequentes no momento em que a sociedade mineira se hierarquizou de forma mais rígida, tornando menos provável o ingresso de homens mestiços no senado da câmara ou nas Irmandades de elite. Numa região de fronteira aberta, as festas barrocas ritualizaram as diferenças e, ao mesmo tempo, desempenharam papel central na neutralização momentânea de conflitos e de clivagens sociais, produzindo, bem ao gosto do barroco, a ilusão de que a realidade dura era um sonho bom.

Na Minas setecentista, as festas religiosas se destacaram em evidenciar a ascensão e a decadência aurífera. Como observa Souza (1982, p. 19-21), a festa do Triunfo Eucarístico e a festa do Áureo Trono Episcopal, que ocorreram respectivamente nos anos 1733 e 1748¹⁹⁴, marcaram o período de maior luxo e ostentação e evidenciam, também, o caráter secundário da prática religiosa. A autora se apoia em documentos históricos para defender que o apelo visual das festas, como característica da cultura barroca, visava celebrar a própria comunidade e o êxito da empresa aurífera. Em 1748, contudo, a recomendação ao bispo que evitasse os gastos com a festa do ‘Áureo Trono Episcopal’ dava os primeiros sinais da crise do ouro que se anunciava (SOUZA, 1982, p. 23).

¹⁹³ Não é a intenção aqui analisar em profundidade a temática que envolve as festas na colônia ou nas Minas Gerais setecentistas. As teorizações complexas e fecundas são ponto de partida para uma análise pontual da festa em Vitoriano Veloso na perspectiva da análise das narrativas identitárias a que nos propomos.

¹⁹⁴ A primeira comemoração remete à inauguração da nova Igreja Matriz de Nossa Senhora do Pilar e transladação da imagem do Divino Espírito Santo; a segunda, ocorreu em Mariana, em decorrência da instalação do bispado nesta mesma cidade. Sobre o tema ver também: (FURTADO, 1997).

De um modo geral, as festas no período colonial favoreceram a aproximação e uma certa mistura entre sagrado e profano¹⁹⁵, ao mesmo tempo em que utilizaram extremamente o comportamento devoto da população para acentuar a identificação entre Estado e Igreja. “O Rei e a religião, numa aliança colonizadora, estendiam o seu manto protetor e repressor sobre as comunidades, manto este que apenas por ocasião de festividades coloria-se com exuberância (...) um dos exemplos mais espetaculares e persuasivos” (PRIORE, 2000, p. 14-15). Dessa forma, a expectativa da festa tornava o cotidiano de trabalho penoso imposto aos subalternos coloniais mais suportável, ao mesmo tempo em que afirmava, através da pompa e artificiosidade, a grandeza e o poder social daquela que a oferecia. Ainda que variassem os motivos e promotores, essas “manifestações sociais da festa barroca ganham realce entre si, e juntas, por sua vez, devem dar a medida da potência daquele que a tornou possível” (MARAVALL, 1997, p. 377). Nesse sentido, funcionava, também, como “um hábil meio de diminuir tensões inerentes à diversidade étnica e às distinções sociais na Colônia” (PRIORE, 2000, p. 15).

De outro lado, a festa na América portuguesa, também sob a forte influência das Irmandades leigas, principalmente em Minas Gerais (BOSCHI, 1986, p. 14), valorizava a participação das camadas populares e se caracterizava pela presença de múltiplos atores anônimos de diferentes e diversas culturas. Assim, nasceu justamente desta participação, o “barulhento uso de ritmos e danças – o riso crítico, jocoso e farsesco da cultura popular no interior dessa mesma festa” (PRIORE, 2000, p. 15).

Como um repositório de costumes e tradições, as festas permitiram, ainda, “que culturas específicas como a negra, a índia ou a ocidental se fecundassem mutuamente, fazendo circular de uma para outra novos símbolos e produtos culturais” (PRIORE, 2000, p. 127).

Segundo Maravall (1997), a procissão barroca se configurava como um momento grandioso do século XVII, atuando sobre a multidão e por este motivo era tão grandiosa. A procissão teve grande destaque naquele universo, pois assentou no fato de unir seu caráter massivo ao caráter de ocasião apropriada para a exibição de grandezas e afirmação de poder monárquico, “fossem de ação de graças, rogativas ou de desagravo, nunca se ressaltava unção, devoção ou sentimento religioso, mas seu rico esplendor, aumentado pelo costume de erigir nas ruas dispendiosos altares para maravilhar pessoas” (MARAVALL, 1997, p. 378).

A procissão, que todos os anos se configura como o ápice da festa de Nossa Senhora da Penha de França, sendo seu momento mais grandioso, é, também, o momento em que a

¹⁹⁵ Sobre o Sagrado e o Profano ver: (ELIADE, 1981, p. 25-32).

comunidade atua ativamente, seja no cortejo, no canto, na reza, na passagem pelas ruas por ela ornamentada e à frente de suas próprias casas enfeitadas, motivo de orgulho e uma certa competitividade pela mais bela ornamentação realizada com as flores doadas e as ‘coisas’ bonitas que cada um possuía em casa.

A festa da Virgem de França em Vitoriano Veloso, como exteriorização da devoção, traz as marcas do passado colonial, da festa barroca e das suas procissões, ornamentos, altares, risos e cânticos, numa mistura do sagrado e do profano ‘maravilhando pessoas’.

Segundo Mircea Eliade (1981, p. 97-103), existe o tempo profano, vinculado ao cotidiano, de duração temporal ordinária, e o tempo sagrado, marcado pelas festas periódicas. Desse modo, como a porta de um templo simboliza o limiar entre os territórios do cosmo e do caos, o evento religioso, realizado no seu interior, marca a ruptura com a duração temporal profana. Devoções, festas e ritos têm a função primordial de reatualizar o tempo mítico, reversível e recuperável. Ao participar desses eventos, o fiel evoca e recria o tempo inicial. As manifestações religiosas não significam apenas a comemoração de um acontecimento, mas a sua reatualização, uma forma de reviver o tempo original e promover a purificação. Nesse sentido, o tempo festivo é repetido, mas não é imóvel nem imutável. Ainda que se revele especial e diferente do calendário profano, também não é um evento isolado, pois quebra o ritmo regular do cotidiano, promove a sociabilidade e o sentimento de pertencimento e identidade em um determinado grupo social. Além disso, possui intrínsecas relações com os aspectos políticos, econômicos e sociais.

No tempo presente, os moradores e moradoras continuam enfeitando as ruas e casas, a igreja e a santa. Contudo, cabe a eles e elas custearem a festa através de patrocínios e doações.

4.4. O Divino Espírito Santo: entre o sagrado e o profano

No cotidiano do povoado de Vitoriano Veloso chama atenção a presença das figuras religiosas no artesanato produzido pelos artesãos e principalmente pelas artesãs locais. Dentre elas, a que aparenta ter maior relevância é o Espírito Santo, tendo em vista sua presença frequente nos ateliês e lojas do povoado. Confecionada em madeira, latão, ferro ou papel mache, colorido ou apenas de uma cor, essa peça se tornou um elemento importante na construção da identidade artesanal local¹⁹⁶.

¹⁹⁶ A contextualização da inserção da imagem do Divino Espírito Santo, assim como a presença, histórica e atual, do artesanato em Vitoriano Veloso e suas implicações no desenvolvimento local, nas relações e na identidade serão temas abordados no capítulo VI.

Remontar detalhadamente as origens desse símbolo não é a ambição aqui. Contudo, seguir algumas pistas históricas de sua origem e de seu percurso até chegar ao Bichinho colonial e no cotidiano do povoado de Vitoriano Veloso atual irá apoiar as reflexões futuras, fundamentando uma possível identificação de como se deu seu ‘trajeto’ desde o altar na capela lateral da igreja de Nossa Senhora da

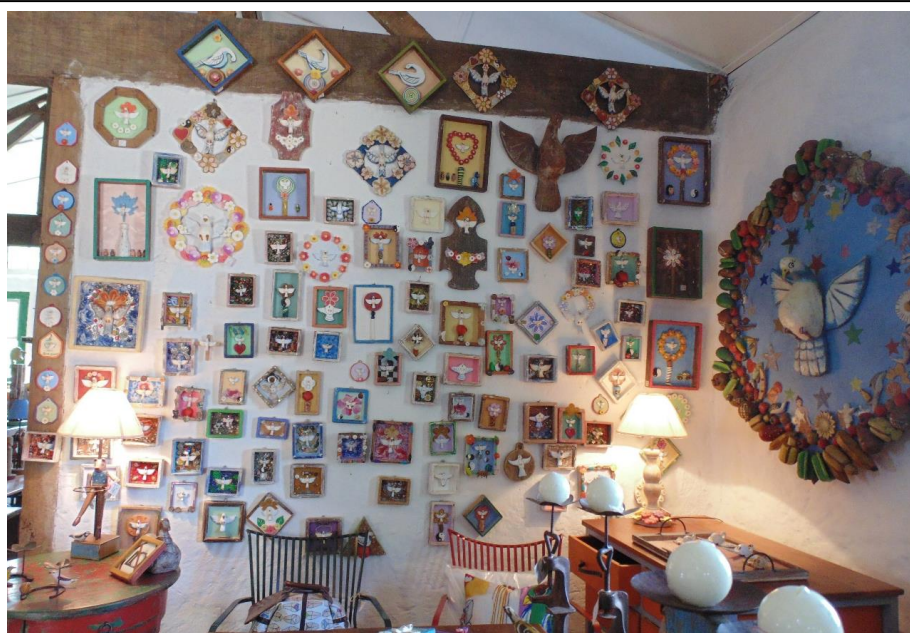


Figura 57. Exposição da Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso (2017). Arquivo pessoal.

Penha de França até às paredes onde está exposto para a venda, e assim, orientar a compreensão das identidades construídas no povoado nas últimas décadas.

O Espírito Santo¹⁹⁷ é frequentemente representado por uma pomba, o pássaro sagrado de Afrodite e presente dos amantes. Na Grécia, estava associado a harmonia e representava bons presságios e, como animal alado, simbolizava a sublimação dos instintos e a predominância do espírito. Segundo o Evangelho, personifica as figurações da Santíssima Trindade¹⁹⁸ e o próprio espírito de Deus. Mesmo em culturas e contextos distintos, sua simbologia, contudo, esteve sempre ligada a pureza, justiça, simplicidade, harmonia e paz. (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1986, p. 796-797).

O símbolo¹⁹⁹ da terceira pessoa da Santíssima Trindade conquistou evidência nos prognósticos do abade Joaquin de Fiore (1135- 1202 - Calábria). Sua obra abarca diversos tratados exegéticos em que propõe uma nova interpretação das Escrituras, dentre elas a que

¹⁹⁷ A Enciclopédia Católica (1953, p. 1144-1151) define: “*Spirito Santo – nome della terza persona della S.ma Trinità. La dottrina cattolica sullo S.S. à riassunta nell’enciclica di Leone XIII Divinum illud munus (8 maggio 1895), completata, per quanto riguarda l’azione santificatrice dello S.S., dall’encicl. Mystici Corporis di Pio XII (29 giugno 1943)*”

¹⁹⁸ De acordo com a Enciclopedia de la Religión Católica (1956, p. 358-377) a Santíssima Trindade assenta na seguinte definição: “*Con este nombre designa el Cristianismo, ya desde el S.II, el misterio más excels o que Dios há revelado: en la unidad estricta de la naturaleza divina, subsisten tres personas realmente distintas, Padre, Hijo y Espiritu Santo*”.

¹⁹⁹ Adoto os conceitos de «símbolo» e «simbolismo» construídos por Chevalier & Gheerbrant (1986, p. 15 – 37) e Eliade (1970, p. 515 – 535).

profetiza a chegada da terceira época, dominada pelo Espírito Santo que se iniciaria no século XIII. Findo, em 1260, o domínio de Deus Pai na primeira época (Antigo Testamento) e a segunda época presidida pelo Filho, Jesus (Novo Testamento), chegaria o tempo de conhecer a plenitude do amor, da alegria e da liberdade espiritual, a época do Espírito Santo (ELIADE, 1999, p. 149-151).

As ideias do abade de Fiore se constituíam numa crítica radical à Igreja do século XIII e foram a base da fundação de novas ordens, como a dos franciscanos, criada pelo frade italiano Francisco de Assis (1182-1226) (ELIADE, 1999, p. 152)²⁰⁰.

Em Portugal, a influência franciscana se fez sentir, possivelmente através de Santo António de Lisboa (1191-1231) e ainda no primeiro quartel do século XIII se registra a devoção e a singularidade das festas portuguesas em nome do Império do Divino Espírito Santo²⁰¹ em Alenquer²⁰².

O culto do Divino Espírito Santo sob a forma de Império é expressão exclusiva do mundo lusófono (nos Açores e no Brasil conserva ainda a fidelidade às origens) não tendo qualquer similitude com as devoções homónimas que existem por todo o restante universo católico (REI, 2016, p. 2-3).

²⁰⁰ Sobre o tema ver também: (GANDRA, 1999); (ROSSATTO, 2013).

²⁰¹ Como parte da tradição de manifestações religiosas, a festividade remonta a Europa Medieval. Segundo o historiador português Moisés do Espírito Santo, entre os israelitas, a Festa de Pentecostes era celebrada cinquenta dias (sete semanas) depois da Páscoa, sendo uma das quatro festas importantes do calendário judaico: Páscoa, Omar, Pentecostes e Colheitas. As festividades e a devoção do Império do Divino Espírito Santo assumiram grande particularidade em Portugal. No mundo português, conforme diversos autores, essa festa se difundiu a partir dos Açores no séc. XIV (ENES, 1998); (MESSIAS, 2015), estando já incorporada à Igreja como festividade religiosa. A responsável por essa institucionalização da festa em solo português teria sido a rainha D. Isabel, esposa do Rei D. Diniz (1.279 – 1.325), canonizada como Santa Isabel de Portugal, que mandou construir a Igreja do Espírito Santo, em Alenquer. Em solo português, ela seria fortemente marcada por influências de tradições judaicas, muitas das quais presentes atualmente. Com o início da colonização, a festiva manifestação religiosa foi introduzida no Brasil, provavelmente desde o século XVII. Sabe-se que no início dos tempos coloniais, Portugal mandou casais açorianos para povoar o Brasil, sobretudo nas regiões próximas aos limites do Tratado de Tordesilhas, que passava, ao Norte, perto Belém do Pará e, ao sul, em Laguna, no atual estado de Santa Catarina. Talvez por isso, nessas regiões, como em Goiás, no interior do país, a festa do Divino até hoje continue sendo muito importante, embora seja realizada também em outros estados como São Paulo e Rio de Janeiro. Na literatura específica constata-se sua ausência em vários estados, sobretudo no Nordeste, na região que vai de Sergipe ao Piauí, talvez em função do tipo de ação missionária desenvolvida no passado (FERRETI, [2005]2016). A figura do Imperador do Divino – criança ou adulto – era o escolhido para presidir a festa. No Brasil ela assumiu, primordialmente, o caráter de festa popular, não figurando entre as quatro festas oficiais celebradas por ordem da Coroa, no período colonial. Mas seu prestígio no início do século XIX era tanto, que em 1822, segundo Luís da Câmara Cascudo, o ministro José Bonifácio escolheu para Pedro I o título de Imperador, em vez de Rei, porque era muito grande a popularidade do Imperador do Divino. Em certas cidades ou vilas do interior, o Imperador do Divino, com sua corte solene, dava audiência no Império, com as reverências privativas de um soberano (Recuperado em 24 de junho de 2018. Obtido de http://festadodivino.org.br/?page_id=1719). Sobre a presença histórica e atual desta simbologia na religiosidade lusitana ver: (GANDRA, 2000); (REI, 2016). Sobre a festa do Divino Espírito Santo no Brasil ver: (SILVA M. M., 2000); (JURKEVICS, 2005, p. 81 - 83); (ABREU, 1999); (BRANDÃO, 1978); (FERRETI, [2005]2017, [2007]2017).

²⁰² Atualmente Província de Extremadura.

Segundo Seixas (2011, p.221), as festividades do Divino Espírito Santo realizadas no Brasil, cujos primeiros registos datam do século XVIII, praticamente desapareceram dos grandes centros urbanos, se mantendo viva em municípios do meio rural como Pirenópolis (GO) e Paraty (RJ). Ainda segundo o autor, em nenhum outro lugar do país as irmandades do Divino tiveram tanta importância quanto na cidade do Rio de Janeiro e afirmaram o Divino como importante simbologia religiosa na colônia, se constituindo uma das principais manifestações de religiosidade popular. Mello Moraes Filho (2002) enfatiza que até o ano de 1855, se configurou na festa popular que mais promovia o alento e a satisfação geral. A pesquisa da historiadora Martha Abreu (1999, p. 41) revela a importância que os festejos do império do Divino alcançaram no início do século XIX no Rio de Janeiro e sua ligação com o contexto político e histórico vivido pelo Brasil de então.

Dos primeiros tempos, a festa do Divino, na então capital de uma verdadeira corte imperial, guardava os principais símbolos rituais da festa portuguesa e europeia: as folias, a coroação de um imperador e o império; as comemorações profanas junto com os atos religiosos, a fartura dos alimentos vendidos ou leiloados na festa e uma preocupação genética com os pobres da cidade (não só os filiados à irmandade).

Nesse sentido, a festa do Divino, além do aspeto ‘sagrado’, cumpria também função de exaltar o poder do imperador, seja ele o imperador do Divino ou do próprio império colonial. Assim, e apoiados no simbolismo, a Igreja e o Estado estiveram presentes na celebração do Divino. Mircea Eliade (1952, p. 16-17) afirma que,

A história das religiões abunda em interpretações unilaterais e, portanto, aberrantes, dos símbolos. Não se encontraria um único grande símbolo religioso cuja história não fosse uma sucessão trágica de inúmeras «quedas». Não existe heresia monstruosa, orgia infernal, crueldade religiosa, loucura, absurdo ou insanidade mágico-religiosa que não seja «justificada», no seu próprio princípio, por uma falsa – porque parcial, incompleta – interpretação de um grandioso simbolismo.

Sem que haja um distanciamento desta perspectiva, é possível afirmar que a pomba, que simboliza o Espírito Santo, prolonga a dialética da hierofania (o ato de manifestação do sagrado) (ELIADE, 1981, p. 25), na medida em que “*tudo o que não é directamente consagrado por uma hierofania torna-se sagrado graças à sua participação num símbolo*” (ELIADE, 1970, p. 524). Neste sentido, “no momento próprio, *é ele próprio uma hierofania [...] ele revela uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra «manifestação» revela*” (ELIADE, 1970, p. 525). Como simbolismo, realiza a “*solidariedade do homem com a sacralidade*”

rompida pela descontinuidade provocada pela hierofania no interior da experiência religiosa entre o sagrado e o profano (ELIADE, 1970, p. 526).

A dualidade e oposição entre o sagrado e o profano de que fala Eliade (1981) se configura interessante no sentido de que se buscará identificar como este símbolo religioso e sua simbologia se fazem presentes na construção das narrativas identitárias de Vitoriano Veloso.

Mircea Eliade definiu conceitos que fundamentam a sua interpretação da relação do homem com o sagrado, sendo este irredutível. Segundo o filósofo romeno, o sagrado é a experiência de uma realidade e a fonte de consciência de se existir no mundo. É sempre a revelação do real, o encontro com o que nos salva, nos orienta, fornecendo um sentido à nossa existência. Por outro lado, o profano, segundo Eliade, é tudo aquilo que desorienta o homem, subtraindo-lhe o sentido de existir, jogando-lhe em meio ao caos. O profano está cheio do que é irreal, o sagrado, porém, está completo do real, da ordem cósmica. Assim, o sagrado é qualitativamente diferente do profano, ainda que possa se manifestar no mundo profano através das hierofanias (ELIADE, 1981, p. 23-26).

Para os «primitivos» como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder*, e, no fim das contas, à *realidade* por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre *real* e *irreal* ou pseudo-real. [...] o mundo profano na sua *totalidade*, o Cosmos totalmente des-sacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano (ELIADE, 1981, p. 27).

Ainda que não seja o orago principal nos festejos do povoado, o Divino Espírito Santo



Figura 58. Capela do Santíssimo Sacramento da igreja de Nossa Senhora da Penha de França em Vitoriano Veloso. Minas Gerais. Imagem do Divino Espírito Santo elaborada pelos artesãos locais (2015). Arquivo pessoal.

ocupa lugar de destaque no interior da igreja de Nossa Senhora da Penha. A capela do Santíssimo, consagrada ao Sacramento, abriga “o lugar mais importante da Igreja para os fiéis, para onde se devem dirigir assim que chegam à Igreja” (Dona Maria, *Diário de Campo*, 2015).

A pomba se faz presente, na forma sacra, no interior da igreja e na devoção em Vitoriano Veloso. Também está presente no cotidiano, como peça artesanal, dessacralizada, nos ateliês e lojas. Contudo, na capela do Santíssimo, o símbolo do Espírito Santo que pende acima do altar indica ser uma peça artesanal sacralizada.

De onde veio? Quem o fez? Quem o levou para aquele local? Quais os significados que diferentes pessoas lhe atribuem e atribuíram? Muitas destas inquietações serão alvo de observação no trabalho de campo.

Nesse momento, cabe lembrar que certa vez, em uma das visitas a Vitoriano Veloso para realizar a pesquisa e observação participante, ainda para a tese de mestrado, ouvi Celma, uma das artesãs do povoado, dizer assim: “*Eu estava acostumada a ver o Espírito Santo na igreja e não na decoração. [...] Eu nunca pensei que ia pintar o Espírito Santo*” (Celma, artesã. 2012-2015).

O que Celma e as outras pessoas de Vitoriano Veloso pensam sobre ‘pintar o Espírito Santo’ pode sugerir caminhos e conexões sobre as identidades construídas artesanalmente no povoado.

As artesãs de Vitoriano Veloso têm na sua história o contorno específico que marcou a presença das mulheres nas minas de ouro setecentista. A prática do pequeno comércio era comum entre as mulheres pobres, forras, negras, mulatas e escravas. A venda de alimentos, bebidas e pequenos utensílios era comum nesse comércio ambulante realizado pelas mulheres, contudo, em Minas



Figura 59. Artesã. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2013). Arquivo pessoal.

Gerais, significou um perigo para o comércio de ouro e diamantes, bem como para o controle dos escravos/as. “As mulheres congregavam em torno de si segmentos variados da população pobre mineira, muitas vezes prestando solidariedade a prática de desvio de ouro, contrabando, prostituição e articulação com os quilombos” (FIGUEIREDO, 2006, p. 146).

Tornar visível o caminho percorrido historicamente pelas mulheres das Minas Gerais pode contribuir para que se vislumbre as mulheres reais de Vitoriano Veloso e suas narrativas artesanais atuais. Nosso próximo encontro é com elas.



CAPÍTULO V

***OS CAMINHOS DAS MULHERES: DAS MINAS
COLONIAIS A VITORIANO VELOSO***

5. OS CAMINHOS DAS MULHERES: DAS MINAS COLONIAIS A VITORIANO VELOSO

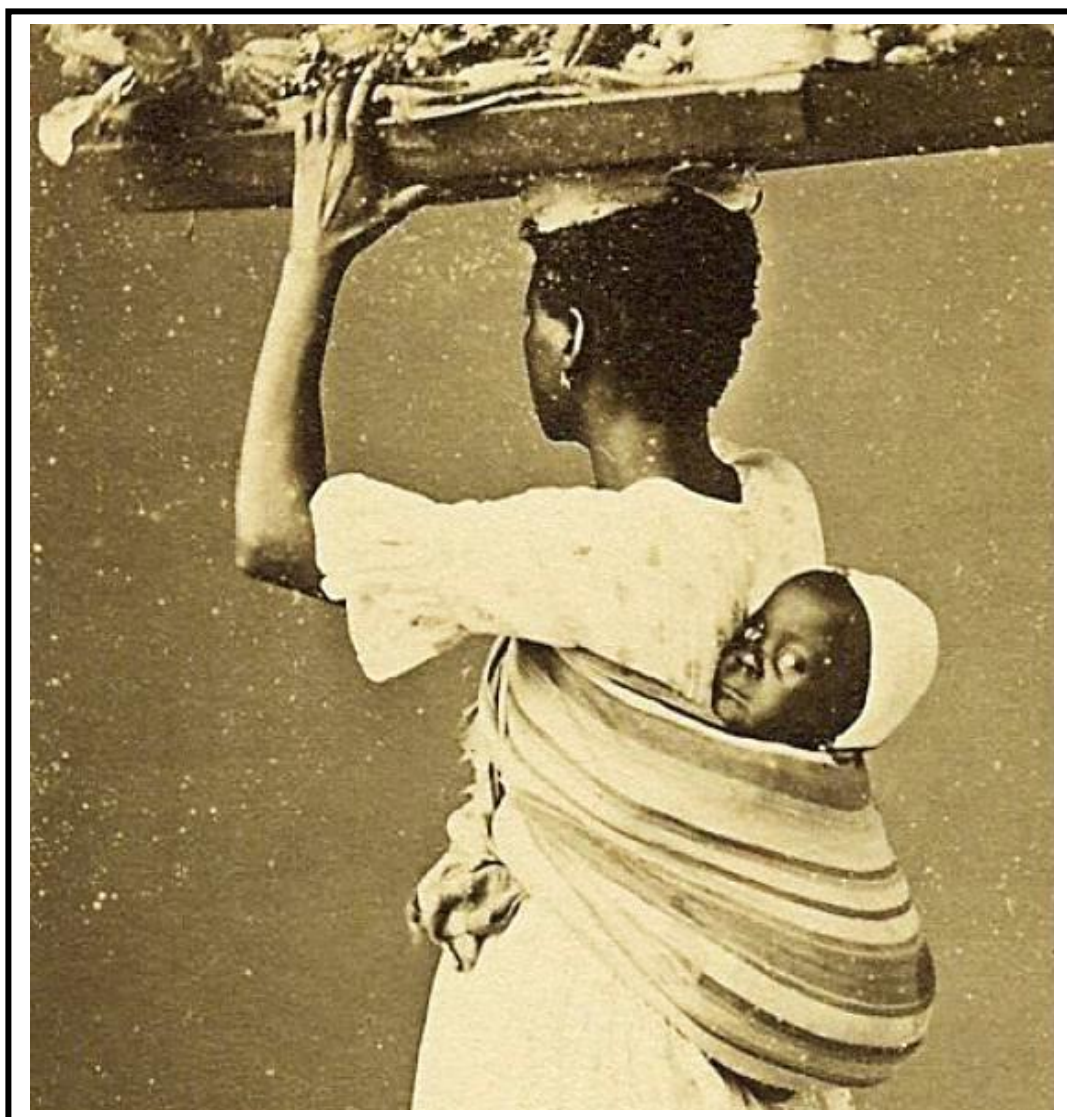


Figura 60. *Escrava de ganho com filho as costas* (1865). Autor: Christiano Junior (1832-1902).

203

Os caminhos da história das mulheres não se contam de modo claro e definido. São percursos sinuosos, intrincados, ao longo dos quais o historiador precisa dispensar cargas de muito preconceito presente nas fontes, desconfiar de suas lacunas, duvidar de suas verdades (FIGUEIREDO, 2006, p. 142).

²⁰³ José Christiano de Freitas Henrique Junior, fotógrafo português, emigrou para o Brasil em 1855. No Rio de Janeiro ele fotografou, no formato *carte de visite*, a população negra cativa da cidade. Os ‘retratos de corpo inteiro’ registram os escravos e escravas executando os mais diferentes ofícios, típicos dos/as escravos/as de ganho: vendedores/as de frutas, barbeiros, amoladores de facas, entre outros. Estas imagens eram vendidas no comércio local e serviram como uma espécie de *souvenir* dos trópicos, sobretudo, útil ao imaginário eurocêntrico que acompanhava os viajantes. Em 1866, o *Almanaque Laemmert* anuncia a venda de uma “Variada coleção de (...) typos de pretos, cousa muito própria para quem se retira para a Europa”. Ao registrar os escravos/as ‘de ganho’, ele expõe a imagem da própria contradição do país (GORENDER, 1988, 1991).

A grande ausência das mulheres não é uma marca apenas da historiografia²⁰⁴ de Minas Gerais. A historiografia colonial registra a presença dos colonizadores e dos colonizados, dos senhores e dos escravos, deixando na sombra a colonizadora, a colonizada, a senhora e a escrava. Muitas vezes, o lugar reservado para as mulheres ‘encontradas’ no Novo Mundo, ou trazidas para ele, desde as índias descritas por Caminha, às negras escravas, foi o lugar secundário e/ou invisível, que era também o das mulheres europeias, contudo, a estas ainda havia a dignidade que o etnocentrismo atribuía (BOXER, 1977, capítulo II).

Essa invisibilidade foi, eventualmente, suprimida nos casos onde a mulher ocupou o lugar de representante da virtude moral e religiosa, da família e da obediência, do corpo e da sexualidade domesticadas. Ou, de outra parte, o lugar da sedução, do erotismo, do pecado e da pobreza (PRIORE, 2005, 2006, 2011); (BOXER, 1977, capítulo IV). Uma visibilidade que, afinal, é uma invisibilidade das mulheres reais sob o estereótipo de construção patriarcal e que se configura como modos de subalternização e de apagamento da voz. A essencialização do feminino.

Segundo Soithe (1997, p. 428-429),

A escassez de vestígios acerca do passado das mulheres, produzidos por elas próprias, constitui-se num dos grandes problemas enfrentados pelos historiadores. Em contrapartida, encontram-se mais facilmente representações sobre a mulher que tenham por base discursos masculinos determinando quem são as mulheres e o que devem fazer. Daí a maior ênfase na realização de análise visando a captar o imaginário sobre as mulheres, as normas que lhes são prescritas e até a apreensão de cenas do seu cotidiano, embora à luz da visão masculina. (...) As dificuldades de penetrar no passado feminino têm levado historiadores a lançarem mão da criatividade, na busca de pistas que lhes permitam transpor o silêncio e a invisibilidade que perdurou por tão longo tempo neste terreno.

Ainda que as ausências sejam muitas e que ainda haja um longo caminho de pesquisas sobre as mulheres na história, e em Minas Gerais especificamente, as últimas três décadas da historiografia têm sido favoráveis no resgate e na visibilização da presença das mulheres na história colonial brasileira. Este capítulo tem a intenção, sem a pretensão de dar conta, de trazer um enfoque histórico sobre a trajetória das mulheres em Minas Gerais e sua presença marcante na constituição da sociedade e da família, bem como, ainda que indiretamente, do Estado

²⁰⁴ Utilizo a definição de Falcon (1988, p. 82), “*historiografia* [...] deverá ser entendida mais no seu sentido terra-a-terra, de conjunto de obras produzidas e reunidas segundo um pressuposto mais ou menos consensual — o de serem trabalhos tidos e havidos como sendo *de história* —, do que no sentido de análise sistemática dos pressupostos epistemológicos subjacentes à própria atividade historiográfica, entendida como o processo mesmo de produção do conhecimento histórico”. Sobre a historiografia colonial brasileira ver: (FALCON, 1997); (FURTADO, 2009); (CATROGA, 2001).

mineiro colonial. Esse percurso irá apoiar a análise do cotidiano das mulheres no povoado de Vitoriano Veloso no que tange as dimensões de poder, gênero e papéis sociais atuais.

5.1. Do Minho a Minas: as minhotas e as mineiras

A emigração do Norte do Portugal metropolitano traduz uma dinâmica decisiva no processo colonizador do chamado ultramar, no império atlântico. Mesmo quando se fala dos grandes contingentes migratórios açorianos para o Brasil após 1850 e a posterior abolição oficial da escravatura (1888), o que as fontes nos indicam verdadeiramente e o que se pode afirmar sem reservas é que a grande maioria dos emigrantes são naturais do Porto e da sua região ou, de um modo mais genérico, oriundos do Norte metropolitano, nos quais se destaca e inclui a grande área minhota, aquela mesma região que os especialistas em demografia histórica referem como o «alfobre populacional» do país (MAURO, 1981).

O século do ouro em Minas Gerais deu início a um elo peculiar entre o norte de Portugal²⁰⁵ e a região mineradora. Uma conexão que nasceu da convergência de valores e instituições sociais e foi além das ‘heranças culturais’ que assentou no trânsito regular de portugueses para o Brasil e o retorno a Portugal²⁰⁶. Fator que, no final do século XVIII, já configurava socio-demograficamente a composição da família e da sociedade mineira muito semelhante à região de onde os imigrantes eram oriundos. “A emigração para Minas Gerais, iniciada no período colonial, especialmente a oriunda da região norte de Portugal, reproduziu na América portuguesa padrões familiares semelhantes aos da origem” (RAMOS, 2008, p. 133).

A configuração de características únicas da região norte de Portugal, de acordo com o autor, era moldada pela ausência de homens²⁰⁷ e marcada por casamentos tardios no que se refere às mulheres, baixas taxas de casamentos entre a população em geral, número reduzido de famílias nucleares e altas taxas de ilegitimidade e abandono de crianças. Paralelamente, e

²⁰⁵ No século XVIII, “a divisão sociodemográfica mais marcante em Portugal se dava entre o Norte (províncias do Minho, Douro e Trás-os-Montes) e o resto do reino, registrando, em um grau menor, um contraste em relação à área centro-norte (as Beiras). A cidade de Lisboa geralmente ocupava uma posição intermediária” (RAMOS, 2008, p. 134).

²⁰⁶ Com base nos registros de casamentos e testamentos da paróquia de Antônio Dias, uma das duas que formavam Vila Rica, capital de Minas Gerais, entre 1709 e 1804, é possível identificar um fluxo ininterrupto de imigrantes, com predominância do extremo norte, principalmente da Província do Minho (RAMOS, 2008, p. 141). Diversos estudos apontam para a presença expressiva dos minhotos no processo de ocupação das Minas e outras regiões do sudeste colonial, dentre eles ver: (FARIA, 1998); (BRÜGGER, 2007); (OLIVEIRA M. R., 2005); (OLIVEIRA, H. 2007).

²⁰⁷ O grande número de homens que emigraram no século XVIII – para o Brasil e outras colônias portuguesas – causou um forte impacto demográfico em Portugal como um todo, e, notadamente, naquelas regiões onde a migração era mais expressiva – casos das províncias do Norte e do centro-Norte (ROWLAND, 1984).

guardadas as especificidades entre as regiões, as mesmas características foram identificadas no Brasil colonial, nomeadamente na região produtora de ouro.

No caso da sociedade setecentista do norte português, Caroline Brettell (1990, p. 272-282) afirma que houve uma ascendência da mulher minhota na medida em que desempenhou um papel mais importante diante da escassez de homens. Tal fato favoreceu às mulheres dessa região certa independência e um padrão cultural que lhes permitiu escolher não se casar, sem que isso trouxesse o peso do estigma social, aliado ao fato de assim serem encorajadas pelos pais como forma de permanecerem como cuidadoras dos mesmos futuramente. Essa tendência das mulheres permanecerem solteiras, aliada à tendência dos homens de emigrar, produziu uma forma de matrifocalidade que resultou em sistemas mais flexíveis de heranças, tornando as mulheres gestoras da família e estabelecendo uma equivalência na proporção da herança entre irmãos e irmãs.

Do outro lado do Atlântico, e perto do ouro, o contínuo e complexo padrão de imigração e migração interna, determinado pela alta taxa de mobilidade urbana provocada pela incansável busca de novas jazidas, foi relevante para a constituição da família e para a configuração social do casamento. A ininterrupta emigração de Portugal, principalmente do norte, “teve o efeito de impor, e ao mesmo tempo, reforçar um conjunto de valores específicos sobre o *ethos* social de Minas Gerais” (RAMOS, 2008, p. 114).

Se o século XVIII foi marcado em Minas Gerais pela escassez de mulheres, como veremos detalhadamente mais adiante, a viragem para o século XIX transformou essa realidade. Ainda que os sistemas económicos fossem distintos, os processos migratórios no norte de Portugal e em Minas Gerais eram parecidos. Similarmente aos homens do norte português, sempre prontos para migrar em busca de fortuna, os homens de Minas estavam sempre em busca do próximo local onde havia ouro ou onde uma área de agricultura se expandia. Segundo Ramos (2008, p. 145), “essa inversão pode ser explicada pela emigração de homens e a permanência de mulheres nos antigos núcleos mineradores”.

Nos estudos de Donald Ramos (2008), que considera uma amostra de 12 comunidades de Minas Gerais localizadas na região central de exploração de ouro durante o século XVIII, o autor chama atenção para a grande proporção de mulheres que chefiavam famílias. Ramos lembra que em Portugal, as casas comandadas por mulheres solteiras eram mais comuns no norte do que no sul, ainda que em proporções não comparáveis com os números no Brasil na mesma época.

Na amostra das 12 comunidades usadas neste estudo, um terço das famílias eram comandadas por mulheres, e desse total, 58,7% delas eram solteiras, enquanto 34,1%, viúvas [...]. As restantes eram casadas, mas não há registro de maridos morando na casa à época do censo. Durante a terceira década do século XIX, as mulheres constituíam de 23,5% a 40,6% dos chefes de famílias nas 12 comunidades de nossa amostragem. [...] Em Minas, o percentual de casas comandadas por mulheres solteiras quase sempre alcançou dois dígitos. Por exemplo, 14,6% de todas as casas na paróquia de Ouro Preto, em 1838, eram comandadas por mães solteiras. Os números para a comunidade vizinha de Cachoeira do Campo são mais típicos, chegando a 8,8%. Para as 12 comunidades mineiras usadas neste estudo, 8,5% de todos os domicílios eram comandados por mulheres solteiras junto a filhos (RAMOS, 2008, p. 146-148).

Em que medida houve influência da sociedade do norte português através dos seus imigrantes na constituição da família e do patriarcado nas terras mineiras não é simples definir, contudo, é possível afirmar que historicamente se estabeleceram várias semelhanças entre as duas regiões no que se refere a diversos aspetos no campo das relações familiares e sua consequente influência na formação da estrutura da sociedade colonial de Minas Gerais.



Figura 61. Exemplo de matriarcado e casamentos tardios em Minas Gerais, século XIX. A viúva Ana Alves da Fonseca e suas filhas Maria Florinda e Ana Florinda. Casaram-se no mesmo dia – 30 de outubro de 1867 –, a primeira aos 31 anos e a segunda, aos 35 anos. Grão Mogol (MG), circa 1870. Coleção Luís Augusto de Lima, Nova Lima, MG. Fonte: Ramos (2008, p. 143).

A historiografia, de uma maneira geral, tem apontado para a afirmação da ausência ou debilidade das relações familiares e do patriarcalismo em Minas Gerais. Contudo, a complexidade do tema merece maior aprofundamento.

5.1.1. Patriarcalismo mineiro: débil... mas nem tanto

O passeio do representante do poder colonial e de sua família, registrado por Debret no primeiro quartel do século XIX, exemplifica um modelo patriarcal e eurocêntrico da família

brasileira que, segundo a historiografia, esteve presente no cotidiano da colônia por mais de um século.

Na descrição do artista, a cena representa o passeio de uma família afortunada média, cujo chefe é funcionário. De acordo com o *status* que é atribuído a tal posição de classe, o chefe de família lidera a marcha, seguido pelos filhos colocados em fila por ordem de idade, o mais jovem primeiro. Na sequência, a mãe grávida, seguida por sua criada de quarto, escrava mulata, muito mais apreciada no serviço do que as negras; seguem-se a ama negra, a escrava da ama, o criado



Figura 62. Gravura de Debret (1837-1839). *Um funcionário a passeio com sua família*. Pinacoteca de São Paulo.

negro do senhor, um jovem escravo em fase de aprendizado, o novo negro recém-comprado, escravo de todos os outros (...) (DEBRET, 1954, p.181).

Além da hierarquia familiar com os papéis sexuais, raciais e sociais determinados pelo modelo colonial, o que transparece na gravura registrada por Debret a partir do cotidiano da colônia, é a poderosa instituição que, segundo diversos autores, comandou verdadeiramente a colonização do Brasil: a família de base patriarcal.

O debate historiográfico acerca do conceito de «patriarcalismo» no Brasil começou por volta da década 1970, quando, influenciada pelos trabalhos em demografia histórica, a história da família no Brasil passou a ser tratada separadamente, de forma específica e a problematização do conceito de «patriarcalismo», tal qual formulado por Gilberto Freyre, se tornou o centro dessas discussões. O artigo de Mariza Corrêa, *Repensando a Família Patriarcal Brasileira* (1982), formulou uma crítica à utilização do conceito de «família patriarcal». A argumentação de Corrêa chamava atenção para a diversidade das configurações familiares que existiram no decorrer da história do Brasil, delineando limites para as análises de Freyre ao tentar deduzir do modelo de família patriarcal toda a ordem social brasileira. Por outro lado, Ronaldo Vainfas e Sheila de Castro Faria (1997, p. 55), apontaram para a impossibilidade de se estudar a sociedade brasileira sem abordar o «patriarcalismo» nas relações sociais. Vainfas enfatizou o equívoco que pareceu fundamentar as críticas de Mariza Corrêa: a confusão entre família patriarcal e família extensa. Como se «família patriarcal» e «família extensa» fossem

sinónimos. Samara (1999) argumenta que a descrição de família explorada por Gilberto Freyre e Oliveira Vianna, embora característica para a sociedade colonial circunscrita ao ambiente rural, foi utilizada pela historiografia como um exemplo válido para toda a sociedade brasileira. Tal fato gerou diversas confusões conceituais: o de «família brasileira», que passou a ser sinónimo de patriarcal e mesmo o de «família patriarcal», que passou a ser usado como sinónimo de «família extensa». Outras generalizações como família e parentesco passaram a ter o mesmo significado. Para a autora, houve o consenso em torno da ideia de que a família brasileira era uma vasta parentela que se expandia, verticalmente, através da miscigenação e, horizontalmente, pelos casamentos entre a elite branca, o que é contradito pelo resgate da história da família paulista, especialmente nos séculos XVIII e XIX, em que esse tipo de família patriarcal e extensa não era dominante, e sim conviviam diversas formas de organização das relações familiares: famílias nucleares, celibato, concubinato, casamentos consanguíneos, filhos ilegítimos, compadrio, etc., predominando as famílias nucleares mais simples e com menor número de filhos. Exposta a complexidade do conceito, e tendo como foco principal a sociedade mineira colonial, adoto a aceção de Sílvia Brügger (2004), no sentido de que, nos diversos arranjos familiares e independentemente das suas configurações domiciliares, os valores do poder patriarcal, que indica famílias sob o poder masculino, está presente.

Frente ao exposto, se abordará a constituição da sociedade em Minas Gerais numa perspectiva historiográfica assente em duas vertentes principais, que expõem, de forma distinta, o sistema de parentesco que prevaleceu na capitania no século XVIII, considerando seus significados e consequências. Laura de Mello e Souza (1982) e Luciano Figueiredo (1997) atribuem às famílias que se formaram nas Minas setecentista, em detrimento das diversas outras capitanias, a peculiaridade de serem predominantemente nucleares, formadas às margens da Igreja e marcadas pelo concubinato nas uniões conjugais. Um modelo de família menos influenciada pelo modelo patriarcal, uma organização de parentesco diferente da organização com base em famílias legítimas, identificadas como «famílias patriarcais», que marcava o império português. Figueiredo (1997), constrói sua análise baseado na conceção de que predominavam na capitania mineira do século XVIII as «famílias ilegítimas», a que o autor chamou de «família fracionada»²⁰⁸ para descrever casais concubinados que, ainda que não coabitassem, possuíam relações familiares relativamente estáveis assente em outras relações de

²⁰⁸Para Luciano Figueiredo a «família fracionada» configura-se em uma estratégia familiar adotada por aqueles que, tentando escarpas de diversas formas de repressão ao concubinato, separavam o relacionamento em moradias diferentes. Assim, o que caracterizava estas famílias era a separação de domicílios conjugada com a estabilidade temporal do relacionamento como forma de fuga da repressão da Igreja ao concubinato (FIGUEIREDO, 1997, p.157-163).

poder, não necessariamente marcadas pelo poder patriarcal. O conceito de «família fracionada», formulado pelo autor, amplia a análise da instituição família em Minas Gérias no período, pois deixa de considerar a necessidade de coabitação. Nesse sentido, os autores afirmam que a ‘tradicional família mineira’ veio a se constituir apenas no século XIX devido a crise na mineração que acarretou a ruralização da sociedade, fixou as famílias à terra e gerou certa estabilidade (FIGUEIREDO, 1997, p. 168). Os autores concluem que durante o século XVIII as relações sociais estabelecidas em Minas teriam sido marcadas por um forte individualismo, distinto e sem precedentes na colônia portuguesa.

Um enfoque distinto é apresentado por Sílvia Brügger (2006, 2007) que, ainda que constate um alto índice de uniões ilegítimas para a região mineira da Comarca do Rio das Mortes durante o século XVIII, confirmando o predomínio do concubinado, avança na reflexão e acrescenta à análise a ideia de que estas famílias ilegítimas (assim como as demais famílias do império português) não deixavam de adotar valores patriarcais, que se constituíam na base de toda a organização de parentesco na sociedade colonial brasileira de então. “A ideia central parece residir no fato de as pessoas se pensarem mais como membros de determinada família do que como indivíduos” (BRÜGGER, 2007, p. 49). Nesse sentido, assim como Andrade (2008) e Oliveira (2005), a autora reconhece a existência de valores patriarcais nos diversos arranjos familiares nas Minas setecentistas que, independente das configurações domiciliares, de legitimidade das famílias e da chefia dos fogos, a adoção de estratégias como apadrinhamento e projetos de vida norteados pelo agregado familiar, e não pelo indivíduo, afirmavam a existência de um sistema assente no parentesco e de caráter predominantemente patriarcal em Minas Gerais (BRÜGGER, 2004).

Antes de avançar no tema, e seguindo o exemplo de Brügger (2006, p. 47), no sentido de contextualizar a discussão sobre a ausência ou a presença do patriarcalismo em Minas Gerais, é necessário expor o sentido em que o conceito será aqui utilizado. Segundo Faria (2000), o termo patriarcalismo se encontra relacionado diretamente ao domínio masculino sobre a família. No Brasil, contudo, além desse poder se manifestar sobre o espaço doméstico – não necessariamente restrito ao parentesco consanguíneo, mas englobando em seu universo escravos e agregados – ele se desdobra na esfera política. Na concepção de Sílvia Brügger (2006, p. 60, 2007, p. 24), o patriarcalismo é entendido não como uma configuração domiciliar específica, mas como um conjunto de valores e práticas que coloca no centro da ação social a família, entendida como unidade socioeconômica, política e afetiva. Essa ampliação conceitual, assente mais no universo de valores que orientava práticas familiares do que na configuração domiciliar, possibilita uma análise das «famílias fracionadas» ou «ilegítimas», assim como às

diversas outras configurações familiares que compuseram a sociedade mineira nos séculos XVIII e XIX, sob a ótica do conceito de família patriarcal, inclusive as famílias da elite rural, as ‘legitimadas’ pela Igreja e pelo Estado.

O predomínio das relações ditas ilegítimas merece uma análise que considere os papéis sociais, as desigualdades e as relações de poder presentes na colônia no período considerado aqui. A extensão do tema não permite, contudo, maiores aprofundamentos, porém um breve enfoque será dado à questão dos possíveis motivos de tal predomínio do comportamento conjugal no qual o casamento legal não foi uma regra. Segundo Brügger (2000), as explicações para esse comportamento se relacionam com as especificidades da sociedade mineira setecentista que agregou a falta de mulheres, sobretudo brancas, a forma de ocupação da região, assente no caráter aventureiro inerente a mineração, atraindo principalmente homens solteiros, e sobretudo, a irregularidade, a fluidez e a própria pobreza que marcavam a vida das pessoas, afastando-as do padrão conjugal que a Igreja e o Estado buscavam impor-lhes. Segundo Souza (1982, p. 53),

Dificultados por uma série de obstáculos de ordem econômica – o alto custo do sacramento – e religiosa – as limitações impostas pela Igreja -, os casamentos não se efetuaram na sua forma legítima, os indigentes sendo, ‘por assim dizer, arrastados pela falta de recursos a viver de modo irregular’.

Nessa perspectiva, Vainfas (1989) argumenta que, ao contrário de não ser valorizado socialmente, as exigências burocráticas e financeiras impostas pela Igreja afastariam grande parte da população, que se via mergulhada na instabilidade da vida cotidiana e do sacramento do matrimônio. No entanto, considera, também, que a Igreja procurava incentivar o casamento entre os mais pobres, dispensando o pagamento dos processos, mediante a comprovação do estado de pobreza. Contudo, ainda segundo o autor, mesmo que não faltassem recursos para a realização do casamento, a instabilidade física – migravam mais – e econômica dos forros, seria o fator de maior dificuldade para a manutenção de uma vida estável, o que justificaria o alto índice de ilegitimidade.

Outra perspectiva acerca da baixa frequência de matrimônio entre libertos/as é dada por Faria (1999). No caso, entre as forras africanas, a opção por não se casar assentava na possibilidade de uma relativa prosperidade através do comércio de tabuleiro, atividade muito comum em Minas Gerais²⁰⁹, como veremos. Assim, se considerarmos, como à época era usual, o casamento como um negócio, ao prosperar na condição de solteiras, essas mulheres poderiam

²⁰⁹ Sobre o tema ver: (PAIVA, 2005); (FIGUEIREDO L. R., 1993); (REIS, 1989).

não ver atrativo no matrimônio. Tal autonomia pessoal não é simples de confirmar, tendo em vista os escassos registros que escapam à invisibilidade a que foram submetidas estas mulheres. Algumas exceções se vinculam aos poucos testamentos, como é o caso de Joseffa Pires, mulher negra forra vinda da Costa da Mina, moradora no Arraial de Santa Bárbara – Minas Gerais em 1771. Dona de uma fortuna considerável, conforme descreve Paiva (2005, p. 77), “em nenhum momento, ela fez qualquer referência aos pais de seus filhos. Sua vida tinha sido organizada, pois, sem a interferência direta e sem o sustento material desses homens”. Nas palavras de Joseffa em seu testamento,

Nunca fui casada, sempre me conservei no estado de solteira, tenho sim um filho (...) pardo (...) e assim mais tenho duas filhas [uma parda e outra crioula forra] (...), aquele e estas são meus filhos nas Gerais e a todos três os nomeio e instituo por meus legítimos e vivos herdeiros nas duas razões dos meus bens (...). Declaro que os bens que possuo foram adquiridos pelo meu trabalho e indústria nestas Minas (PAIVA, 2005, p. 77).

Entre os cativos, segundo Brügger (2000, p. 24), considerando o estudo sobre São João del Rei no século XVIII e primeira metade do século XIX, o estado mais comum foi o de solteiro/a, “isto tanto poderia ser, em alguns casos, resultado de impedimentos de ordem senhorial ou demográfica, quanto, em outros, poderia refletir uma opção dos próprios escravos”.

Assim, são diversos os motivos que determinaram as relações ditas ilícitas no comportamento conjugal da população em Minas Gerais no século XVIII: financeiros, burocráticos ou sociais ou ainda, uma possibilidade de projeto de vida diferenciado em que o matrimônio não figurava.

Ainda nesta temática, Sílvia Brügger (2007, p. 45-48) faz um balanço do conjunto de dados apresentados em diversas pesquisas realizadas nas últimas décadas sobre a constituição da sociedade mineira²¹⁰. Segundo a crítica da autora, com base nesses estudos, equivocadamente “constata-se que, em Minas, tanto no século XVIII, quanto no XIX, teria havido um marcante predomínio do estado de solteiro sobre o de casado, dando margem à proliferação de uma série de formas de relações não sancionadas pela Igreja” e que, esse contexto de escassas famílias ‘legítimas’, não teria havido o estabelecimento do patriarcalismo.

A ausência do patriarcalismo em Minas Gerais, tem sido apontada tanto pelos estudiosos das relações familiares – ao indicarem a raridade dos matrimônios e a predominância de relações

²¹⁰ Para citar alguns, desde (FREYRE, [1933]2003) aos mais recentes, (SOUZA, 1982, 1992, 2006); (RAMOS, 1975, 1978, 1991); (COSTA, 1979, 1981); (SAMARA, 1999, 1989); (FIQUEIREDO, 1997); (VAINFAS, 1989); (CORRÊA, 1982).

então tidas como ilícitas – quanto pelos que abordam aspetos mais gerais daquela sociedade. Estes últimos tendem a relacionar o fato com a maior presença do Estado Metropolitano, com um maior grau de diversificação econômica e de urbanização e com o próprio caráter da mineração, que atrairia para a região sobretudo homens aventureiros e solteiros, mais predispostos à itinerância, típica da atividade (BRÜGGER, 2007, p. 47).

Contudo, e com base no conceito de patriarcalismo adotado aqui, contrariamente a afirmação de que a sociedade brasileira colonial seguiu ‘um’ modelo patriarcal e que Minas Gerais seria uma exceção, adotada como consenso na historiografia, a autora acredita que é coerente questionar a existência de um único modelo patriarcal da família brasileira e em Minas Gerais.

Brügger (2006) defende que a presença do patriarcalismo em Minas Gerais data do desbravamento da região pelos bandeirantes e dos primeiros tempos da mineração²¹¹. Ou seja, as primeiras ocupações e o estabelecimento das primeiras atividades foram marcadas pela ação do ramo masculino da família, ou pelo menos, de parte dele e, posteriormente, após estabelecidos, era o momento da migração do restante da família. O agente protagonista foi masculino, de forma que, com ele, os valores do poder patriarcal foram os organizadores da sociedade mineira desde os seus primórdios. “Também nas Gerais, foi a família o agente por excelência da colonização, sendo, portanto, pertinente a atribuição do caráter patriarcal àquela sociedade” (BRÜGGER, 2006, p. 52).

A atividade mineradora, com suas especificidades, não impediu que as teias familiares fossem o esteio por excelência da organização social. Se, em Minas Colonial, as relações conjugais ou sexuais não sancionadas pela Igreja foram comuns, isto não significa um rompimento com a lógica patriarcal. Antes, reforçava-a, ao possibilitar que ao casamento se reservasse um papel de aliança familiar, completamente distante da ideia de felicidade ou satisfação individual (BRÜGGER, 2006, p. 60). [...] quando se entende por patriarcalismo um conjunto de valores e práticas que coloca no centro da ação social a família, fica difícil de se questionar a sua presença em Minas ou em qualquer outra parte da colônia ou do Império (BRÜGGER, 2007, p. 63).

A família, como um dos parâmetros da formação da sociedade brasileira, e também de Minas Gerais, sugere a existência de um panorama diverso onde coexistem, dentro de um mesmo espaço social, várias formas de organização familiar e de persistente tensão na qual há uma constante necessidade de inventar maneiras de escapar ou de melhor suportar a dominação. O patriarcalismo, como sistema de poder colonial, instituiu, na prática, a marginalização de

²¹¹ Uma entrevista com a autora, realizada durante a pesquisa de campo em 2017, favoreceu um melhor aprofundamento desse debate e trouxe novas inquietações.

outras formas familiares, dentre elas as famílias comandadas por mulheres, tão comuns em Minas Gerais.

Nesse sentido, parece ser fundamental enquadrar todas as heterogêneas configurações familiares considerando o universo de valores patriarcais que norteavam as relações sociais na metrópole e na colônia, assim como na sociedade mineira, tanto no século XVIII quanto no XIX. Valores que fundamentaram as relações sociais e deram base ao sistema de parentesco que prevaleceu em Minas Gerais, e mais especificamente, na Comarca do Rio das Mortes.

5.2. As mulheres de Minas e o projeto colonial: cotidiano de resistências

No projeto colonial traçado pelo Estado português e pelos representantes da Igreja Católica, o povoamento da colônia era uma das prioridades. Aqui, os caminhos e ‘descaminhos’ reservados às mulheres merece ser destacado. Devido a escassez de mulheres²¹², principalmente as brancas e ‘honradas’ europeias, era necessário priorizar o casamento e a maternidade, dificultando ou mesmo proibindo seu acesso à vida religiosa, reservando-lhes a função de receptáculo das tradições culturais e das virtudes morais que se desejava transmitir aos colonos, para que desempenhassem os esperados papéis de súditos fiéis e de bons cristãos (PRIORE, 1990, p. 16-20). Se, em princípio, o destino da mulher ‘honrada’ estava ‘traçado’ pelo sistema patriarcal, o das escravas ou forras, negras, mulatas e índias, também. “(...) Desde o início confundir-se-iam no Brasil a exploração de ameríndios e africanos e o abuso sexual, consentido ou forçado, de índias, negras ou mulatas, a despeito do que fizessem os missionários para obstar semelhantes práticas” (VAINFAS, 1989, p. 51).

A vida religiosa era, então, negada, em princípio, à mulher da colônia. A vida consagrada das mulheres foi determinada pelas três instâncias (Igreja, Estado e Sociedade colonial) dominadas pelo poder patriarcal, tanto ideológico como estrutural, ligado com o sistema global de benefícios e privilégios iniciado com os descobrimentos. Assim, as religiosas não escaparam da produção e reprodução da tríade de dominação formada pelo gênero, a classe e a etnia a qual foi submetida a grande maioria das mulheres latino-americanas (BIDEGÁIN, 2014, p. 66).

Nas Minas Gerais, a falta de mulheres ‘casadoiras’ era ainda mais grave, assim descrita em 1721 por D. Lourenço de Almeida, num apleo à contingência sexual:

²¹² A escassa presença de mulheres brancas nos primeiros tempos da colonização levou a arranjos de vida de colonos com negras e índias, cujas fronteiras passavam longe do casamento sacramentado e da disciplina de vida e de corpos, como desejavam a Coroa e a Igreja. Sem mencionar a preferência dos portugueses pelas negras e mulatas, já bastante exposta na literatura, em ‘prosa e verso’ e em documentos oficiais da colônia e da metrópole (BOXER C. R., 1963, p. 33); (ALGRANTI, 1993, p. 59).

Me parece que um dos meios mais fáceis que há para que venham mulheres a casar nestas Minas é proibir Vossa Mage. que nenhuma mulher do Brasil possa ir para Portugal nem ilhas a serem freiras, porque é grande o número que todos os anos vão (...) se Vossa Majestade lhe não puser toda a proibição, suponho que toda mulher do Brasil será freira, porque me dizem que novamente se faz um convento no Rio de Janeiro, e me parece que não é justo que se depovoe o Brasil por falta de mulheres (RAPM, 1980).

Se, por um lado, a entrada e permanência da Igreja estava vetada nas Minas, como já vimos anteriormente, a construção de conventos destinados as mulheres foi dificultada em toda a colônia como uma política da Coroa com vistas ao povoamento. Essa política permite entender parte do funcionamento da sociedade colonial, o controle da capacidade reprodutiva das mulheres e do seu corpo, conseqüentemente, bem como da sua liberdade de escolha. Se, em princípio elas pudessem, como os homens, decidir pelo casamento ou pela vida religiosa, de fato, esse direito de escolha lhes foi negado. Os conventos foram proibidos ou incentivados de acordo com os interesses sociopolíticos e econômicos da metrópole (NUNES, 2006, p. 485).

Ainda que submetidas a política do Estado e as determinações da Igreja, ou no âmbito privado, aos pais, maridos ou a qualquer homem que se arrogasse o direito de dominação sobre elas, a imagem de mulheres submissas e reclusas não corresponde à realidade colonial para a totalidade das mulheres. Um olhar mais atento, ou menos afetado pela historiografia patriarcal, revela que não foram poucas as esposas, filhas e amantes que não se sujeitaram a dominação masculina, do Estado ou da Igreja²¹³.

O cotidiano das mulheres mineiras do século XVIII, sobretudo das que estavam sob a sombra da miséria, do preconceito e das dificuldades de toda ordem, foi marcado pelo silêncio, quase sempre anônimo, mas também pela resistência (FURTADO, 2001b).

Foram muitos os lugares de ausência e exclusão aos quais as mulheres de Minas Gerais setecentista foram submetidas. Além da reprodução dos papéis sexuais adotados na metrópole e outros muito comuns às mulheres de modo geral, alguns foram específicos da região que protagonizou o *Século de Ouro*. Elas estiveram excluídas de qualquer exercício de função pública e política, administrativa e eclesiástica que pudessem garantir reconhecimento social. Foram restritamente contempladas na concessão de terras em Minas Gerais (sesmarias) que no período entre 1728 e 1745, a proporção era de uma mulher para 35 homens, e a elas era exigido o consentimento do pai ou do marido além das exigências habituais (FIGUEIREDO, 2006, p. 142-143). Na áreas de mineração, a exigência da força física as impedia de atuar. Excluídas dos

²¹³ A produção historiográfica desde a década de 1980 apresenta um volume significativo de obras que mergulham na vida cotidiana colonial, em documentos oficiais e particulares, revelando a participação ativa das mulheres neste passado colonial. Sobre o tema ver: (SILVA M. B., 1984); (DIAS, 1984); (VAINFAS, 1986); (ALGRANTI, 1993); (FIGUEIREDO, 2006); (PRIORE, 1990, 2005, 2006, 2011); (BIDEGÁIN, 2014).

ofícios reservados aos homens, na colônia, reproduziam os papéis sexuais que se conhecia na metrópole, e se multiplicaram como doceiras, costureiras, fiandeiras, rendeiras, cozinheiras, lavadeiras ou criadas (FIGUEIREDO, 1993). A participação das mulheres como roceiras em pequenas propriedades arrendadas se tornou mais acentuada e por vezes predominante, a partir da crise da mineração em fins do século XVIII e início do século XIX (FIGUEIREDO, 2006).

Frente aos determinantes da colonização, que seguiam os modelos da sociedade ibérica e impuseram a exclusão das mulheres, “tais segmentos contrapunham a força de sua resistência e persistente capacidade de definir novos papéis para as mulheres, em atitude de resistência cotidiana, na luta pela ampliação dos espaços de sobrevivência, na promoção da sociabilidade dos grupos” (FIGUEIREDO, 2006, p. 144). O imaginário de submissão e passividade, que muito marcou a presença delas na história do Brasil, é apresentada em revez pelo autor, que descortina um universo de significativa participação das mulheres nas práticas sociais e na economia.

Nos desafios que se colocaram a este protagonismo, o autor considera ainda o quadro incomum de tensões políticas e pressões da cultura dominante que marcou as Minas setecentista, ao qual as mulheres mineiras tiveram que enfrentar para sobreviver, e que exigiu estratégias de resistência ainda mais criativas frente à opressão e exclusão da sociedade patriarcal à qual estavam submetidas. Esse cenário, significou um diferencial em relação às lutas que, de diferentes maneiras, foi compartilhada significativamente por todas as mulheres da colônia portuguesa na América ou mesmo das mulheres da metrópole do século XVIII.

Em nenhuma outra região da colônia o nível de tensões teria alcançado as proporções que apresentou em Minas Gerais. A disputa pelo ouro entre colonos e colonizadores fomentou os motins contra os impostos, revoltas armadas, guerras, inconfidências e todas as formas de violência contra as ‘gentes’ e contra as propriedades. Assim, Figueiredo (2006, p. 185) conclui que “lidar com tais ambiguidades parece ter sido o desafio. Sob esse quadro de tensões extremas, o cotidiano feminino saiu fortalecido. Se pesadas e rigorosas foram as medidas para controlá-lo, hábeis e engenhosas foram as alternativas de sobrevivência encontradas para transgredi-las”.

Frente a tantas restrições, ainda é impossível afirmar que as mulheres mineiras setecentistas estiveram à margem ou apenas à sombra dos homens (maridos, irmãos, pais, amantes, compadres, concubinos) e que não influenciaram suas decisões. Elas estavam em todos os lugares: em casa, no comércio, nas ruas, nas tabernas, nos garimpos, nos conventos e indiretamente na política. Muitas lutaram, perseguiram e negociaram seu lugar em meio a misoginia de uma sociedade onde os papéis eram rígidos e definidos.

A conquista de espaços de autonomia dentro do universo escravista colonial foi povoado de lutas diárias e criatividade para sobreviver entre escravos/as e forros/as, se misturando no cotidiano das ruas como vendedores/as ambulantes de bebidas, de frutas e de outros alimentos, carregadores de água, transporte de objetos, lavadores de urinóis e entregadores de recados. Algumas ocupações foram assumidas tanto por homens quanto por mulheres. Outras estiveram determinadas pela divisão sexual do trabalho como é o caso do pequeno comércio ou as vendas, que foram dominados por elas.

Para Figueiredo (2006) e Paiva (2005), o pequeno comércio foi uma atividade fundamental para as mulheres mineiras do século XVIII e XIX, principalmente para as que conseguiram escapar da escravidão e puderam garantir o sustento próprio e das suas famílias. Aliado a muitas outras atividades como costura, teares, lavagem de roupa, amamentação remunerada, partos e a criação de engeitados paga pelas Câmaras, o comércio garantiu a presença das mulheres de forma estável na população urbana mesmo com o declínio da mineração e o crescimento da agricultura e das manufaturas.

Contudo, foi a prostituição que atingiu nas Minas setecentistas uma proporção muito mais elevada do que no restante da colônia. De acordo com Luciano Figueiredo, alguns fatores concorreram para estas altas taxas, como a própria característica da constituição da sociedade mineira que se baseou na mobilidade de contingentes dedicados a mineração, acerretando uma incompatibilidade com a estabilidade dos laços familiares, as exigências burocráticas por parte da Igreja e do Estado que tornariam o matrimônio inacessível para a população pobre, e, fundamentalmente, um cotidiano de pobreza que deixava poucas alternativas de sobrevivência às mulheres mineiras. Aliado a uma das cargas tributárias mais pesadas de todo o Brasil, a partir de 1735 em Minas Gerais, se cobrava, entre outros impostos, a “obrigatoriedade de contribuir todo aquele que pertencesse a condição de ‘forro’. Assim, negros e negras, mulatos e mulatas que não possuíssem escravos passaram a pagar anualmente 4 oitavas e $\frac{3}{4}$ de ouro por sua própria pessoa” (FIGUEIREDO, 2005, p. 158). Desse modo, “diante da situação de extrema pobreza em que muitas mulheres viviam, a prostituição se constituiu em um caminho obrigatório para que se conseguisse pagar o imposto direto e escapar de confiscos, multas e prisões” (FIGUEIREDO, 2005, p. 159).

A generalização da prostituição demonstrou seu lado mais dramático em Minas, atingindo fortemente o tecido familiar. Esposas, filhas, enteadas e cunhadas contavam com o consentimento dos pais na prostituição, revelando que a mesma se constituía o caminho de sobrevivência para mulheres pobres, no próprio âmbito das unidades familiares. Muitas vezes foram atravessadas pelo abuso masculino dos laços de parentesco, em que muitos se

mantiveram graças ao proxenetismo de parentes. A repressão por parte do Estado não se mostrou menos dramática. As punições que alcançavam algumas dessas mulheres revelaram de modo ainda mais contundente as condições de extrema miséria e opressão (FIGUEIREDO, 2006); (PRIORE, 1990).

As vendas ou quitandas, e também espaço de moradia, muitas vezes tiveram à frente mulheres forras. Foram tão disseminadas nas áreas urbanas mineiras e favoreceram tanto o encontro e sociabilidade de diferentes grupos sociais que ali se reuniam para beber e se divertir, que foram diversas vezes alvo de legislação repressora e punitiva. No seu interior, era comum esconder atividades proibidas como contrabando de ouro e pedras, abastecimento de quilombos e prostituição (FIGUEIREDO, 2006, p. 153).

Aos olhos atentos das autoridades coloniais essa fusão entre público e privado ameaçava a ordenação social em vigor. (...) Nestes espaços costumavam se aproximar o mundo da plebe ou, melhor dizendo, do povo e o mundo da elite local. As vendas e lojas foram espaços privilegiados de sociabilidade, onde não apenas pessoas de variada «condição» (livres, forros, escravos) e



Figura 63. Gravura *Venta a Reziffê*. Pranchas III, 27 (RUGENDAS, [1835]2016).

«qualidade» (branco, preto, pardo, crioulo, mulato, cabra, mestiço), como se dizia na época, circulavam, mas, igualmente, costumes, tradições e valores mais ou menos misturados, que marcavam as práticas mais corriqueiras vigentes naquela sociedade (PAIVA, 2005, p. 80).

A preocupação das autoridades com a devassidão e os vícios, condenáveis moralmente pela Igreja e pelo Estado, que tais sociabilidades representavam, escondia a necessidade de reprimir e controlar os conflitos cotidianos que povoavam uma sociedade imersa na desigualdade, sob uma ordem política extremamente instável.

Outra face do comércio assumido pelas mulheres foi o chamado ‘negras de tabuleiro’ ou ‘escravas de ganho’²¹⁴. Uma designação que marcou em todo o Brasil colonial as atividades das mulheres que se dedicavam ao comércio ambulante, destacando-as no pequeno comércio. Na região das Minas, sua presença foi identificada pelas autoridades como um perigo. Formavam uma multidão de negras, mulatas, forras ou escravas que circulavam pelo interior das povoações e arraiais com seus



Figura 64. Gravura *Café torrado* (1826). Jean Baptist Debret. Coleção Museus Castro Maya.

tabuleiros e quitutes, bolos, doces, frutas, fumo, pinga e que, muitas vezes, facilitaram o contrabando de ouro e pedras preciosas, exerceram a prostituição, fizeram articulações com os quilombos e se solidarizaram com rebeliões. Não foram poucas as leis proibitivas e punitivas que tentaram, com pouco êxito, diminuir as atividades comerciais, de prostituição e de multiplicação das vendas sob o controle das mulheres em Minas (FIGUEIREDO, 2006, p.149).

Essa multidão de mulheres desafiou rotineiramente as autoridades e se arriscou em locais proibidos para o exercício do comércio de venda de gêneros, como as zonas de mineração, estradas e caminhos, praças e roças.

Libertas ou escravas, mulatas, pretas (para designar as que nasceram na África) ou crioulas (aquelas nascidas do lado de cá) (...) circulavam pelos arraiais com seus quitutes e suas quitandas sem deixar de se espalhar pelas movimentadas estradas e roças mais próximas. Mas o local preferido era mesmo os rios ou grotas onde se minerava e onde o ouro rolava suavemente para as suas mãos (FIGUEIREDO, 2012, p. 36).

Em 1710 o governador Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho proíbe,

²¹⁴ ‘Escravo/a de ganho’ foi uma atividade desempenhada por cativos e cativas, assim como por libertos e libertas, muito comum no cotidiano escravista brasileiro. Definida como ‘de ganho’ ou ‘ao ganho’, com atuação principalmente nas áreas urbanas da América portuguesa, foi ainda mais frequente a partir do século XVIII. Geralmente desempenhada nas ruas, longe dos senhores, esta atividade se configurava em oferta de serviços diversos e venda de produtos, gerando, ao final do dia ou semana, conforme combinado, uma quantia de dinheiro ou ouro em pó preestabelecida. Qualquer quantia excedente era de direito do escravo(a) ou liberto(a) reservar para si. Notadamente era destinada para a compra da alforria ou bens pessoais (PAIVA, 2005).

[...] de irem mulheres com tabuleiro às lavras de ouro com pastéis, bolos, doces, mel, aguardente, e mais bebidas, que algumas pessoas mandam às ditas lavras e sítios em que se tira ouro dando ocasião a este se desencaminhar de seus senhores e ir dar a mãos que não pagam quintos a Sua Majestade... (FIGUEIREDO, 2006, p. 152).

Mas não era apenas o desvio do ouro que causava desconforto nas autoridades políticas, administrativas e eclesiásticas, era também a prostituição como prática complementar ao comércio ambulante. Para o governador Antônio Albuquerque, as “(...) luxuriosas desordens, assim com brancos como negros, avizinham-se por mais que impiedade das lavras de ouro para tirarem assim, como as suas vendagens como com seus corpos, os jornais aos negros...” (FIGUEIREDO, 2006, p. 153). Antonil ([1711]2007, p. 311), acrescenta que,

(...) o pior é que a maior parte do ouro que se retira das minas passa em pó e em moedas para os Reinos estranhos, e a menor é a que fica em Portugal e nas cidades do Brasil, salvo o que se gasta em cordões, arrecadas e outros brincos, dos quais se vêem hoje carregadas as mulatas de mau viver e as negras, muito mais que as senhoras.

Em 1704, a carta de Domingos da Silva Bueno, guarda-mor das Minas Gerais para D. Pedro II, dando conta dos descaminhos que costumam ter os reais quintos, apela a uma lei que seja inviolavelmente executada pelos ministros, a fim de proibir as escravas o uso de ouro ou seda²¹⁵.

Em uma sociedade em que as aparências tinham grande valor e definiam os papéis sociais, as vestimentas e a ostentações de jóias exibidas por negras e mulatas causaram, por vezes, confusão em Minas Gerais. Por norma,

O tecido e a forma do vestido indicavam o mundo em que vivia a mulher: as abastadas exibiam sedas, veludos, serafinas, cassa, filós, debruados de ouro e prata, musselina; as pobres contentavam-se com a blusa de algodão, baeta negra, picote, xales baratos e pouca coisa mais; as escravas estavam limitadas a uma saia de chita, riscado ou zuarte, uma camisa de cassa grossa ou vestido de linho, ganga ou baeta (ARAÚJO, 2006, p. 54).

Os libertos e libertas nas Minas setecentistas, ao contrário da incapacidade de buscar meios de sobrevivência, sem recursos e incapazes de gerir sua liberdade como sugerido pela historiografia, sobretudo após 1850, se aproveitaram de todas as possibilidades oferecidas pelo sistema e inventaram outras. Poucos conheceram a ascensão econômica, “mas também, não voltaram flagelados aos antigos proprietários, suplicando ajuda” (PAIVA, 2005, p. 70),

²¹⁵ AHU, 1704, agosto, 20. cx 1, doc. 7.

No meio da pobreza que marcou a sociedade mineira setecentista, para grande parte de sua população, denominada por Laura de Mello e Souza (1982) como ‘*os desclassificados do ouro*’, o cotidiano dos forros e principalmente das forras das regiões mais populosas como a Comarca do Rio das Velhas e a Comarca do Rio das Mortes, tem uma pluralidade cultural e particularidades que emergem das contradições. Paiva (2006) analisa o período entre 1716 e 1789 com base nos inventários e testamentos *post-mortem* que envolvem ou que pertencem aos chamados ‘vencidos’ da história. Para o autor “as culturas africanas, ao chegar à América portuguesa, junto com os escravos, não se deram jamais por vencidas” (PAIVA, 2006, p. 20). Como agentes históricos, esses grupos sociais ‘desclassificados’, com atitudes de resistência, lutaram contra os instrumentos da cultura dominante se utilizando de complexas formas de comportamento, num rico universo de estratégias, demonstrando compreensão dos espaços e possibilidade dentro do sistema escravista (PAIVA, 2006, p. 21). A busca pela melhor adaptação à sociedade escravista, que incluía a permanente busca pela alforria, em que investiram em habilidades, estratégias e sentimentos junto aos seus senhores, em acordos complexos como a coartação²¹⁶, favorece uma reflexão de que a resistência se dava por diversas vias. Segundo o autor, na Comarca do Rio das Mortes, entre 30% e 40% dos libertos e libertas pagaram suas cartas de alforria, tanto através da coartação, quanto à vista. Nesse sentido, ressalta que uma “população liberta de dimensões tão amplas, que conseguiu comprar tantas alforrias, não encontrou, no geral, dificuldades tão mais acentuadas para continuar se sustentando no pós-cativeiro” (PAIVA, 2005, p. 70-71). A compra da liberdade por meio de negociação, ou por fidelidade e prestimosidade, se dava de maneiras basicamente iguais para escravos e escravas (LIBBY & PAIVA, 2000); (LIBBY & GRAÇA FILHO, 2003). Contudo, Paiva demonstra que, no caso das mulheres, as condições envolviam estratégias que incluíam a relação sexual, explorando a intimidade afetiva para conquistarem privilégios e alforrias, para si e para seus filhos, muitas vezes bastardos dos seus senhores (PAIVA, 2006, p. 121). Ao contrário do que ocorria com os homens negros, para os quais era muito difícil obter ganhos extras no sentido de conseguir alcançar a alforria, “as negras de ganho, uma vez que tinham acesso a um pecúlio, e as escravas que viviam em concubinato com homens brancos tinham maiores chances de serem alforriadas” (FURTADO, 2003, p. 101). Assim, afirma a autora, “as

²¹⁶ A coartação representa uma modalidade de alforria pouco difundida no território da América portuguesa, contudo, mostrou-se um costume generalizado na capitania de Minas Gerais. Por meio dessa prática, escravos e escravas compravam sua liberdade e pagavam o valor em parcelas semestrais ou anuais. Em 2 ou 3 anos a dívida com o proprietário era paga e, então, o escravo ou escrava coartado recebia sua Carta de Alforria. Durante o período em que vigia o acordo, o coartado(a) não poderia ser vendido, nem alugado, nem doado pelo senhor. Sobre o tema ver: (SOUZA, 2000, 2006); (PAIVA, 1995a, 2005).

relações de gênero e raça estiveram fortemente interligadas nas Minas Gerais. (...) O sexo era determinante nas condições mais ou menos facilitadas de acesso à alforria” (FURTADO, 2003, p. 109).

Essas análises contribuem para uma visão que refuta a passividade das vítimas do sistema escravocrata patriarcal colonial e coloca-as como agentes ativos naquela sociedade, ainda que a dimensão de opressão permaneça presente.



Figura 65. 'Baiana' (s/autoria). Procedente da Capela de São José da Antiga Sé Primacial do Brasil. Bahia, óleo sobre tela, século XVIII. Acervo do Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Assim como a historiografia brasileira, que ao longo de muitos anos manteve oculta na história as mulheres, atribuindo-lhes o anonimato ou papéis de vítimas indefesas e apenas nos últimos 30 anos vem reescrevendo a cena colonial e reconhecendo seu protagonismo e contribuição na formação da sociedade colonial (PAIVA, 2006, p. 86), a escassez de imagens que registram a ascensão e riqueza de negros e negras no Brasil e o reconhecimento das que lutaram por liberdades, reflete o mesmo cenário. Uma das raras imagens do século XVIII, intitulada apenas como *Baiana*, apresenta uma mulher

negra ricamente vestida.

A opulência das riquezas nas Minas apresentada por Paiva (2012, p. 11), demonstra um complexo universo dos libertos em que forros e forras afortunadas descrevem em seus testamentos e inventários uma diversidade de posses, entre elas terras, animais para trabalho diário, objetos pessoais de valor e a posse de escravos.

Exemplo, com base nos documentos testamentários, é o de Bárbara Gomes de Abreu e Lima que morreu em Sabará, em 1735. Depois de comprar sua alforria, ela formou uma invejável fortuna e montou uma impressionante rede de relações sociais com alguns dos homens mais ricos e importantes da vila. Bárbara morava em um sobrado imponente, na rua principal, mas possuía outras casas. Tinha muito ouro em pó e lavrado, dezenas de cordões de ouro, vários

com corais engranzados, além de tecidos de várias partes do mundo, créditos às dezenas e negócios espalhados por várias regiões de Minas e pela Bahia, de onde viera ainda cativa. De Sabará, ela controlava tudo. Tinha apenas sete escravos, o que não condizia com sua riqueza (PAIVA, 2012, p. 17-18).

Ainda segundo os estudos de Paiva (2006, 2012), Bárbara de Oliveira, crioula forra, nascida na Bahia, viveu em Sabará onde morreu em 1766, era dona de grande fortuna segundo registros da época. Dentre seus bens testamentados, possuía 23 escravos (mais mulheres que homens – um conjunto de grande porte, incomum até mesmo entre proprietários brancos), muitas joias e roupas guardadas em canastras, como ‘uma saia de primavera de seda, uma de droguete preto e uma de seda passado de ouro’. Possuía, ainda, ouro lavrado e em pó e muitos créditos na praça que fazia inveja até às mulheres brancas. Como fazia parte da elite utilizava a liteira para se deslocar pelas ruas (PAIVA, 2012, p. 18-20).

O historiador reconstrói o cotidiano da sociedade mineira do século XVIII e XIX, evidenciando, a partir dos testamentos analisados, elementos da vida social que revelam uma complexa estrutura, baseada nos aspetos que envolviam os processos de libertação dos/as escravos/as. Em seus estudos, apresenta mulheres não brancas: pretas, crioulas, índias, mamelucas, mulatas, pardas, de todas as ‘qualidades’ e ‘condições’ que além de povoarem as vilas e os arraiais das Minas Gerais, e sem serem exceções, são exemplos de “casos que trazem em sua complexidade e em seu detalhamento padrões, práticas comuns, estratégias e formas de convivência e de coexistência que essas mulheres vivenciaram e legaram a outras mulheres e homens” (PAIVA, 2012, p. 22).

No campo social mais abastado, também as mulheres, ainda que parcialmente esquecidas pelas historiografia, empreenderam suas lutas. É o caso da inconfidente ‘*Dona Hipólita, a heroína esquecida da Inconfidência Mineira*’ (VALE, 2000, p. 29).

Hipólita Jacinta Teixeira de Mello nasceu em Prados – MG e foi batizada na Igreja Matriz de Nossa Senhora da Conceição em 15 de setembro de 1748 segundo registro na folha 134 do 4º Livro de Batismo da Paróquia de Prados. Neta de portugueses e filha legítima do Capitão-mor da Vila de São José, Pedro Teixeira de Carvalho e de Clara Maria de Mello, viveu com seus pais na luxuosa fazenda da Ponta do Morro, localizada entre o arraial do Bichinho, hoje Vitoriano Veloso, e Prados, recebendo uma educação esmerada.

Hipólita se casou com o Coronel Francisco Antônio de Oliveira Lopes. Ambos participaram ativamente do movimento inconfidente, ele sendo punido com o desterro e ela despojada de todos os seus bens, os quais reaveu mais tarde (VALE, 2000, p. 29-35).

Foi ela a autora da carta denunciando Joaquim Silvério dos Reis como traidor dos companheiros de revolução. Nos Autos da Devassa, documento que evidencia a participação dos inconfidentes²¹⁷, chama atenção no processo destinado a Dona Hipólita o registo de sua participação efetiva como permanente incentivadora do marido e ativa participante da comunicação entre os conspiradores. É atribuída a ela a

autoria, a partir de sua fazenda da Ponta do Morro, de cartas e avisos que orientavam e reuniam participantes do movimento. Teriam partido dela os avisos sigilosos de que Tiradentes fora preso no Rio de Janeiro e que o movimento inconfidente havia sido descoberto. De acordo com documentos históricos, Hipólita, juntamente com seu compadre Vitoriano Gonçalves Veloso, que foi o portador da correspondência, teria alertado sobre a situação o seu marido, em Vila Rica e à Padre Toledo, em Tiradentes.

Dou-vos parte com certeza que se acham presos, no Rio de Janeiro, Joaquim Silvério dos Reis e o Alferes Tiradentes para que vos sirva, ou se ponhais em cautela, e quem não é capaz para as coisas, não se meta nelas; e mais vale morrer com honra que viver com desonra (Trecho da carta de Dona Hipólita ao Padre Toledo, 1789) (VALE, 2000, p. 39-48).

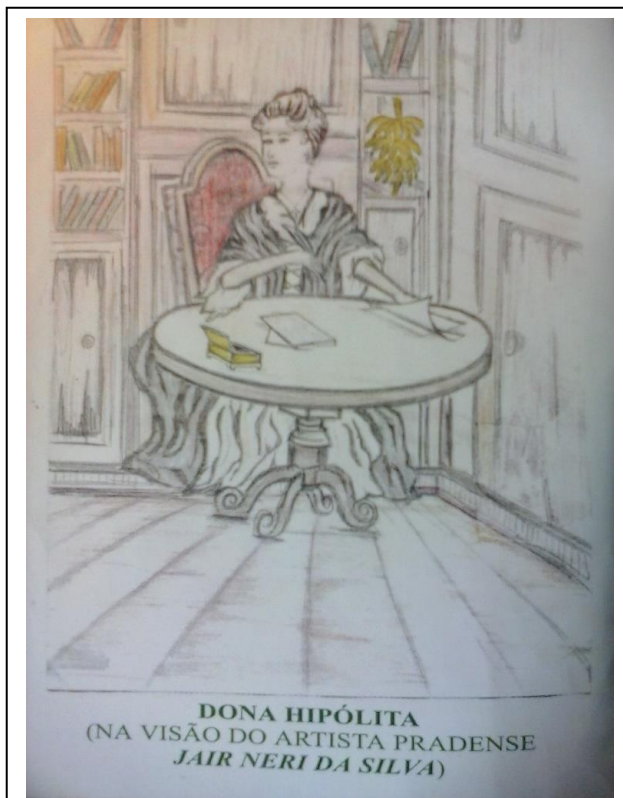


Figura 66. Gravura da contracapa da publicação impressa pela Prefeitura Municipal de Prados, Minas Gerais (2001).

²¹⁷ Nos Autos da Devassa, Volume III, p. 142, outras seis mulheres foram nomeadas por serem companheiras de inconfidentes. Nenhuma foi punida por participação ativa, apenas Dona Hipólita. São elas: Antônia da Encarnação Xavier e Joaquina (a companheira e a filha menos de idade de Joaquim José da Silva Xavier, Tiradentes), Bárbara Eleodora Guilhermina da Silva (esposa de Inácio José de Alvarenga Peixoto), Maria Dorotéia Joaquina de Seixas Brandão, a Maria de Dirceu, musa de Tomáz Antônio Gonzaga, poeta mineiro sob o pseudônimo de Dirceu, Quitéria Rita, filha de Chica da Silva e concubina do Padre José de Oliveira Rolim e Maria de Angola, consta que era escrava em Tiradentes (PREFEITURA MUNICIPAL DE PRADOS (PMP), 2001).

Compreender a importância da participação, em nada passiva, das mulheres livres, escravas ou forras na organização das Minas Gerais, assim como as estratégias utilizadas para viverem ou conseguirem a liberdade e, em alguns casos, ascensão econômica e social, favorece pistas para uma análise do cotidiano em que essas personagens se fizeram presentes, aliadas, ou nem tanto, ao sistema colonial e as resistências a ele. As mulheres mineiras, “enfrentaram as normas dominantes, preconceitos, perseguições, seja da Igreja, seja do Estado ou da administração colonial, para forjar um caminho de participação social e econômica possível” (FIGUEIREDO, 2006, p. 185).

5.3. As mulheres mineiras de Vitoriano Veloso e os ‘tempos modernos’

Os casais juntavam-se sem casar, pariam filhos sem registrá-los, separavam-se sem divórcio (FONSECA, 2006, p. 510).



Figura 67. Pintura de Tarsila do Amaral (1930). *Segunda classe*. O êxodo rural marcou o fim do século XIX e a primeira metade do século XX.

Nos ‘tempos modernos’ pouca coisa mudou no cotidiano das populações mais empobrecidas e dentro delas, na condição das mulheres no que se refere a melhoria de condições de vida e de direitos. O período que cobre alguns séculos de história, e que separa o arraial do Bichinho do povoado de Vitoriano Veloso atual, é muito longo e não caberia aqui percorrê-lo.

Contudo, alguns pontos servirão de marcadores para contar uma reduzida, porém, significativa, parte da história que compõe o cenário onde se constituíram e se constituem cotidianamente as narrativas identitárias das mulheres deste pedaço de Minas Gerais.

As últimas décadas do século XVIII e o século XIX foram marcadas por profundas transformações nas estruturas econômicas e sociais da Europa Ocidental, o que acabou por expandir o imperialismo e sua marca eurocêntrica centrada na ideia de uma Europa culta, branca, masculina, letrada, cristã e modelo da modernidade.

A sociedade moderna, que já vinha se constituindo desde os descobrimentos, se desenhou à imagem da cultura europeia e dava a licença ideológica para o imperialismo, reverberava no Brasil de então. Nele também, sua influência avassaladora provocou, sempre em diferentes graus, resistências e desafios (PRIORE, 2010). Para Iglésias (1972, p.258), “Se não se chega à consciência nacional, é que as diferentes partes mantem seus traços, como se nota mesmo em 1822, quando a Independência é feita em nome do Brasil, mas o que há são núcleos de frágil ligação”. Em síntese, o que havia no primeiro quartel do século XIX é apresentado por Capistrano de Abreu ([1907]1934):

Cinco grupos etnográficos, ligados pela comunidade ativa da língua e passiva da religião, moldados pelas condições ambientes de cinco regiões dispersas, tendo pelas riquezas naturais da terra um entusiasmo estrepitoso, sentindo pelo português aversão ou desprezo, não se prezando, porém, uns aos outros de modo particular – eis em suma ao que se reduziu a obra de três séculos.

Nesse contexto, o sentido de Nação, que apenas gradualmente seria construído por ação do Estado durante o século XIX (e se afirmaria no século XX de maneira mais ampla), foi embalado por transações políticas diárias, de onde surgia o sistema nervoso da lealdade que mantinha o país. O sentimento de nacionalidade se afirmava numa coesão nacional que tinha como essência uma rede de clientelismo e patrocínio, assente nos princípios gerais da hierarquia, da lealdade e das obrigações pessoais (GRAHAM, 2001, p. 43).

O século XIX foi marcado por acontecimentos internos de grande importância, inicialmente modificações de ordem política, a Independência em 1822 e a República em 1889, seguidas pelas alterações no sistema de mão de obra com a abolição da escravatura em 1888 e a entrada de imigrantes. Os reflexos seriam sentidos na distribuição espacial da população e também no mercado de trabalho.

A Independência nacional e a República tinham como parte de seu contexto um ‘povo brasileiro’ constituído predominantemente por escravos e escravas (que somavam quase um terço da população), forros e forras, camponeses/as e pequenos/as proprietários/as, tropeiros, proprietários/as de vendas de beira de estrada, índios e índias, destituídos/as e despossuídos/as de toda ordem e maioritariamente analfabetos/as²¹⁸. Segundo Graham (2011, p. 45-46),

Os líderes no Brasil, [...] apoderaram-se da legitimidade que a monarquia central oferecia. [...] e o estado monárquico central que eles construíram [...] transformou o seu poder em autoridade e aumentou o domínio dos proprietários de terras sobre os demais. Como a

²¹⁸ Em 1872, os recenseadores descobriram que setenta e nove por cento das pessoas livres acima de seis anos não sabiam ler ou escrever (GRAHAM, 2001, p. 43).

indicação para cargos públicos tivesse os ajudado a estender sua clientela, eles vieram a considerar o governo central como apropriado e útil para fins pessoais. Os vínculos que se seguiram entre as várias regiões levaram a um sentimento de solidariedade. O estado, portanto, fomentou a emergência de uma nação única: o Brasil. Este sentimento comunitário também fortalecia o Estado, de modo que essa trajetória não é linear, mas circular ou espiralada. No final do século, com a unidade do país assegurada e a abolição da escravatura já conseguida, os chefes já não necessitavam de um símbolo vivo de estado para estabelecer sua legitimidade local. O exército, então, destronou o imperador e declarou uma república federal descentralizada, quase sem disparar um único tiro.

Compondo esse amplo cenário, as complexas dimensões económicas, sociais, políticas e ideológicas que envolveram o século XIX devem ser consideradas para que a abolição seja compreendida como resultado de um processo de longa duração que envolveu mudanças estruturais, situações conjunturais e uma sucessão de episódios que culminaram na Lei Áurea (COSTA, [1966]1989). Nesse sentido, foram múltiplas as condições que favoreceram o desfecho de 1888: o fim do tráfico transatlântico de escravos em 1850; as primeiras experiências com trabalho livre; o tráfico interprovincial; o crescimento da cafeicultura; o impacto da ferrovia para a economia cafeeira, urbanização e crescimento do emprego livre; a crescente cisão nas classes senhoriais entre conservadoras e pioneiras em relação à escravidão. Para o autor, há que ser enfatizada a centralidade da economia cafeeira para a escravidão brasileira e para a economia-mundo no século XIX, uma vez que se configurava o principal esteio do Império brasileiro e promoveu profundas transformações no mercado mundial, no sentido de que se possa dimensionar o impacto do fim da escravatura ((MARQUESE, 2013, p. 290-295).

Na esteira da abolição, a cafeicultura pós-Lei Áurea deu prosseguimento à perversa associação “de que quanto mais produtiva é a terra, maior é a exploração dos trabalhadores”. Um processo que já estava em andamento desde o início da chegada dos milhares de trabalhadores rurais italianos após 1886, e se consolidou em arranjos complexos que combinavam pagamento fixo e autorização para o cultivo de mantimentos, permitindo, principalmente em São Paulo, que fazendeiros extraíssem uma enorme carga de trabalho dos imigrantes (MARQUESE, 2013, p. 320)

Assim, a aceleração do processo histórico vivido no Brasil oitocentista, inspirado na «modernização» europeia, ao modificar a estrutura da sociedade, encerrou o sistema escravista e levou consigo o sistema monárquico. Contudo, manteve intactos o sistema de acesso à terra e o modelo agrícola de monocultura exploradora, o que para inúmeros pesquisadores se configurou como uma ‘modernização conservadora’. Um cenário que iria mudar aos poucos, decorrente da crise económica que esse modelo provocaria ainda nesse século e da escassez de géneros destinados ao mercado interno. Apenas algumas regiões, como Minas Gerais,

conseguiam produzir alimentos suficientes para a própria população e até mesmo para abastecer outras províncias brasileiras (PRIORE & VENÂNCIO, 2006, p. 155-157).

A vida urbana até o século XIX praticamente inexistia no Brasil. A vocação rural do país se expressava em um estilo de vida de uma elite dominante marcada pelo imaginário da aristocracia portuguesa, num cotidiano escravista e extrativista. A cidade oitocentista se tornou ao longo do século um apêndice do corpo rural, refletindo a sua estratificação com uma população fixa mínima, poucos artesãos e um grande número de pessoas sem ocupação determinada. Apenas no início do século XX será possível identificar o processo de «modernização» de alguns centros urbanos como o Rio de Janeiro e São Paulo, que buscaram incorporar a ideia de ‘civilizado’ e ‘europeização’ (D'INCAO, 2006).

No Brasil republicano, as modificações chegariam lentamente ao cotidiano e iriam alterar profundamente as estruturas do país ao longo desse século. Desde o século XVIII, a colônia portuguesa vivia um processo de integração das transformações do mundo ocidental e já se constituía numa sociedade complexa e turbulenta, com modificações nas bases produtivas e no crescimento demográfico que deixariam marcas profundas, instalando definitivamente o que se desenvolveria amplamente (e perversamente) nos próximos séculos: o «colonialismo interno» como elemento fundamental da subsistência da «colonialidade».

A última fase colonial marcou a sociedade brasileira com diversas transformações: a consolidação do capitalismo, o incremento da vida urbana, a ascensão da burguesia e o surgimento da mentalidade *burguesa*, que iria reorganizar as vivências familiares e domésticas e designar um novo papel para as mulheres como uma unidade feminina essencializada, frágil, romântica, dependente e incapaz (D'INCAO, 2006). No interior da família burguesa surgiria a valorização da intimidade e da maternidade, a vigilância dos corpos e da sexualidade (PRIORE, 2005, 2011).

Porém, o aumento da população composta por mulheres em relação ao total de habitantes representava uma inversão da situação anterior. Esse contexto é analisado por Samara (2002, p. 29) desde o *Primeiro Censo Geral do Brasil*, em 1872 até 1996. Segundo a autora, esses números mudaram o cenário que se havia estabelecido ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, onde a situação era inversa, com o predomínio da população composta de homens. Enfocando a constituição das famílias e o papel desempenhado pelas mulheres, o estudo considera, não apenas as diferenças regionais, como a migração populacional, encabeçada pelos homens em busca de áreas economicamente mais atrativas.

A organização familiar das camadas populares assumia cada vez mais uma multiplicidade de formas, sendo inúmeras as famílias chefiadas por mulheres sós. Os índices evidenciam a

elevada presença de mulheres como chefes de domicílio, responsáveis pelas economias domésticas e por várias atividades na manufatura, especialmente de algodão e tecidos, se referem a Minas Gerais, contudo, pouco se sabe sobre quem eram essas mulheres quanto a origem, etnia, condição, o tipo de família que lideravam e o seu modo de vida (RAMOS, 1990).

A participação das mulheres na ‘indústria têxtil doméstica’ da produção fabril em São João del Rei, segundo estudos de Resende (2000, p. 22), se configurou como a atividade de maior importância desenvolvida pelas mulheres durante o século XIX. Denominada de ‘economia doméstica’, era marcada pela predominância de sua mão de obra desde os oitocentos. O relativo isolamento de Minas Gerais em relação ao litoral e a disponibilidade de terras para cultivar o algodão, favoreceram de início essa fabricação doméstica, que, na segunda metade do século XIX, já ultrapassava o simples consumo familiar, se difundindo pelo mercado interno da Capitania.

Com relação à produção têxtil doméstica não sabemos se estas atividades eram as únicas ao alcance destas mulheres, mas, parece-nos, ter sido as atividades de fiar e tecer, por dispersão e quantidade, as mais lucrativas. Assim, provavelmente, se as mulheres optaram pela fiação e tecelagem foi porque, de uma forma ou de outra, essas atividades lhes ofereciam melhores condições financeiras e vantagens na forma e tempo de produzir, ao contrário do que afirmam alguns autores, sobre ter sido a falta de opção que as levou para este ramo da economia (...). É possível afirmar que o principal fator, ainda que não o único, que impulsionou a intensa participação das mulheres na indústria têxtil doméstica foi a possibilidade de conciliação entre trabalho e cotidiano familiar (RESENDE, 2000, p. 32).

Nesse mesmo sentido, Douglas Libby (1998, p. 197-198) considera que:

O engajamento (das mulheres) na produção têxtil em Minas desconhecia distinções por condição, idade ou classe social. Escravas de todas as idades conheciam o serviço da roca, ou menos comumente, do tear, embora proporcionalmente elas participassem menos do setor do que as companheiras livres. E é realmente a palavra companheira que se aplica aqui, pois são frequentes as casas em que consta que a totalidade do elemento feminino adulto, isto é, as mulheres livres e escravas, se debruçava sobre as rocas e teares. De fato, os mapas acusam todas as possíveis combinações de fios e/ou panos. Definitivamente, não se tratava de uma atividade reservada apenas à pobreza mineira da época. Tanto as senhoras de fazenda quanto as damas da cidade, cujos maridos eram proprietários de numerosa escravaria, se dedicavam a produção de fios e tecidos, a despeito de terem sob sua responsabilidade a administração de cozinheiras, lavadeiras, passadeiras, faxineiras, etc., geralmente escravas.

Outra ocupação relevante desenvolvida pelas mulheres mineiras e, possivelmente integrada à produção de tecidos, foi a costura. Segundo Libby (1998, p. 202), a presença dessa atividade nos Mapas de População era frequente. Assim, com o acréscimo da ocupação à categoria das ‘trabalhadoras em tecidos’, a porcentagem dessas atividades juntas chegava a

representar 85% das mulheres livres e 55% das escravas com profissão declarada nos registros populacionais.

Os estudos de Cristiane Andrade (2001, p. 86) se debruçam sobre a estrutura demográfica da província de Minas Gerais no século XIX quanto à chefia de domicílios ao longo desse século. A autora conclui que “enquanto os homens se apresentavam maioritariamente o estado de casado (82,39%), as mulheres chefes são, em maior parte, solteiras (49,99%) e viúvas (40,72%)”.

A atividade das mulheres livres se diversificava em outras direções. Além da fiação e da tecelagem, elas se dedicavam às atividades agrícolas e ao serviço doméstico. Segundo Navarro (2000, p. 13), 70% das mulheres eram prestadoras de serviços e se espalhavam pelo setor agrícola, comercial e do artesanato. O intenso comércio não apresentava fixas segmentações por sexo tão acentuadas como em outras comarcas.

Socialmente, as mulheres pobres do século XIX tinham oficialmente um espaço muito reduzido. Porém, nas irmandades religiosas elas encontravam uma abertura à sua participação. Através das práticas religiosas alcançavam não só um caminho lícito para o convívio social, mas também, conseguiam uma ajuda para amenizar suas dificuldades materiais e espirituais. A atuação dessas mulheres variava de acordo com a ordem religiosa a que pertenciam. Assim, nas irmandades de classe pobre a participação das mulheres era mais intensa do que nas irmandades formadas pela elite social. Às mulheres pobres era permitido ocupar cargos dentro de suas irmandades, ao contrário das mulheres brancas que eram obrigadas a se submeterem às exigências impostas pelos homens, já que eles tinham o privilégio de participar da estrutura hierárquica da ordem. A intensa participação das mulheres negras e pardas nas irmandades pode ser explicada pelo fato delas não estarem tão submetidas ao sistema patriarcal. A situação de miséria em que viviam e a necessidade de trabalharem para garantir seu próprio sustento, as ‘empurrava’, e acabava por favorecer, um maior e mais livre convívio social (NAVARRO, 2000, p. 37-39).

Em outro campo, o familiar, a divisão de papéis sociais, a divisão sexual do trabalho e os direitos, seguia reforçando legalmente a ‘supremacia’ masculina. O marido continuava legalmente com a designação de chefe de família. O Código Civil de 1916 reconheceu e legitimou o poder do homem, limitando o acesso das mulheres ao emprego e à propriedade. Decretava, ainda, que as mulheres casadas eram legalmente incapacitadas e apenas na ausência do marido podiam assumir a liderança da família. Um modelo de família e valores burgueses que pouco, ou quase nada, se viam incorporados na população excluída de modo geral (SOIHET, 2006, p. 362-363).

Longe dos centros urbanos e do universo fabril, o povoado de Vitoriano Veloso possui escassos dados e estudos específicos acerca de sua população. Contudo, considerando a questão geográfica quanto a sua aproximação da realidade que se expressou em toda a região ao seu entorno, é possível supor que seus/suas habitantes viveram processos semelhantes quanto às questões económicas, políticas e sociais.

Sobre a divisão sexual do trabalho no âmbito da subsistência da família nos povoados, Cardoso (1992, p. 81-82) afirma que:

O trabalho ‘feminino’ não é visto como tal, é ajuda. A organização do trabalho é reveladora do lugar ocupado por homens e mulheres neste universo e indica diferenciações no interior do grupo. Enquanto os primeiros cuidam da lavoura, as mulheres se dedicam à produção da casa, dos alimentos e dos filhos. No entanto, tais atividades não se resumem ao espaço da casa. Como parte das necessidades de reprodução do grupo doméstico, as mulheres recolhem lenha, plantam miudezas, criam porcos e galinhas, fazem “breganha” (permuta de produtos) e, em períodos mais intensos de trabalho, auxiliam na lavoura realizando tarefas como semear, adubar e estercar as covas. Em situações



Figura 68. Rua principal do povoado de Vitoriano Veloso com moradias características (1980). Foto: Coleção Fundação João Pinheiro. Assessoria Técnica da Presidência. Belo Horizonte. Fonte. Bichinho.Net: o portal de Bichinho – Minas Gerais (2015).

particulares, quando por algum motivo há alterações na organização familiar, as mulheres se tornam responsáveis por tocar a roça. Este é o caso das viúvas, solteiras sozinhas, famílias muito pobres, ou ainda, daquelas que associam a agricultura ao trabalho da cidade. Em tais situações as mulheres assumem, inclusive, uma das tarefas definidas como exclusivamente masculinas, o preparo da terra para o plantio.

Segundo relatos dos/as habitantes do povoado de Vitoriano Veloso, na segunda metade do século XX, a população se viu drasticamente reduzida pela migração dos homens em direção aos centros urbanos em busca de trabalho. Nesse aspeto, Cardoso (1992, p. 8) analisa o processo de «descamponeização»²¹⁹ ocorrida no povoado nos últimos 30 anos em que os/as moradores/as viveram transformações significativas relacionadas com o longo processo de fragmentação e empobrecimento da terra. Como consequência, os/as sitiantes e lavradores/as pobres se viram

²¹⁹ A autora utiliza o termo para analisar a relação campesinato/capital correntes no século XIX.

obrigados/as a associar a roça e o salário como estratégia de sobrevivência, tornando a migração sazonal uma prática permanente.

A autora afirma que houve períodos em que na região apenas as mulheres, as crianças e os idosos permaneceram, vivendo da agricultura familiar e do pequeno comércio de artesanato e gêneros alimentícios. Os homens partiam para os estados de São Paulo e Rio de Janeiro na busca de dinheiro para tocar a roça, construir a casa e arcar com as despesas necessárias para a manutenção familiar. Aprenderam novos ofícios. Tornaram-se carpinteiros, bombeiros, eletricitistas, mecânicos, azulejistas, mestres de obras, ajudantes de pedreiro, etc. Assim, “Nesse movimento cíclico de idas e vindas, marcado pelo calendário agrícola e pelas festas religiosas, todos estão incorporados, mesmo os sem-terra, que representam a maioria dos camponeses locais. [...] Na cidade, eles são operários, mas nos povoados, camponeses” (CARDOSO, 1992, p. 9).

Como as mulheres que permaneceram no povoado viveram esse período e o que pensaram e fizeram? Como constituíram suas famílias e trabalharam? Como construíram estratégias cotidianas de enfrentamento à pobreza, à desigualdade, à opressão? Como se alegraram, festejaram, amaram?

Esta parte da história do povoado de Vitoriano Veloso e de suas mulheres ainda está por ser contada. Ela compõe a profunda e secular ‘tradição’ na qual a invisibilidade do subalterno/a permeia a historiografia. Avançar na direção de tornar visível as histórias de subalternidade, na qual a mulher é duplamente afetada, é, não apenas um desafio, mas um compromisso ético político.



Figura 69. Artesã confeccionando bijuterias. Povoado de Vitoriano Veloso (1980). Foto: Coleção Fundação João Pinheiro. Assessoria Técnica da Presidência. Belo Horizonte. Fonte. Bichinho.Net: o portal de Bichinho – MG (2015).

O contexto da construção das identidades do povoado de Vitoriano Veloso tem na história recente elementos de grande impacto que assentam na permanência das mulheres no local e nas suas habilidades artesanais. De domínio das mulheres, algumas atividades como a produção de bijuterias que empregou inúmeras delas ou o artesanato em crochê, se tornaram uma fonte de rendimento familiar. O turismo religioso,

direcionado para a visita a Igreja de Nossa Senhora da Penha de França, demonstrou interesse pela atividade e se tornou consumidor do produto artesanal confeccionado pelas mulheres, aos domingos, sentadas a frente de suas casas.

Assim, a atividade do crochê, que originariamente foi motivada pelo uso do tempo não destinado ao trabalho na lavoura e do momento de descanso e encontro entre as mulheres, acabou chamando atenção dos que vinham para conhecer a histórica igreja de Nossa Senhora da Penha de França ou estavam de passagem em direção a uma das cidades históricas que se avizinham ao pequeno e rural lugarejo. “*O primeiro artesanato do Bichinho foi crochê das mulheres*” (Tânia, *Diário de Campo*, 2015).

Este cenário se mostrou recetivo para que, no início da década de 1990, tivesse início a implementação de um projeto de desenvolvimento local sustentável através do artesanato, posteriormente chamado de Oficina de Agosto, idealizado pelo artesão e artista plástico paulista Antonio Carlos Bech, conhecido como Toti. A região se constituiu um solo fértil à proposta e em interação principalmente com as mulheres do povoado, foi palco de um movimento que alterou a dinâmica local.

Por outro lado, o contexto que facilitou a implantação da Oficina de Agosto e o desenvolvimento do povoado está ligado a dimensões mais abrangentes permeadas por uma fantasia de ‘tradição’ que remete à ideia de uma cultura e identidade nacional ‘unificadas’, relacionada a processos, ainda que de ordem burocrática, de «patrimonialização», no qual o artesanato é um dos elementos.

Assim, o artesanato é um dos principais responsáveis pelas profundas mudanças no modo de vida e no cotidiano local nas últimas três décadas. Compreender a complexidade das narrativas identitárias em Vitoriano Veloso implica, necessariamente, compreender a presença, o desenvolvimento e o significado do artesanato para o povoado. Tema sobre o qual versa o próximo capítulo.

A woman with a blue headscarf and a blue dress is operating a traditional wooden spinning wheel. The wheel is large and made of dark wood, with a long spindle and a large fly. The woman is smiling and looking towards the camera. The background is a simple wooden structure, possibly a workshop or a traditional building.

CAPÍTULO VI

***O ARTESANATO DO BICHINHO: A ‘CARA DO
BRASIL’***

6. O ARTESANATO DO BICHINHO: A ‘CARA DO BRASIL’



6.1. Breves notas sobre a noção de cultura material

O anúncio da brevidade da abordagem que será desenvolvida neste tópico denuncia a ausência de pretensão em aprofundar o tema para além do que é adequado e possível, porém, confirma a necessidade de situar pontos fundamentais para uma análise consistente sobre o assunto central do capítulo, o artesanato. Assim, algumas considerações irão permitir contextualizar os debates acerca da noção de cultura material como uma das fontes para a produção de conhecimento científico, alicerçando as análises acerca dessa como matriz da mediação das relações sociais que interferem nas construções identitárias em Vitoriano Veloso.

No âmbito da cultura, vista como um sistema de componentes intercambiáveis, cujas articulação e dinâmica não se limitam a posições fixas, a “cultura material é material pela sua

‘física’ [...], mas não por estar presa a pretensos níveis materiais da vida social. No jogo social, a sua função depende de configurações mutáveis, que não estabelecem fronteiras prévias entre as várias dimensões culturais” (REDE, 1996, p. 273). Segundo Bucaille e Pesez (1989, p. 11-12), “a noção de cultura material, que, no interior da bagagem de noções das ciências humanas, é relativamente antiga, teve sua evolução bastante longa²²⁰ [...] (e) sofreu a influência das rápidas e subtis modificações epistemológicas que assinalaram as ciências humanas contemporâneas”.

Nas primeiras duas décadas do século XX, a construção de uma noção de cultura material assumiu contornos mais definidos e passou a figurar nas ciências humanas de forma mais ampla e quase indispensável, sendo ainda, mais presente no campo dos estudos arqueológicos, abrangendo o que é material ou palpável de um complexo natural. Contudo, metodológica e epistemologicamente, se tornou alvo de atenção dos intelectuais marxistas, sendo privilegiada definitivamente como objeto no campo da história²²¹. O grupo dos *Annales*, liderado por Marc Bloch e Lucien Febvre, empreendeu questionamentos que levaram a constatação de que os factos económicos e técnicos, os sistemas de produção, de distribuição e de consumo e, de modo geral, toda a vida rural, eram praticamente ignorados, evidenciando a parcialidade e incompletude da história. O que Bloch veio a chamar de ‘os mudos da história’²²² (BUCAILLE, 1989, p. 16).

A geração seguinte teve em Fernand Braudel o mais significativo esforço nessa direção. Braudel propôs temas, instigou a pesquisa, recolheu informações e avançou na investigação tendo a cultura material como ‘aliada’.

A introdução da vida quotidiana no domínio da história. Será útil? Necessário? A quotidianidade são factos miúdos que quase não deixam marca no tempo e no espaço. Quanto mais se encurta o espaço da observação, mais aumentam as oportunidades de nos encontrarmos no próprio terreno da vida material: os grandes círculos correspondem habitualmente à grande

²²⁰ A pré-história da noção de cultura material remonta ao século XIX, ou antes ainda, e merece uma contextualização acerca do ambiente sociocultural que a produziu. “As origens da noção, são difíceis de precisar; segundo parece, se foi formando progressivamente no decurso da segunda metade do século XIX no seio de diversas correntes de pensamento e, mais tarde, como resultado da conjugação dessas mesmas correntes, cujos sistemas ideológicos eram, na altura, convergentes” (BUCAILLE, 1989, p. 12).

²²¹ “A expressão específica «cultura material» surge em 1919 com decreto de Lenin que cria na Rússia a *Akademiia Istorii Material noi Kul'turv* e assinala o seu primeiro reconhecimento institucional. [...] A criação deste instituto por parte dos marxistas mais intransigentes e, portanto, num contexto político dos mais difíceis, confirma clamorosamente a ligação que sempre existiu entre a ideia de cultura material, o socialismo em geral e o marxismo em particular (BUCAILLE, 1989, p. 15).

²²² A primeira metade do século XX testemunhou a ascensão da história das ideias. Temas como «nova história», «história total», «história vinda de baixo» dentre outras, questionaram paradigmas e propuseram ‘novos problemas’, ‘novas abordagens’ e ‘novos objetos’, e se caracteriza um movimento ainda em marcha. A Escola dos *Annales* se insere neste cenário ativamente, contudo, não foi a única. Sobre o tema ver: (BURKE, 1992).

história, ao comércio longínquo, às redes das economias nacionais ou urbanas (BRAUDEL, 1979, p.13).

Braudel evidenciou o modo como a vida quotidiana, ou quotidianidade, interferia na historicidade, não como categoria metafísica da investigação empírica no campo da história, mas como a mais valia que o documento material poderia representar fora do círculo do tempo curto ou mesmo conjuntural, tornando-o uma ferramenta metodológica que alargaria o campo do «espaço de observação» e do «espectro de observação».

Assim, é precisamente na proposição da teoria da longa duração, dos tempos distintos das factualidades ou temporalidades dos acontecimentos, que a persistência ou a resiliência face à inovação técnica e tecnológica do artefacto, do instrumento e do modo de fazer, representariam esse passo metodológico, que significou um salto epistémico no diálogo ou intercomunicação no interior do próprio projeto científico das ciências sociais. Os «factos de repetição» ingressariam metodologicamente no estatuto da observação que, até aí, apenas estaria reservado à singularidade (e irreversibilidade) da factualidade histórica (BOURDÉ, 1990, p. 128-132).

Nesse sentido, ao estudo da cultura material diz respeito, também, a própria materialidade, que revela dois aspectos precisos: o apego aos fenómenos infraestruturais como causalidade heurística e a atenção aos objetos concretos que explicam esses fenómenos. As características coletivas e repetitivas da cultura material são aspetos principais da noção de cultura em geral que, juntamente com a ideia de materialidade, se configuraram um campo de pesquisa que demonstrou ser original, interessante e eficaz (BUCAILLE, 1989, p. 22-25). Arjun Appadurai (2010, p. 190), considera que é preciso “ver que as coisas são parte da cultura material, mas que a cultura material, ela mesma, amplia a questão da materialidade”. O autor propõe identificar “[...] como a vida material funciona em geral, quais são seus princípios e como podemos [...] desenvolver ideias mais amplas, mais inclusivas, sobre os objetos, ou seja, que os objetos sejam parte de um conjunto mais amplo de materialidades” (APPADURAI, 2010, p. 191).

Os aspectos materiais constituem, assim, uma porta de entrada para a compreensão da sociedade, na qual “as coisas modelam e dão solidez as relações sociais e reciprocamente as relações sociais se expressam também através das coisas” (SARTI, 2003, p. 17).

Michael Baxandall (1991, p. 11) evidencia a questão da cultura material como fonte e testemunho das relações sociais afirmando que, “uma pintura do século XV é o testemunho de uma relação social”. Para o autor, ‘um modo de ver’ não equivale a um ‘sistema estético’, uma vez que, entender um ‘modo de ver’ não serve para avaliarmos a produção de objetos artísticos.

Deslindar a ‘educação visual’ de uma época ou de uma sociedade não é suficiente para habilitar o investigador a pressupor julgamentos quanto a ‘beleza’ ou não de uma obra. Apenas cria aptidões para entender o que foi mobilizado durante a apreciação e suas manifestações. Nesse aspeto, pode evidenciar as relações sociais que se estabeleceram, mediadas pelo objeto de arte²²³, na medida em que o processo de “feitura das ‘coisas’ concretas pode revelar muito sobre as pessoas que as elabora” (SENNETT, 2012, p. 18).

No campo estético e artístico, no que tange a territórios culturais diversos e/ou desconhecidos, a compreensão do que é considerado ‘belo’ exige mecanismos de interpretação e mesmo de explicação que a mediem. Diversas vezes, os valores estéticos construídos localmente, favorecem combinações de qualidades aparentemente universais com outras específicas da sociedade local. Assim, as habilidades artísticas são atravessadas por elementos e determinantes socialmente construídos pelo ambiente, que interferem diretamente nas estratégias de sua exibição (LAYTON, 2011, p. 210-219).

A perspectiva de que o significado e a função dos objetos se apresentam na vida cotidiana como forma de comparação, diferenciação e superação entre grupos, para expressar individualidade ou afinidade, desempenhando um importante papel na manutenção e fortalecimento do poder e dos privilégios, contribui para a percepção de diferentes dinâmicas sociais em seus aspectos materiais expressos no dia a dia. Nesse sentido, pensar e analisar os objetos não de forma isolada, mas inseridos nas relações e práticas sociais das quais fazem parte, favorece a descrição, abordagem e compreensão dos seus significados sociais e simbólicos (BARBOSA, 2014a, p. 23).

A análise da cultura material em articulação com a sociedade que a criou, com a economia que a produziu, com o mercado que a distribui e com a cultura que possibilitou sua existência estética e funcional, como propõe a historiografia contemporânea, refletindo, no tempo e no espaço, sobre os artefactos, permite compreendê-la como invenção e criação de grupos sociais de composições e etnias diversas (MARTINEZ, 2011, p. 418)²²⁴.

²²³ O complexo debate que envolve a temática acerca do sentido estético dos objetos, sejam eles de arte ou não, e de acordo com cada cultura e cada artista, não será apresentado aqui. Contudo, para delinear a compreensão acerca do tema se referencia o trabalho de Robert Layton (1991, p. 22-34).

²²⁴ As pesquisas e trabalhos sobre cultura material no Brasil começaram a se desenhar como referencial metodológico e conceitual no campo da história em torno dos anos de 1980/90, marcadamente com a publicação em 1993 da Nova Série, *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material* (MENEZES, 1993). Até então, quando se referiam aos objetos do cotidiano – móveis, vestuário, joias, moradias urbanas e rurais, utensílios domésticos, equipamentos de trabalho etc. – consideravam-nos, normalmente, ilustrativos de status de grupos sociais. Autores como Capistrano de Abreu ([1907]1934), Alcântara Machado ([1929]1980), Gilberto Freyre ([1933] 2003; 1951) e Sérgio Buarque de Holanda (1994) são exemplos de como a cultura material foi utilizada de forma indireta para a inteligibilidade das sociedades do passado.

Ainda que a abordagem sobre as coisas necessite estar ligada à ideia de que seu significado está vinculado a inserção nas transações, atribuições e motivações humanas, é preciso compreender sua circulação no mundo concreto e histórico. “Temos que seguir as coisas em si mesmas, pois seus significados estão inscritos em suas formas, seus usos, suas trajetórias. Somente pela análise destas trajetórias podemos interpretar as transações e cálculos humanos que dão vida as coisas” (APPADURAI, 2008, p. 18).

Segundo Menezes (1998), a expressão «cultura material» se refere a todo segmento do universo físico socialmente apropriado e o artefacto se configura como um dos componentes, dos mais importantes, da cultura material. Contudo, como afirma Miller (1998, p. 5), a cultura material, como uma tecnologia particular de investigação, diversas vezes é identificada como um meio e não como um fim, quando, na verdade, a possibilidade de estudos da cultura material não está no método, mas no reconhecimento da própria natureza da cultura. Desse modo, a cultura material, e sua cotidianidade, pode se configurar num meio concreto de articulação das contradições conceituais que desafiam as esferas do ‘mundo global’ e do ‘mundo doméstico’.

(The) material culture is used to objectify the presence of a space-time that evokes a global world of possibility held against a highly constrained set of domestic obligations and responsibilities. As such this reinforces the larger point that material culture is often the concrete means by which the contradictions held within general concepts such as the domestic or the global are in practice resolved in everyday life. [...] one of the key struggles of modern life is to retain both a sense of authentic locality, often as narrow as the private sphere, and yet also lay claims to a cosmopolitanism that at some level may evoke rights to global status (MILLER, 1998, p. 19).

Metodologicamente, Henare (2007, p. 23) propõe ‘o método de pensar através das coisas’ (*the method of Thinking Through Things*). Por haver um número incontável de efeitos conceituais da recolha de dados no campo etnográfico, afirma que “*This is precisely why thinking through things can only be understood as a methodological project as opposed to a theory in its own right, because these disparate activities may well generate equally disparate ontologies*” (HENARE, 2007, p. 23). Se trata, portanto, de um método que assenta no potencial de uma metodologia compartilhada capaz de promover uma pluralidade de teorias, a partir da reconfiguração de estratégias analíticas.

O desafio de se apoiar em metodologias que ‘pensem através das coisas’ não é recente. Ele está implícito no método etnográfico como imperativo da observação, interação e participação da vida das pessoas. O trabalho de campo etnográfico é, assim, um processo através do qual o pesquisador ultrapassa o ‘saber sobre’ para avançar no ‘saber/fazer com’. O envolvimento entre os praticantes e os sujeitos da observação e suas maneiras de ‘ser/fazer’ se

configura numa injunção que permite que as interações falem por si mesmas (HENARE, 2007, p. 4).

Igor Kopytoff (2008, p. 91), citando Margareth Mead, afirma que “uma maneira de entender a cultura é ver que tipo de biografia ela considera representativa de uma carreira social bem-sucedida”. E propõe novas questões no sentido de realizar também a biografia dos objetos.

Ao fazer a biografia de uma coisa, far-se-iam perguntas similares às que se fazem às pessoas: Quais são, sociologicamente, as possibilidades biográficas inerentes a esse “status”, e à época e à cultura, e como se concretizam essas possibilidades? De onde vem a coisa, e quem a fabricou? Qual foi a sua carreira até aqui, e qual é a carreira que as pessoas consideram ideal para esse tipo de coisa? Quais são as “idades” ou as fases da “vida” reconhecidas de uma coisa, e quais são os mercados culturais para elas? Como mudam os usos da coisa conforme ela fica mais velha, e o que lhe aconteça quando a sua utilidade chega ao fim? (KOPYTOFF, 2008, p. 92).

As questões apontadas pelo autor, alicerçam caminhos para examinar o objeto artesanal vinculado à narrativa e ao evento qualificador da experiência pessoal, foco deste capítulo. Seguindo o seu exemplo, acreditamos que a análise dos objetos pode contribuir para evidenciar aspetos que, de outra forma, poderiam ser ignorados. “Em situações de contacto cultural [...] o que é significativo sobre adoção de objetos estrangeiros - e ideias estrangeiras - não é a sua adoção, mas sim a maneira pela qual eles são culturalmente redefinidos e colocados em uso” (KOPYTOFF, 2008, p. 93).

No caso do povoado de Vitoriano Veloso e de sua produção artesanal, o contacto cultural ocorreu entre culturas e atores nacionais. A presença de Toti e a proposta de instalação da Oficina de Agosto, com ideias e valores próprios, significaram impactos e adaptações no cotidiano local, como veremos mais adiante.

Outro aspecto que merece destaque diz respeito à fabricação em série dos artefactos artesanais como *souvenir*²²⁵, que, ainda que produzidos anonimamente, se destinam a serem colocados (publicamente) no mercado e, paradoxalmente, abrigam uma memória pessoal, previamente configurada e objetivada, do futuro comprador (MENEZES, 1998); (STEWART, 1984). Segundo Gordon (1986), o *souvenir* ou o artesanato local assumem a função de lembrança concreta ou uma forma tangível de capturar e mesmo solidificar, uma experiência importante. A recordação de viagem é, assim, segundo o autor, uma experiência transitória e

²²⁵ A temática que envolve a construção histórica responsável pela associação entre turismo e *souvenir* é extensa e remonta a registros sobre lembranças de viagem já entre os antigos egípcios, romanos, no período medieval e das grandes navegações (SWANSON, 2012). Sua complexidade não permite seu aprofundamento aqui. A tese de Renata S. S. Camargo intitulada *Produção, consumo e significados dos souvenirs turísticos em Tiradentes – MG*, 2016, oferece uma interessante análise do tema em um contexto que se aproxima do enfoque desta tese.

extraordinária no sentido de ser algo vivido fora do cotidiano, que é marcado pelo ordinário – nesse sentido, os objetos tangibilizam o que seria intangível. Para González (2008, p. 35), “*los objetos viajeros, que desempeñan esa vital función de acreditar el viaje, son el correlato material de la experiencia intangible del viaje, el mediador del recuerdo*”.

Richard Sennett (2012), propõe realizar uma análise aprofundada acerca do artesanato colocando-o como modelo analítico do trabalho, bem como modelo normativo político, frente ao legado histórico ocidental, nomeadamente à clivagem entre a teoria e a prática, o artista e o artesão, o trabalho intelectual e técnico. Para o autor, o ofício de artífice se configura como um modelo de organização social que possui um conjunto de valores morais e éticos onde o trabalho de qualidade se baseia em um processo que permite a emergência de reflexão e imaginação. Nesse sentido, pode contribuir para ancorar as pessoas na realidade material, sugerindo “maneiras de utilizar as ferramentas, organizar os movimentos corporais e pensar sobre os materiais que constituem propostas alternativas viáveis de levar a vida com habilidade” (SENNETT, 2012, p. 22). Desse modo, a consciência material adquirida pelo artesão na evolução da «habilidade artesanal» se caracteriza pela consciência da sua capacidade de mudar as coisas.

[...] O ofício de produzir coisas materiais permite perceber melhor as técnicas de experiência que podem influenciar nosso trato com os outros. Tanto as dificuldades quanto as possibilidades de fazer bem as coisas se aplica a gestão das relações humanas. [...] as capacidades do nosso corpo para moldar as coisas materiais são as mesmas a que recorreremos nas relações sociais. [...] A habilidade artesanal mostra em ação o traço contínuo entre o orgânico e o social (SENNETT, 2012, p. 323).

A título de conclusão dessas breves notas, cabe evidenciar que os estudos da cultura material desenvolvidos por disciplinas diversas, com apropriações diversas e por autores diversos, vêm construindo uma noção interdisciplinar, tanto quanto na sua face epistemológica quanto metodológica. Trazem, contudo, vantagens e desvantagens (pensar o contrário seria uma idealização). Assim, ‘desenterrados’ pela arqueologia, os estudos da cultura material foram sendo apropriados pela Antropologia, História, Sociologia e uma longa lista de ciências vizinhas. Contudo, ainda parece haver um longo caminho de sucessos e fraquezas para o enquadramento da cultura material na experiência humana, assim como a criação de instrumentos para operar sua manipulação documental. “A interdisciplinaridade, mais do que uma concessão ou um requinte, é uma absoluta necessidade no campo ainda pouco consistente dos estudos da cultura material” (REDE, 1996, p. 282).

6.2. Patrimonialização e artesanato ‘mineiro’



Figura 71. Bandeira do Brasil customizada. Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

Falar sobre o artesanato requer muito mais do que descrições do desenho e das técnicas de produção; seu sentido só é atingido se o situarmos em relação com os textos que o produzem e o promovem [...], em conexão com as práticas sociais daqueles que o produzem e o vendem, observando ou o compram (CANCLINI, 1983, p. 51).

No âmbito dos estudos da cultura material, a peça artesanal, através de suas características, forma, pintura,

material construtivo, e através das capacidades e saberes daqueles que as executam, se constitui em objetos com representações e significados sociais e simbólicos: ainda que não tragam em si uma sociedade e uma cultura inteiras, trazem grande parte delas. Assim, devem ser compreendidas como um processo e não um resultado, historicamente inseridas em relações sociais onde são significadas por homens e mulheres, e capazes de elucidar o contexto humano e social através do seu movimento (BARBOSA, 2014a, p. 24).

Compreender o sentido do artesanato, que desde os anos de 1990 ocupa e colore as ruas, lojas, casas e quintais, promove interações sociais e de subsistência, reforça e, ao mesmo tempo, refuta papéis sociais e dimensões de poder ‘tradicionais’ da divisão sexual do trabalho em Vitoriano Veloso, implica, necessariamente, identificar o processo de «patrimonialização» pelo qual passou a região onde o povoado se insere.

Como resultado de um movimento de ordem nacional, a «patrimonialização» se afirmou como um processo que buscava atribuir novos valores, sentidos, usos e significados a objetos, formas, modos de vida, saberes e conhecimentos sociais. Assente na intenção de afirmar e legitimar identidades ou versões da identidade, trouxe em si contradições e negociações. A «patrimonialização», envolvendo processos de recriação ou reinvenção de memórias grupais ou locais, se refletiram nas construções identitárias que se estabeleceram a partir dele (PEREIRO, 2006, p. 27).

A genealogia, afirmação e a expansão do «nacionalismo» dentro da história universal envolve debates complexos e extensos que tomaram consistência apenas nas últimas décadas.

A obra de Benedict Anderson (2012) se destaca ao mostrar com originalidade, sutileza e criticidade que as nações não são produtos de condições sociológicas dadas, como a língua, a etnia ou mesmo a religião. Mas se configuram, quer na Europa ou em qualquer parte do mundo, imaginadas em sua existência. A formulação de «comunidade imaginada» assenta, assim, nas reflexões que partem da nacionalidade, entendendo o fator nacional e o nacionalismo como artefactos culturais de um tipo especial. O autor analisa o aparecimento histórico, as alterações sofridas pelos seus significados ao longo do tempo e a razão pela qual, atualmente, possuem uma legitimidade emocional tão profunda.

A criação destes artefactos em finais do século XVIII foi a destilação espontânea de um complexo «cruzamento» de forças históricas discretas, mas que, uma vez criados, se tornaram «modulares», passíveis de transplantação, com maior ou menor grau de consciência, para uma grande variedade de terrenos sociais, para integrarem e serem integrados numa série de constelações ideológicas e políticas igualmente variadas (ANDERSON, 2012, p.24-27).

A noção de «nação» é, assim, definida como uma «comunidade imaginada», de domínio cultural que procura correspondência no Estado Nação e em seu cariz político. Nesse sentido, é intrinsecamente limitada e soberana, geradora do nacionalismo com raízes históricas dadas.

O século do Iluminismo, do secularismo racionalista, trouxe consigo o seu próprio obscurantismo moderno. [...] poucas coisas se adequavam (ou se adequam) tanto a este fim como a ideia de nação. Se os Estados Nação são amplamente reconhecidos como «novos» e «históricos», as nações às quais dão expressão política surgem sempre como emanações de um passado imemorial e, o que é ainda mais importante, movem-se gradual e imperceptivelmente em direção a um futuro sem limites. A magia do nacionalismo é converter o acaso em destino. [...] o nacionalismo deve ser entendido alinhando-o, não com ideologias políticas conscientemente defendidas, mas com os vastos sistemas culturais que o precederam, a partir dos quais – e contra os quais – se constituiu (ANDERSON, 2012, p. 33).

Nesta mesma linha de pensamento, Homi Bhabha (2010, p. 11-13), considera “*la idea de nación como una idea histórica poderosa en Occidente [...] como un signo de modernidad*” de *la sociedad*”, assente no tradicional pensamento político e na linguagem literária e possui “*una ambivalência que surge de la percepción creciente de que [...] la temporalidad cultural de la nación inscribe una realidad social mucho más transitoria*”.

Na visão de Partha Chatterjee (2008, p. 92), a corrente teórica inaugurada por Benedict Anderson, que trata de abordar o nacionalismo como parte da história universal do mundo moderno, gerou novos e importantes enfoques teóricos, que, contudo, ainda estão muito restritos ao mundo académico e merecem algumas considerações críticas desde os Estudos Subalternos.

Si los nacionalismos en el resto del mundo tenían que escoger su “comunidad imaginada” a partir de ciertos formatos modulares que Europa y América les proporcionaban, entonces ¿qué se le dejaba a su imaginación? Parece que la historia ya hubiese decretado que nosotros, en el mundo poscolonial, deberíamos ser solamente unos consumidores perpetuos de la modernidad. Europa y América, los únicos sujetos verdaderos de la historia, habrían elaborado ya, en nuestro nombre, no sólo el guion de la Ilustración y la explotación colonial, sino también el de nuestra resistencia anticolonial. Y también el de nuestra miseria poscolonial. Incluso nuestras imaginaciones deben permanecer colonizadas para siempre.

A crítica de Chatterjee chama atenção para a necessidade de ampliar o conceito para que comporte outras experiências nacionalistas, como o nacionalismo anticolonial. Na sua conceção, por exemplo, *“el nacionalismo anticolonial forja su propio espacio de soberanía dentro de la sociedad colonial mucho antes de iniciar su batalla política con el poder imperial”* (CHATTERJEE, 2008, p. 105). Ainda que suas reflexões assentem na experiência nacionalista na Ásia e África, o que nos leva a considerar que o Estado moderno possui características outras na América Latina, sua crítica reclama para os ‘colonizados’ a liberdade de imaginação, ou seja, o protagonismo quanto à criação de sua própria forma de nacionalismo.

Esse construto teórico nos fornece elementos para refletir acerca do «património» e da «patrimonialização» numa perspectiva que considera, por um lado, sua característica como ferramenta do projeto hegemónico da modernidade, nacionalista e normalizador e, por outro lado, sua apropriação cotidiana nas inúmeras resistências empreendidas pelo sujeito subalterno/a.

Sobre a noção de «património», parece não haver limite para o seu processo de qualificação. Seu uso cotidiano se multiplica frequentemente e de forma abundante: patrimónios económicos e financeiros, patrimónios imobiliários, a noção de patrimónios culturais, arquitetónicos, históricos, artísticos, etnográficos, ecológicos, genéticos; além dos patrimónios intangíveis, de recente formulação (GONÇALVES, 2005, p. 17).

Ainda que diversos estudos afirmem que a categoria «património» se constituiu em fins do século XVIII, juntamente com os processos de formação dos Estados nacionais, deve-se considerar seu carácter milenar e sua ampla distribuição geográfica que não se restringe a uma invenção estritamente moderna. Assim, o património não está necessariamente relacionado com o tempo que um costume ou uma tradição resiste, está relacionado com o significado que esse costume ou essa tradição tem para um determinado grupo ou comunidade (CHOAY, 2006).

O «património», portador de um significativo «regime de historicidade»²²⁶, adquiriu contornos específicos no contexto de formação dos Estados Nacionais, quando esses assumiram

²²⁶ «Regime de historicidade» segundo François Hartog (2013, p. 28-29), se configura na maneira como uma coletividade se relaciona com o tempo, procurando ordená-lo e traduzi-lo. Nesse sentido, os patrimónios devem

a proteção legal de bens supostamente capazes de simbolizar a nação e de despertar nos indivíduos o espírito coletivo, uma identidade nacional de pertencimento a uma «comunidade imaginada». Segundo HALL (2005, p. 50-51), “as culturas nacionais são compostas, não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. [...] As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades”. Assim, segundo o autor, “devemos ter em mente esses três conceitos, ressonantes daquilo que constitui uma cultura nacional como uma «comunidade imaginada»: as *memórias* do passado; o *desejo* de viver em conjunto; a perpetuação da *herança* (HALL, 2005, p. 58).

A noção de património se ampliou a outros horizontes culturais nas últimas décadas, muito em função da revisão empreendida pela antropologia sobre a noção de cultura. A ressignificação da noção de património assenta, também, na crise de identidade nas sociedades contemporâneas resultante da globalização, que questionou a ideia do nacional como uma entidade homogênea e que, segundo Stuart Hall (2006, p. 87), teve um efeito “pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação tornando as identidades mais políticas, plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas”.

Há que se considerar, portanto, que “não há como falar em patrimônio sem falar de sua dimensão material. [...] Contudo, trata-se de uma categoria ambígua e que na verdade transita entre o material e o imaterial, reunindo em si as duas dimensões” (GONÇALVES, 2005, p. 21).

O «património» está associado a uma ideia de memória e a uma ideia de preservação e de representatividade de uma ‘essência’ nacional e tem associado uma ficção de imobilidade. As variações de significado nas representações sobre a categoria «património» oscilam, possivelmente, entre um património entendido como parte e extensão da experiência, e portanto o corpo e suas técnicas como instrumentos e mediadores social e simbólico entre o *self* e o mundo (MAUSS, 2003, p. 401-424), e um património entendido de modo objectificado, “individualizado e autonomizado, com função de assumir um papel de ‘representação’ ou de ‘expressão’ emblemática de categorias que são transformadas em alguma forma de entidade, quer seja uma nação, um grupo étnico, região, natureza etc.” (GONÇALVES, 2005, p. 32). O sentido de objectificação do «património» será o foco principal de nossa atenção nesta reflexão.

ser pensados como sinais de experiência no tempo. “A noção (de regime de historicidade) devia poder fornecer um instrumento para comparar tipos de história diferentes, mas também e mesmo primeiramente, [...], para colocar em foco modos de relação com o tempo: formas da experiência do tempo, aqui e lá, hoje e ontem. Maneiras de ser no tempo”.

A seleção de objetos materiais e simbólicos com fins de preservação e consagração no espaço público como património histórico, cultural e artístico²²⁷ de uma coletividade não se configura uma atividade neutra e/ou passiva, mas uma atividade permeada por valores, interesses, projetos e ideologias específicas. Nesse sentido, compreender os caminhos pelos quais tais escolhas se deram implica desvelar arranjos e tramas sociais e políticas nos quais estão imersos os processos de escolha de determinados bens, conhecimentos, saberes, tradições, etc. (TAVARES, 2016).

Aparentemente, o património deixou de ser unicamente histórico e artístico, para abranger o infinito patrimonializável da cultura: práticas, saberes, fazeres, artefactos, edificações, obras arquitetónicas, sítios, paisagens, natureza, gastronomia, lendas e etc. O processo de atribuição de valor e simbolismo que o património cultural adquiriu ao longo do século XX, a «patrimonialização», evidencia, entre outros aspectos, os mecanismos que buscam, não sem lutas, dialéticas e negociações, a afirmação e legitimação de identidades. Nesse sentido, a «patrimonialização» se expressa no confronto entre o carácter material de bens culturais e um património intangível ‘desmemoriado’ que o processo legitima com novo olhar sobre o passado, colocando a memória e o esquecimento em questão. A crítica apresentada por Marcelo (2011), chama atenção para que, paradoxalmente, a patrimonialização contradiz a dialética dos processos culturais, uma vez que os efeitos produzidos pelo processo buscam ‘congelar’ as manifestações culturais no espaço e no tempo, ‘ignorando’ o carácter dinâmico e vivo das culturas.

A construção social do património não se produz espontaneamente sem a elaboração de um discurso prévio que se apoie numa continuidade “construída” e que legitime, paralelamente, a existência de uma comunidade imaginada através de um conjunto de símbolos que a identificam. [...] a procura de uma herança cultural que responda a esse passado nacional “inventado” e à *comunidade imaginada* que o personifica nos conduz ao surgimento da noção moderna de património. [...] a historicidade da noção de património se atrelou ao surgimento dos nacionalismos dos oitocentos e o passado nacional que se inventou para legitimar o Estado-Nação se materializou, respectivamente, em ações públicas de preservação a partir dos séculos XIX e XX no âmbito europeu e latino-americano (MARCELO, 2011, p. 27).

A perspectiva histórica das origens da noção de património no Brasil pode recuar ao século XIX, quando, em sintonia com o movimento europeu de ‘efervescência da história’

²²⁷ “Os chamados patrimônios históricos e artísticos têm, nas modernas sociedades ocidentais, a função de representar simbolicamente a identidade e a memória de uma nação. O pertencimento a uma comunidade nacional é produzido com a ideia de propriedade (daí a palavra “patrimônio”) sobre um conjunto de bens: relíquia, monumentos, cidades históricas, entre outros”. Recuperado em 31 de Outubro de 2017. Obtido de <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/anos37-45/EducacaoCulturaPropaganda/SPHAN>.

(CARVALHO, 2003), o reconhecimento do caráter histórico e civilizatório foi a tendência que dominou as representações do património durante parte significativa deste século. Atrelado à alegoria dos monumentos históricos ligados a existência de uma civilização tropical, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro²²⁸ foi palco dos intelectuais brasileiros, onde, ainda que prevalecessem as ideias de orientação mais histórica do que artística, ocorreram as primeiras reflexões em torno da história e da crítica da arte brasileira. A dimensão artística no estudo do património em suas manifestações e seus limites geográficos, se tornou foco da intelectualidade já nas primeiras décadas do século XX (MARCELO, 2011, p. 51).

Os debates sistemáticos acerca do património e a preservação de bens culturais estão ligados aos processos de afirmação, estruturação e consolidação de órgãos que cuidavam do património, assim como também estão relacionadas aos processos de mudanças políticas da história recente do Brasil.

Um exemplo é o Movimento Modernista da década de 1920, que se caracterizou, dentre outros aspectos, como um movimento de valorização da identidade nacional, sendo agenciado por uma elite intelectual nacional fortemente inspirada pelo movimento europeu, que esteve à frente de iniciativas, inclusive governamentais, de construção dos projetos de preservação do património do Brasil. O modernismo brasileiro propunha a renovação no domínio da produção artística ao mesmo tempo que enfatizava a defesa da nacionalização, compatibilizando o moderno e o que era tradicional (MORAES, 1988, p. 221).

A busca de uma identidade nacional centrada na memória colonial, gastronomia, arquitetura e modo de viver, denotava forte influência de uma visão eurocêntrica, contudo, segundo Santiago (2002), o Modernismo brasileiro se distinguiu do Modernismo europeu quanto à busca em conciliar passado, presente e futuro. O movimento esteve, assim, diretamente ligado aos debates que trouxeram a preservação do património para lugar de destaque no Brasil, principalmente no que se referia a herança do *barroco* mineiro, e que deu origem em 1934, a criação o primeiro órgão federal de proteção ao património no país, denominado Inspeção dos Monumentos Nacionais. Sua criação esteve fortemente atrelada à necessidade de acompanhar o processo de restauração na cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais, que desde o ano anterior fora declarada monumento nacional (OLIVEIRA, 2008).

²²⁸ O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro foi criado em 1838. “Tendo como projeto o traçar a gênese da nacionalidade brasileira – preocupação particular à historiografia do século XIX. [...] Herdeiro de uma tradição marcadamente iluminista e vivenciado como tal por seus membros, o instituto propõe-se a levar a cabo um projeto dos novos tempos, cuja marca é a soberania do princípio nacional enquanto critério fundamental definidos de uma identidade social” (GUIMARÃES, 1988, p. 7).

Na esteira desse movimento, no qual assentou a política de patrimonialização, em 1937 foi criado o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), a partir do anteprojeto de autoria de Mário de Andrade, datado de 1936. A vanguarda do pensamento modernista encabeçado por Oswald de Andrade e Manuel Bandeira, mais tarde teve no pensamento de Mário de Andrade uma preocupação com as manifestações artísticas não materiais. Este sentido mais artístico e etnográfico ao pensar a cultura brasileira presente no pensamento de Mário de Andrade anunciava a importância de debater o patrimônio nacional considerando-se seus múltiplos aspectos, inclusive categorizando bens culturais tangíveis e intangíveis (OLIVEIRA, 2008, p. 120). Um debate que seria possível apenas algumas décadas mais tarde.

O berço político era, então, o Estado Novo, que defendia uma política nacionalista e desejava criar símbolos identitários para o país, sempre sob a tutela do Estado, supondo que ainda não existisse uma identidade nacional e que era preciso criá-la. A política nacionalista, de preservação da tradição como forma de criação de uma identidade nacional, surge, no Brasil do Estado Novo, com a imagem do colonialismo português. Assim, na intenção de estabelecer uma política de preservação que visava a consolidação de um nacionalismo no país, acabou por contribuir para que houvessem ações governamentais e que se adotassem políticas de seleção e de preservação que resultaram em legislações que visavam aperfeiçoar e melhorar o conceito de patrimônio e de definição do que poderia e deveria ser tombado e preservado. Os sentidos de ‘autenticidade’ e excecionalidade dos artefactos eram, então, valorizados como marcas constitutivas do ‘patrimônio nacional’. O tombamento de extensos conjuntos arquitetônicos e urbanísticos se impunha como medida de preservação do aspeto tradicional e da ambiência dos sítios históricos (TAVARES, 2016, p. 44)²²⁹.

Com a criação do SPHAN e, posteriormente, do Departamento de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (DPHAN) e a partir da década de 1970 do Instituto Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), Minas Gerais se tornou alvo das principais políticas de proteção do patrimônio no Brasil. Consagrados como manifestação cultural mais expressiva da ‘identidade nacional’, seus bens artísticos e sua arquitetura tradicional do século XVIII tornaram o passado mineiro um exemplo que oferecia um cenário perfeito de tradição, heróis, mártires, monumentos e objetos fundadores da própria identidade nacional (TAVARES, 2016, p. 42).

²²⁹ Em muitos casos, a construção desse ‘patrimônio nacional’ pautado nas categorias de ‘excecionalidade’ e ‘autenticidade’ implicou, também, na eliminação e/ou no não reconhecimento de particularidade locais e foram marcados pela ausência de participação popular e exercício pleno de cidadania. Esse debate crítico, ainda que de extrema importância, não será alvo das reflexões desenvolvidas aqui. Sobre o tema ver: (HOBSBAWN, 1990); (MARCELO, 2011); (TAVARES, 2016).

Parece ser possível afirmar que uma confluência de fatores, alguns expostos até aqui, favoreceu, desde a segunda metade do século XX na região de Minas Gerais, a criação de um fértil terreno no qual foi possível o desenvolvimento de uma tradição de arte popular, ou podemos chamar de ‘artesanato mineiro’. Contudo, é importante afirmar, também que a artesanía esteve presente no cotidiano desde o início do povoamento colonial, quando, de diversas regiões de Portugal, mas principalmente do seu Norte, imigraram em grande número ao longo dos séculos XVIII e XIX, inúmeros artistas e artesãos/as, que chegaram nas Minas Gerais atraídos pelo brilho do ouro. Pessoas comuns, profissionais habilidosos da arte de ‘fazer coisas’.

Foram construtores, escultores, carpinteiros, marceneiros, serralheiros, cozinheiras, artesãos do couro, joalheiros, tecelões, alfaiates, ceramistas, desenhistas e chapeleiros²³⁰. Esse fluxo migratório causou diversos impactos na constituição da sociedade e da cultura em Minas Gerais, aqui elencados no campo das artes e artesanías. Ainda que muitos tenham permanecido no anonimato, o livro de Leo Sousa (2016) apresenta um panorama do artesanato de Minas, onde busca dar um enfoque ao que define como a ‘alma dos artistas mineiros’.

A publicação abrange diversas regiões do estado de Minas Gerais e suas ‘tradições’ artesanais.

No Vale do Jequitinhonha, a ourivesaria da família Pádua desde 1888 e os tapetes de arraiolos desenvolvidos pelas mulheres em Diamantina. O projeto de artesanato em capim dourado da Comunidade Quilombola de Raiz, as flores da Serra do Espinhaço. O artesanato em palha de milho do povoado Quebra-Pé no Planalto mineiro, as bonecas, animais, flores, jarros e panelas de barro produzidos pelas mulheres de Minas Novas do Alto Jequitinhonha. As cenas cotidianas registradas em imagens de barro dos artistas sertanejos do Médio Jequitinhonha, a arte dos últimos chapeleiros do couro, as carrancas de Pirapora, norte do estado. As violas das margens do Rio São Francisco, as tecelãs do sudoeste de Minas e ao sul, as tranças de fibra de bananeira e a porcelana decorada de azul, as esculturas do ‘barroco mineiro’ em madeira, metal e pedra de São João del Rei, Prados, Ouro Preto.

O apelo de um projeto de identidade nacional, de ‘autenticidade’, de ‘tradição’, com a verdadeira ‘cara do Brasil’, parece ter encontrado sua materialização em terras mineiras.

²³⁰Sobre as relações artísticas entre o Minho e Minas Gerais iniciadas no período colonial com a migração de minhotos para a região, ver: (SANTOS, 2015); (OLIVEIRA, 2003, 2016).



Figura 72. Artesãos e artesãs de Minas Gerais. Fotos de Marcelo André (SOUSA, 2016) e do arquivo pessoal da autora.

Na perspectiva de uma ação política-ideológica do Estado, como afirma Canclini (1983, p. 69), “a principal função ideológica do artesanato não se realiza perante o turista, mas sim com os habitantes do país que o produz. [...] o desenvolvimento do artesanato e do folclore tem a finalidade de oferecer um conjunto de símbolos para a identificação nacional”.

O reconhecimento dos artefactos decorativos, da arquitetura, da culinária, das festas, do barroco, da religiosidade e dos costumes oriundos de Minas Gerais como “uma das mais expressivas representações populares da arte brasileira” (SOUSA, 2016, p. 27), se refletiram no processo de patrimonialização iniciado da década de 1930. A trajetória da cidade de Tiradentes, Minas Gerais, se destaca nesse cenário



Figura 73. Trem/comboio histórico – Maria Fumaça – que liga as cidades de Tiradentes e São João del Rei. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

devido à sua relativa estagnação económica durante o século XIX e início do século XX, “quando começou a ser revitalizada pelo turismo. O saldo positivo foi a conservação de um dos conjuntos arquitetônicos e urbanos mais homogêneos construídos no Brasil na época colonial, aspecto que acabou se tornando importante fonte de divisas para a cidade” (OLIVEIRA, 2010, p. 43). A proximidade do povoado de Vitoriano Veloso e este centro de turismo e artesanato favoreceu a sua inclusão no desenvolvimento que marcou a região a partir dos anos de 1980.

A região, contudo, sofreu grandes transformações apenas a partir dos anos de 1990. Um marco importante no desenvolvimento turístico foi a realização, em 1994, da minissérie da Rede Globo de televisão intitulada *Memorial de Maria Moura*, que escolheu como locação cenográfica a cidade de Tiradentes e o povoado de Vitoriano Veloso. Ao longo de três meses de gravações, entre atores e técnicos, mais de 200 profissionais movimentaram a vida local, tomando moradores como figurantes e transformando a paisagem em cenários de época.

Assim, a partir dos anos de 1990, o povoado de Vitoriano Veloso começou a experimentar ser ‘colocado no mapa’, como seus moradores e moradoras gostam de dizer. Imerso em diversos fatores externos que foram favoráveis a esta visibilidade, o local contou com um elemento determinante para o seu desenvolvimento, o início das atividades da Oficina de Agosto em 1992.

As motivações que permearam a implantação da Oficina de Agosto, as interações geradas pelas atividades que ela propôs e os impactos no cotidiano local são fatores que merecem atenção, pois se relacionam diretamente com as construções identitárias presentes nas narrativas dos moradores e moradores do povoado. O desenvolvimento local com interesse turístico se reflete em novos e diversificados empreendimentos que agregam conceitos modernos de negócios²³¹



Figura 74. Lojas de artesanato. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

e geram empregos para os/as habitantes.

“Atualmente a Estrada Real, que passa pelo Bichinho, deixou de ser um lugar com reservas de ouro para tornar-se uma “mina de ouro” para o turismo” (UNANUE, 2005, p. 144).



Figura 75. Centro Cultural A Casa Torta. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.



Figuras 76. Cachaçaria Mazuma. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

²³¹ Os termos Ecológico, Sustentável, Desenvolvimento Humano e Social, dentre outros, estão na pauta do discurso moderno de empreendedorismo. Tema vasto e complexo que não fará parte desta análise.

6.3. A Oficina de Agosto e a arte²³² com a ‘cara do Brasil’

Era a cara do Brasil

Eu queria criar algo que ajudasse as pessoas, que recuperasse o artesanato brasileiro ingênuo e, acima de tudo, vendável (Toti, in RAMALHO, 2008, p. 23).



Figura 77. Fachada da loja e placa indicativa da Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

Este tópico antecipa alguns elementos que se evidenciaram ao longo dos trabalhos de campo, em 2015 e 2017. Não seria possível apresentar o artesanato que envolve o cotidiano do povoado contornando as observações que resultaram da vivência etnográfica. Assim, desde aqui, serão compartilhadas as percepções da pesquisadora, algumas

narrativas e, fundamentalmente, será um exercício que acena para o capítulo seguinte, que efetivamente irá mergulhar no campo de pesquisa.

A tradição artesanal é fruto do povoamento de Minas Gerais e, como tal, um elemento fundamental na sua construção identitária. Essa característica, com forte apelo à identidade nacional, está impregnada de símbolos coloniais e tem nesse fator o seu maior atrativo turístico. Assim, se configura como resultante de uma construção nacional que visa, entre outras, a promoção da “fascinação nostálgica pelo rústico e pelo natural, uma das motivações mais

²³² A complexidade da temática que envolve o conceito de ‘arte’, considerando a perspectiva de valor ou importância que envolve o culto e popular, não será alvo de reflexão. Contudo, se faz necessário um breve delineamento deste “fenômeno difícil de definir, pela sua imprecisão da fronteira que existe entre arte e não-arte, cuja localização parece muitas vezes mudar consoante a moda e a ideologia, e porque há aparentemente pelo menos duas definições viáveis do que é o âmago da arte” (LAYTON, 1991, p. 12-13). Segundo o autor (p. 14-15), “identificamos as obras de arte, segundo o sentido formal, porque as achamos esteticamente agradáveis e achamos que elas potenciam a nossa percepção do mundo circundante através do uso adequado das imagens. Mas há exceções: por vezes, o primeiro critério parece aplicável mas não o segundo; outras vezes, o segundo mas não o primeiro. O facto de tanto o simbolismo como a estética terem sido pensados como elementos basilares da arte [...] parece sugerir que um e outra podem constituir realizações alternativas de uma finalidade mais geral e que nesta qualidade mais geral está o âmago da arte”.

invocadas pelo turismo, [...] esta indústria multinacional que necessita preservar as comunidades arcaicas como museus vivos” (CANCLINI, 1983, p. 66).

Seguindo essa linha de construção de atmosfera de tradição e nostalgia destinada ao turismo, a Oficina de Agosto se estabeleceu no povoado. Atualmente, é uma empresa privada de produção e venda de artesanato de propriedade dos irmãos Antônio Carlos Bech (Toti) e Sônia Bech Vitaliano, que a definem como um meio de ‘recuperar o artesanato brasileiro e torná-lo um meio de subsistência das pessoas’²³³.

A história da Oficina de Agosto tem seu início em Vitoriano Veloso em 1992, quando Toti, decidiu se mudar de São Paulo, onde possuía um antiquário e trabalhava como artesão, para dar início à uma iniciativa pessoal que visava desenvolver uma oficina/escola de artesanato. Após tentar, sem sucesso, implementar seu projeto em Ilha Bela, no litoral paulista e em Paraty, litoral do Rio de Janeiro, seguiu para Minas Gerais, onde finalmente fixou residência em uma precária moradia no povoado. Desde o início, a proposta de utilização de materiais recicláveis para a criação de objetos de decoração visava, também, o desenvolvimento local sustentável²³⁴.

Mas, a história do ‘artesanato do Bichinho’ teve início muito antes. Na esteira da tradição que envolveu o povoamento de Minas Gerais, as atividades artesanais no povoado de Vitoriano Veloso foram sempre um recurso de sobrevivência para os seus/suas habitantes, seja nas atividades cotidianas, seja como fonte de renda na produção de esteiras de taquara para forro, carros de boi, crochê e joias²³⁵. “*Os artistas do Bichinho estavam quietinhos, escondidos no seu cantinho, até a chegada da Oficina de Agosto*” (Naninho, apud. SANTOS, 2016, p. 163).

Localizado entre as cidades de Tiradentes e Prados, ambas produtoras de artesanato e referências nacional para o turismo histórico colonial, o povoado, que é cortado pela estrada que liga ambas, se configurou, exceto pelo pontual turismo religioso, por longo tempo, um lugar de passagem.

As marcas do período aurífero setecentista do qual fez parte se apagaram com o tempo, dando lugar a pobreza e ao esquecimento que predominou nos séculos XIX e XX. Até 1938, o povoado pertenceu ao município de Tiradentes, época em que a cidade foi alvo de tombamento²³⁶ como patrimônio histórico e iniciou sua ascensão como destino turístico.

²³³ A empresa possui uma página online onde expõe sua história e seus produtos: <http://oficinadeagosto.com.br>.

²³⁴ O conceito de «sustentável» aqui adotado está relacionado à complexidade interdependente e multidisciplinar. Sobre esta temática ver (SILVA, 2005, p. 38).

²³⁵ Na cidade de Tiradentes, conhecida pela produção de joias semipreciosas e prata, os primeiros artesãos e artesãs a trabalhar na fabricação destas peças eram habitantes de Vitoriano Veloso (UNANUE, 2005, p. 153).

²³⁶ “Tombamento é o principal instrumento legal pelo qual o Estado põe sob sua guarda, para conservar e proteger, bens culturais móveis e imóveis que, por seu valor arqueológico, etnográfico, bibliográfico ou artístico, passam a

Anexado, então, ao município de Prados, o povoado se manteve estagnado economicamente e empobrecido. A energia elétrica chegou em 1982 e a pavimentação em finais da década dos anos 2000, quando o povoado já havia se tornado destino turístico nacionalmente conhecido, devido ao seu artesanato ‘com a cara do Brasil’.

A visibilidade alcançada pelo povoado se traduz, entre outros exemplos, no volume de documentos e relatos que registam como era o povoado e as transformações que sofreu nas últimas décadas, principalmente em função da chegada da Oficina de Agosto²³⁷.

Desde 1992, o artesanato produzido pela Oficina de Agosto com a participação dos/as habitantes de Vitoriano Veloso tem em Toti seu principal idealizador. Oriundo do interior do estado de São Paulo, e segundo seu próprio relato, se mudou ainda na infância com a família para a capital do estado. Segundo o artista, sua participação no movimento *hippie* da década de 1960 “*se deu não por ideologia, mas porque foi uma coisa natural*” (Toti, *Diário de Campo*, 2015) e foi determinante para sua decisão de residir no bairro do Embu das Artes em São Paulo²³⁸.

A chegada de Toti ao Bichinho, em 1992, ocorreu após uma breve passagem por Tiradentes e São João del Rei, MG, cidades onde a produção e comercialização do artesanato já estava estabelecida. O primeiro contacto com o povoado ocorreu através do convite de outro artesão, Zezinho das Flores, que ainda hoje mantém ali seu ateliê de flores de papel.

Imediatamente, o artista identificou no local as características necessárias para produzir objetos materiais e simbólicos que remetessem a ideia de autenticidade, identidade e patrimônio nacional destinado a um consumidor emergente.

integrar o chamado patrimônio cultural do país”. Recuperado em 31 de outubro de 2017. Obtido de <https://cpdoc.fgv.br/producao/dossies/AEraVargas1/glossario/tombamento>.

²³⁷Teses e dissertações acerca do ‘caso’ do Bichinho, com abordagens assente em temas como turismo, design, artesanato, desenvolvimento local, mulheres artesãs, identidades e etc., desenvolvidas na última década através de metodologias qualitativa e etnográfica, além de livros sobre o artesanato mineiro que incluem o artesanato e os artesãos e artesãs locais, criaram certa familiaridade dos moradores e moradoras com os visitantes investigadores/as e escritores/as. Dentre elas ver: (CARDOSO M. T., 1992a/b); (BARBOSA, 2014a); (FONTES, 2006); (RAMALHO, 2008); (SOUSA, 2016); (UNANUE, 2005); (SANTOS T. d., [2010] 2017); (CAMARGO, 2016). Meios de publicidade diversos, gravação de novelas e circulação de artistas desde os anos de 1990 têm, definitivamente, colocado o povoado no ‘mapa’.

²³⁸Embu das Artes é um dos 29 municípios paulistas considerados estâncias turísticas pelo Estado de São Paulo. A vocação artística da cidade começou a projetar-se em 1937, quando Cássio M’Boy, santeiro de Embu, ganhou o Primeiro Grande Prêmio na Exposição Internacional de Artes Técnicas em Paris. Já antes, no entanto, Cássio foi professor de vários artistas e recebia em sua casa expoentes do Movimento Modernista de 1922 e das artes em São Paulo, incluindo Anita Malfatti, Tarsila do Amaral, Oswald de Andrade, Menotti Del Picchia, Alfredo Volpi e Yoshiya Takaoka. A tradição artística da cidade institucionaliza-se e ganhou projeção dentro e fora do Brasil em 1964, com o Primeiro Salão das Artes. Paralelamente, a partir dos finais dos anos 1960, a cidade passou a polo de atração para *hippies*, que expunham os seus trabalhos de artesanato nos finais de semana, dando origem à Feira de Artes e Artesanato, que se realiza todos os fins de semana desde 1969 e que é um dos principais motores da projeção turística da cidade. Recuperado em 23 de setembro de 2015. Obtido de <http://embudasartes.sp.gov.br/>.

Em consonância com o movimento regional, a visão do artista e artesão também se voltou para a manutenção das construções ‘tradicionais’ que remetiam a ideia de uma identidade colonial com objetivo de integrar o povoado ao circuito turístico do qual as cidades vizinhas Tiradentes e Prados já participavam. A influência de Toti sobre as escolhas da comunidade foi explicitada por ele mesmo.



Figura 78. Rua principal do povoado de Vitoriano Veloso com moradias características (1980). Foto: Coleção Fundação João Pinheiro. Assessoria Técnica da Presidência. Belo Horizonte. Fonte. Bichinho.Net: o portal de Bichinho – Minas Gerais (2015).

Quando as mulheres começaram a adquirir posses para construir ou reformar suas casas, houve um movimento inicial de modernizar, com lajes e janelas de ‘bit-bit’ ou basculantes de metal. Então eu conversei com elas dizendo que os turistas vinham até ali para serem fotografados em frente às casas ‘antigas’ e não das casas com aparência de nova. O que diferenciava e dava identidade ao povoado era justamente as construções características e o artesanato que fazia lembrar a cultura rural e caipira (Toti, Diário de Campo, 2015).

A década de 1990 transformou o povoado em destino turístico nacional e internacional, bem como referência de um

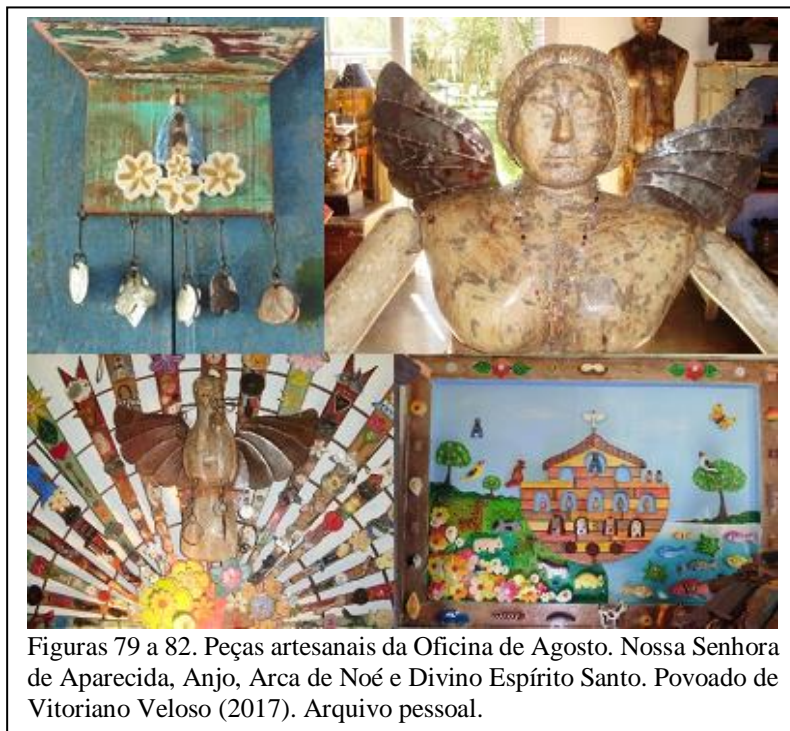
artesanato caracterizado como típico ‘mineiro’, um fator que se evidencia na fala dos visitantes e turistas: *“sempre buscamos lugares fora do tradicional circuito turístico. Buscamos lugares exóticos e rústicos, onde as tradições brasileiras estejam presentes e o povoado é um excepcional exemplo disso. O artesanato, a comida e o povo, tudo é autenticamente brasileiro”* (Turista, *Diário de Campo*, 2017).

O apelo à tradição, à identidade nacional, à ‘essência’ do Brasil, dentre outras características que identificaram o povoado, seus/suas habitantes e sua produção de cultura material e simbólica com as raízes identitárias de um ‘povo’, estiveram em consonância com a imagem produzida e comercializada para o mercado turístico.

Nesse processo, novamente em acordo com o movimento em curso e impulsionado pela religiosidade identificada no povoado e nos arredores, bem como sob influência das festividades do Divino da cidade de Paraty/Rio de Janeiro²³⁹, a produção artesanal idealizada pelo artista e artesão paulista incorporou símbolos e imagens de santos.

²³⁹ Antes de chegar ao povoado de Vitoriano Veloso, Toti residiu na cidade histórica de Paraty, antigo porto colonial da Estrada Real no Estado do Rio de Janeiro. A tradição local da festa do Divino Espírito Santo é referida por Toti como inspiração do artesanato criado por ele, que incorpora esta peça religiosa.

Destinados a comercialização, foram privilegiados os que se ligavam aos signos de sorte



Figuras 79 a 82. Peças artesanais da Oficina de Agosto. Nossa Senhora de Aparecida, Anjo, Arca de Noé e Divino Espírito Santo. Povoado de Vitoriano Veloso (2017). Arquivo pessoal.

como São Cosme e Damião, Santo António, Nossa Senhora Aparecida e o Espírito Santo, nas palavras de Toti: “*Eu estava interessado no milagre e positividade destes signos*” (Toti, *Diário de Campo*, 2015).

Dentre todas os artefactos sob o símbolo religioso produzidos pela Oficina de Agosto, assim como pelos artesãos e artesãs do povoado, é o Divino

Espírito Santo o mais elaborado em diversos estilos e o mais procurado pelos/as turistas.

O Divino Espírito Santo se tornou um sucesso que se reflete até os dias atuais. Em forma de guirlandas, mandalas, flexas ou iluminado, é a peça mais replicada por todos os artesãos/ãs e ateliês da região.

A popularidade que envolve esta peça, a diversidade com que é apresentada e sua associação à simbologia no âmbito do catolicismo, foram responsáveis pelo título escolhido inicialmente para a tese: *O*



Figura 83. Peças do Divino Espírito Santo em exposição na loja da Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

Divino Espírito Santo: entre a Igreja e o artesanato.

A intensa presença deste símbolo religioso no cotidiano do povoado, bem como sua potente presença na religiosidade, tanto portuguesa quanto brasileira, provocaram à

investigação com a hipótese de que haveria uma forte influência desse símbolo, como ligação de um hibridismo identitário, que seria significativo na constituição das identidades locais. Ao longo da pesquisa esta hipótese foi deixando de ter força como argumentação e finalmente o trabalho de campo desmontou-a como ferramenta de análise central para a reflexão acerca das construções identitárias em Vitoriano Veloso, ainda que ela tenha se mantido como elemento fundamental para a investigação²⁴⁰.

No povoado, a história que envolve dessacralização desse símbolo está relacionada ao olhar artístico de Toti e sua própria vivência em relação ao Divino como peça artesanal baseada em experiências anteriores. Segundo Lili, que acompanhou a trajetória da Oficina de Agosto desde a chegada de Toti ao povoado, inicialmente sendo a faxineira de sua casa e depois como



Figura 84. Imagem do Divino Espírito Santo que se encontra na Capela do Santíssimo. A autoria de Naninho. Povoado de Vitoriano Veloso (2015). Arquivo pessoal.

administradora da loja e da produção da Oficina de Agosto, a história do Divino como artefacto artesanal no povoado começou com uma encomenda feita pelos responsáveis pela igreja local a um artesão da comunidade.

De acordo com suas recordações, o Divino que está na Capela do Santíssimo da igreja de Nossa Senhora da Penha de França em Vitoriano Veloso, se trata de uma peça elaborada por Naninho. Como quase todos os homens do povoado, Naninho era trabalhador da construção civil e na década de 1980 se tornou assistente de um artesão do município de Prados, onde o ofício de entalhe em madeira é uma tradição.

Autor de outras obras que compõem o acervo religioso da igreja, dentre eles o Cristo Morto (1993) e Nossa Senhora das Dores (1995), o artesão foi convidado por Toti para trabalhar na Oficina de Agosto após tê-las observado. Anos mais tarde, uma nova encomenda da igreja, o Divino Espírito Santo (2003), passou a integrar o

altar da Capela do Santíssimo e inspirou os primeiros Divinos produzidos na Oficina de Agosto, também de sua autoria e sob as orientações de Toti. Após trabalhar com Toti, Naninho abriu

²⁴⁰ O tópico 4.4. abordou a temática do Divino Espírito Santo e as questões que foram suscitadas então, foram levadas ao campo de pesquisa em 2017. Sendo respondidas pelos moradores, pelas observações e pelas reflexões que resultaram a partir delas, se tornaram elementos de apoio nas análises.

seu próprio ateliê e passou a entalhar e esculpir peças religiosas, se tornando uma importante referência do artesanato no povoado.

Atribuir à imagem do Divino Espírito Santo o símbolo de proteção e sorte não foi um ineditismo da Oficina de Agosto. As origens de tal ‘intimidade’ podem ser encontradas desde seu culto nos Açores/Portugal, como no *catolicismo popular* e em suas expressões leigas que uniram o sagrado e o profano ainda nos tempos coloniais. Contudo, seu protagonismo como peça artesanal e sua ‘carreira’ como artefacto que se tornou objeto de desejo turístico está relacionado à perspicácia comercial em nada ingênua, que agregou a este símbolo elementos de apelo à ‘tradição’, à religiosidade e à estética, isto sim, deve ser creditado à Toti.

Toti sempre se encantava com as imagens do Divino que via nas igrejas daqui, dizendo que abençoava as casas, aí iniciou a produção de peças decoradas pelo Divino e pediu a Naninho que as esculpisse [...]. Tudo de artesanato aqui no Bichinho que você vê é do Toti. Da cabeça dele (G., 34 anos, 2017).

Assim como o Divino, outras imagens ‘saíram’ da igreja e após passarem pelas oficinas artesanais, foram para as mãos dos/as turistas e se tornaram presentes ou lembranças da experiência vivenciada no povoado.

Por outro lado, se o Divino é amplamente replicado pelos artesãos/ãs locais, o mesmo não ocorre com outras peças artesanais produzidas pela Oficina de Agosto. Este fator está relacionado à conotação sexual que atravessa grande parte dos artefactos concebidos por Toti, quer sejam religiosas ou não, e que se configura numa marca das suas criações. Este aspeto não faz parte das características das peças que são replicadas pelos artesãos e artesãs locais para serem vendidas em suas lojas e ateliês.

Ainda que os moradores e moradoras, atendendo ao sistema de produção da Oficina de Agosto que assenta, também, na terceirização da mão de obra, produzam em suas casas as peças de madeira encomendadas segundo as características definidas por Toti, que posteriormente receberão o acabamento feito pelas artesãs da Oficina, algumas características não foram incorporadas com naturalidade. A sexualidade é certamente uma delas.

Esse processo evidencia algumas interações e negociações entre os hábitos locais e a conceção apresentada por Toti, como um elemento externo a comunidade. Até que ponto elas denotam uma relação de poder e de adaptação entre as propostas da Oficina de Agosto e a cultura local são aspetos a serem identificados no trabalho de campo e nas reflexões que surgirão a partir dele.

Sobre a proposta apresentada aos moradores e moradoras locais, que envolveu desde o início uma conotação sexual, o idealizador da Oficina de Agosto afirma que:

*Sem tesão não dá!
Eu pedia para fazerem bonequinhos com 'piru' e 'bucetinha'. (Entalhe em madeira). Eles chegavam aqui com os bonequinhos sem nada. Eu perguntava: é homem ou mulher? Eles diziam que tinham crianças em casa e que não podiam fazer estas coisas. Eu dizia, faz e mostra aos seus filhos dizendo que são como eles. Meninos e meninas. Então chegavam aqui com os bonequinhos embrulhados, escondidos. Mas depois de terem feito mais de trezentos 'pirus' e 'bucetinhas', acabaram acostumando [...]. Aquela bunda que é o símbolo da Oficina, é a bunda da Lili (antiga administradora da Oficina de Agosto). A bunda dela era famosa aqui no Bichinho. Ela não foi a modelo, mas foi a inspiração (Toti, Diário de Campo, 2015).*



Figura 85. Peças artesanais em exposição na loja da Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

Nos trabalhos produzidos por Toti, os elementos sexual e erótico se apresentam com mais força. A exposição e venda das gravuras dessa fase se apresentam em 'rascunhos' e pequenos desenhos de Seres ligados ao paraíso bíblico, com ênfase na conotação sexual e nos órgãos genitais. Enunciado como novidade, o trabalho convive em harmonia com todas as outras imagens e peças, religiosas ou ainda outras novidades, como os robôs, expostas na loja.



Figuras 86 a 88. Gravuras de Toti e a 'Fase Robótica' em exposição na loja da Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

A explicação da tímida vendedora que trabalha na Oficina de Agosto desde a adolescência, revela com naturalidade que as peças e gravuras são “*coisas de Toti. Quando a gente pensa que ele já inventou tudo, ele aparece com uma novidade como estes desenhos que ele fez [...] Ele agora está na fase robótica*” (R., 26 anos. 2017).

A Oficina de Agosto, que inicialmente foi uma escola de artesanato, se tonou uma empresa privada com sede no povoado e na capital de São Paulo, a partir desta última é realizada a administração financeira. A concepção artística é de Toti, assim como a coordenação da confecção das peças nas oficinas de produção localizada na propriedade adquirida no povoado, que envolve algumas dezenas de trabalhadores e trabalhadoras. Sobre o sistema de organização da produção o artista e artesão afirma que “*aqui não temos ‘a’ faxineira, ‘o’ artesão, ‘o’ atendente, ‘o’ jardineiro. Todos podem se revezar em qualquer tarefa. Todos são responsáveis por manter a beleza deste lugar. Aqui e no povoado*” (Toti, *Diário de Campo*, 2015).



Figuras 89. Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso (2017). Arquivo pessoal.

Ao longo da observação etnográfica (2015 e 2017), foi possível identificar que a concepção descrita encontra ressonância no cotidiano dos espaços da Oficina de Agosto, seja nas lojas e

nas oficinas de produção, seja entre o pessoal de apoio. Há uma familiaridade e uma apropriação dos espaços por parte de todos/as os/as envolvidos/as nos trabalhos. Nesse sentido, também se evidenciou que o processo de produção e venda de artefactos na Oficina de Agosto é realizado em espaços definidos, contudo, a rigor, não estão fisicamente separados. Serralheria, carpintaria, acabamento, pintura, exposição e venda se localizam na mesma propriedade e em espaços articuladamente ligados por uma área verde onde está a cozinha coletiva, os animais de criação, hortas orgânicas, a casa de Toti e dos hóspedes. Também nesses espaços há uma intensa apropriação por parte de todos e todas.

Predominantemente, os funcionários e funcionárias foram alunos/as da escola de artesanato da Oficina e seguiram como artesãos e artesãs na própria empresa.



Figura 90. Marcos, funcionário da Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

Marcos, trabalha na Oficina de Agosto há 19 anos. Hoje com 35 anos, lembra que participou, a pedido de seus pais, da escola de artesanato criado por Toti logo no início. Antes, trabalhava na roça com a família. O pedido para que participasse da escola de artesanato assentou no desejo dos pais de liberá-lo da lavoura e que não fossem prejudicados os seus estudos. Afirma que gostou e ficou. Outros adolescentes também participaram da escola de artesanato, alguns permanecem até hoje na Oficina de Agosto, outros têm seus próprios ateliês ou estão em outras atividades como a construção civil. Sobre a popularidade do artefacto que representa o Divino, acredita que está relacionada com a proteção que simboliza e que todos querem ter em casa uma proteção. Sorriente, Marcos finaliza dizendo que gosta do que faz, do resultado final e da tranquilidade que possui na Oficina de Agosto (*Diário de Campo*, 2017).

Desde a concepção, o objetivo da proposta de Toti se configurou na produção de artefactos voltados para o mercado e privilegiou, para tanto, a valorização da cultura ‘tradicional’ no desenvolvimento de peças artesanais sustentáveis e ‘ingênuas’ com a ‘cara do Brasil’, com a perspectiva de serem facilmente inseridos no circuito turístico, garantindo a subsistência e o desenvolvimento local. Embalada por uma relação que, por via de regra, parece ter se baseado no respeito as diferenças, a Oficina de Agosto, como escola de artesanato e empresa privada, vive o complexo dilema entre o social e o capital, tema que será alvo de análise, assente nas narrativas, nos capítulos VIII e IX.

A administração da empresa é da responsabilidade de Sônia, irmã de Toti, que mora em São Paulo. A partir da loja que se localiza na capital paulista, são realizadas as vendas para o Brasil e para diversos países, assim como todo o *marketing* dos produtos. Na percepção de alguns

moradores do povoado, são atribuídas a ela as ações de contenção de despesas, demissões e as tentativas de impedir, ainda que sem sucesso, que os artesãos e artesãs locais reproduzam em seus ateliês as peças idealizadas por Toti, as quais deveriam ser, segundo ela, produzidas ‘exclusivamente’ pela Oficina de Agosto. De acordo com os artesãos/ãs, nem sempre foi assim. Inicialmente, a implementação da escola de artesanato proposta pelo artista e artesão, idealizador da Oficina de Agosto, possuía como característica o incentivo aos moradores e moradoras do povoado a trabalharem por conta própria e, além de criar, reproduzir livremente o que era proposto pela Oficina.

De um lado, muitos elementos apresentados ao povoado pelo idealizador da Oficina de Agosto levantam questões quanto ao seu impacto nas identidades locais, dentre eles a dessacralização de peças religiosas e sua transformação em artefacto comercial, a inserção da sexualidade na arte local, a divisão sexual do trabalho reproduzida no processo artesanal e a disputa pelo mercado consumidor entre a Oficina e os artesãos/ãs locais que ela mesma multiplicou. De outro lado, é necessário considerar que, também as identidades locais exerceram impacto e interferiram na trajetória da Oficina e na construção deste artesanato ‘com a cara do Brasil’. Na interação, provocada pelas relações estabelecidas, houve apropriações dos/as moradores e moradoras que foram determinantes na construção do desenvolvimento local sustentável.

As mudanças iniciadas há quase três décadas estão em andamento e os seus impactos diretos e/ou indiretos se fazem sentir no cotidiano em Vitoriano Veloso. Uma parte delas se apresenta no ritmo local, explicitamente marcado pelas mudanças decorrentes da presença/ausência do movimento turístico. São dois ritmos que definem as rotinas e que estão separados entre o cotidiano vivido ao longo da semana e outro, o dos finais de semana normais ou prolongados. Ambos são incorporados à rotina pelos moradores e moradoras que, direta ou indiretamente, vivem da criação, produção e comercialização do artesanato, ou que trabalham em pousadas, restaurantes, comércios e outros serviços que visam atender ao movimento turístico gerado pelo artesanato.

O ritmo ao longo da semana é marcado pelos dias calmos, de ruas com carros de boi, antigos e esparsos automóveis, de vez em quando um caminhão velho, entregadores de leite, vendedores de pão, homens e mulheres caminhando com suas enxadas e facões, mulheres nas janelas esperando passar um conhecido ou conhecida para ‘meter’ conversa, o transporte escolar passando para levar as crianças, homens e mulheres esperando o transporte coletivo disponível em poucos horários do dia para ir ao trabalho em Tiradentes ou Prados, ou ainda, o deslocamento de jovens moradores em suas motos, as únicas que eventualmente quebram o

silêncio da rua. Dias de sentar nas calçadas e ver o tempo passar, se distrair com as crianças que brincam na rua e os animais dormindo preguiçosamente ao sol. Dias em que os artesãos e artesãs se entregam à labuta das mãos em sintonia com os pensamentos para superar os desafios do material e dar a eles a forma criada ou replicada. Tempo de noites estreladas, geladas, enevoadas e silenciosas, de ruas vazias e iluminação pouquinha.

Essa rotina dá espaço aos dias em que os turistas ‘invadem’ o povoado logo pela manhã em seus carros potentes ou ônibus de excursão, ocupando a única rua, estacionando em todos os lugares, causando engarrafamentos nos quais eles mesmos ficam presos. Lotam as lojinhas, os ateliês e os restaurantes. Caminham pela rua cheios de sacolas, embevecidos pelo lugar, admirando sua aparência de um ‘Brasil de outros tempos’. Curiosos, vêm os moradores nas janelas, sentados nas soleiras e calçadas de suas casas de arquitetura colonial, como as do tempo em que se encontrava ouro por ali. São seduzidos pelas cores alegres do ‘artesanato mineiro’, ‘simples’, ‘ingênuo’ e ‘brasileiro’. Inebriados pela delícia do cheiro e do gosto do torresmo, do feijão tropeiro, do tutu e da couve à mineira. Embriagam-se com a cachaça feita ali mesmo, por um sulista de Santa Catarina que se estabeleceu recentemente ou pela família local que tem a tradição do alambique há três gerações. Deleitam-se com os doces de Dona Maria dos Doces... estes são de ‘comer rezando’! Doce de batata doce, de batata roxa, doce de mamão, marmelada, compotas e geleias de goiaba, laranja, jabuticaba, carambola... Se apropriam de todos os espaços como se seus fossem. Parecem se sentir em casa. Ao final da tarde, antes do sol se pôr alaranjado atrás de onde foi a fazenda da Ponta do Morro, onde viveu Hipólita, por onde passou Vitoriano, eles partem. As lojas fecham, as ruas voltam a ser silenciosas e, se for domingo, o sino no alto da torre da igreja de Nossa Senhora da Penha de França tocará, e casais, crianças, jovens, mulheres e homens de diversas idades, vão caminhar em sua direção para assistir a missa das 20h.

Descrevendo assim, parece que há uma cisão muito evidente e bem marcada entre os dois tempos e os dois mundos, mas..., há aqui um detalhe: a maneira como os moradores e moradoras vivenciam esses dois ritmos do cotidiano ‘recente’ do povoado. Recordando um pouco, até 1982 eram as lamparinas e as velas que clareavam a escuridão das noites. Os dias, exceto quando havia a festa da padroeira, carnaval, casamento, batizado, aniversário ou baile, em que participavam os habitantes locais ou dos arredores, apresentavam uma rotina semelhante de domingo a domingo. Nela, a pobreza e a ausência dos homens, companheiros, maridos, namorados, filhos, pais ou avôs, que foram trabalhar nas cidades maiores, eram parte da vivência das mulheres e das crianças que permaneciam em Vitoriano Veloso. Desde os primeiros anos da década de 1990, os dias começaram a ser marcados por esses dois ritmos,

além de passarem a ter a presença dos homens, que, aos poucos foram retornando por causa do desenvolvimento local decorrente do artesanato e do turismo que ele atraiu.

A integração entre os dois ritmos é perceptível a um olhar mais atento. Ela é evidenciada pela naturalidade com que é compartilhado o espaço físico e o tempo calmo dos habitantes que parece ser mantido em meio ao ‘caos’ provocado pela movimentação do turismo nos finais de semana.

As adaptações e negociações necessárias estão em curso e se apresentam nas narrativas e nas construções identitárias dos habitantes, provocando alterações profundas nos hábitos, relações e identidades. Não foi apenas o acender a luz ou pintar o ‘Divino’, as mudanças chegaram trazendo consigo as ‘novidades’ da Pós-Modernidade. Se revelam no cotidiano, se mostram furtivamente nas palavras, nas interações e nas relações. Transparecem nas novenas, nas festas, nos funerais, no trabalho, nos almoços, nos encontros, nas conversas, nas emoções, no silêncio. Estão presentes na pesquisa etnográfica, na observação participante, na troca de saberes. Estão presentes no trabalho de campo.



CAPÍTULO VII

***O COTIDIANO DO CAMPO: TEORIAS, PRÁTICAS
E SABERES***

7. O COTIDIANO DO CAMPO: TEORIAS, PRÁTICAS E SABERES



Figura 91. *Carro de boi* exposto para venda na calçada da rua principal do povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

O cotidiano é aquilo que nos é dado a cada dia, [...] que nos prende intimamente, a partir do interior (CERTEAU, 2011, p. 31).

O sentido da inspiradora frase de Michel de Certeau, conhecido por muitos dos que consideram o dia a dia do homem ordinário²⁴¹, e da mulher, como um local onde os mais diversos saberes, implícitos e/ou explícitos nas micro estratégias, buscam, através das táticas, romper com os mecanismos de controle, e, justamente por esse motivo, se configura num local

²⁴¹ Michel de Certeau dedica um ensaio ao que nomeia de «homem ordinário», “Herói comum. Personagem disseminada. Caminhante inumerável” (CERTEAU, 1994, p. 57). O autor compreende-o não no sentido ontológico, como um ser no mundo, mas como uma presença no mundo, ou seja, estilos de estar e usar o mundo. O «homem ordinário» é, assim, todo aquele, (indivíduo, grupo, etc.) que consegue fugir, escapar, burlar ou usar em seu proveito um olhar, um enquadramento, uma determinação, uma estratégia, um espaço totalizador ou um olhar universalizante através de movimentos e ações táticas, inventivas, astutas, usando e se desviando de choques como ‘o poder’, (re)inventando olhares, lugares e determinações em proveito de outros interesses e desejos. Inventando, assim, outros espaços, provisórios é certo, de movimentação e de ação, de visibilidade e dizibilidade e de combate. O «homem ordinário» de Certeau é cada um e ninguém, é inclassificável.

privilegiado para estabelecer as necessárias conexões teórico-práticas, norteia o percurso proposto por esta investigação.

De outro lado, e fundamentalmente privilegiada nesse percurso, está a preocupação de evitar o objetivismo da experiência social e o determinismo da ação social feitos de estratégias e contra estratégias, de manipulação e resistências, mas considerando que o universo social se encontra imerso, também, em componentes aleatórios e imprevisíveis, sendo ele complexo e fragmentado. Como uma outra face da mesma moeda, de acordo com a possibilidade de estabelecer perspectivas não-incompatíveis, se considera crucial a leitura macrossociológica na qual os grandes processos de governação e poder, e de controle e domesticação, sobre corpos e sobre indivíduos²⁴², favorece o contraponto que expõe os aspetos não previsíveis da vida cotidiana e a resistência/não resistência do subalterno/a. Assim, se pretende estabelecer a possibilidade de um olhar ampliado acerca da realidade social e cotidiana sobre a qual se debruça o presente estudo. Este capítulo intenta expor esses aspetos, bem como apresentar as questões e opções metodológicas, explicitando o percurso da pesquisa etnográfica.

7.1. O visível e o invisível presentes ‘silenciosamente’ no cotidiano

A atenção em torno da problemática do colonialismo e da historiografia colonial em Minas Gerais avançou em produção crítica e se consolidou nos anos de 1980, favorecendo reflexões substanciais acerca da construção das identidades Pós-Coloniais naquele contexto. Contudo, as reflexões que se apoiam na *decolonialidade* como ferramenta de análise dos discursos coloniais e descoloniais, carecem de aprofundamento e complexidade.

No caso do povoado de Vitoriano Veloso, a história colonial, capitalista e patriarcal e as tensões de poder das relações que se estabeleceram historicamente, bem como a história recente que envolve a ampliação da inserção do artesanato no local, se configuram como o ‘pano de fundo’ para analisar as narrativas identitárias de seus moradores e moradoras. A perspectiva *decolonial*, como ferramenta de análise, busca aprofundar e complexificar os estudos acerca das inúmeras possibilidades de construção dos discursos identitários Pós-Coloniais a partir das memórias e das relações de poder coloniais e as incontáveis táticas de subversão e resistência empreendidas no cotidiano.

²⁴² As teorizações acerca dos grandes processos de vigilância e poder de Michel Foucault são extensas e complexas, não sendo possível aprofundá-las no escopo da pesquisa. Contudo, algumas considerações acerca da biopolítica do poder serão efetuadas ao longo deste capítulo.

Se, de um lado, está a ambição de contribuir para as reflexões acerca das construções identitárias Pós-Coloniais numa perspectiva *decolonial*, de outro lado, acena o desejo e o compromisso de contribuir para a historiografia do povoado, como forma de retribuir a generosidade dos/as que aceitaram participar da investigação e acolheram a presença da investigadora em seu cotidiano. A curiosidade acerca de ‘como foi que surgiu’ o povoado não é mérito apenas da pesquisadora, mas de todos e todas que foram alvo das incontáveis perguntas que se iniciaram invariavelmente com: ‘*o que sabe sobre...?*’

Ao primeiro olhar, parecia ser o artesanato o fator determinante na organização do cotidiano do povoado e da sua identidade atual juntamente com a herança colonial moderna presente nas dinâmicas de estruturação social materializada na arquitetura, na culinária e noutros fazeres diários, e tudo isso, impregnado pela centralidade da devoção a Nossa Senhora da Penha de França e do Divino Espírito Santo. Mas, nem tudo o que parece, é.

O trabalho de campo permitiu identificar vários níveis e nuances da presença de cada um destes determinantes, sem, contudo, demonstrar a prevalência, de forma dominante, de nenhum deles. Todos estão expressos em narrativas imersas em um cotidiano complexo e impregnado por táticas de afirmação marcadas historicamente por ações ‘invisíveis’ de resistência e subversão, as quais tiveram as mulheres como personagens de grande protagonismo.

Nessa perspectiva, a dimensão cultural se configura como fator preponderante na compreensão das diferenças e comportamentos, e assenta numa “série complexa de actividades interligadas de muitas maneiras, actividades cujas origens estão profundamente enraizadas num passado em que não existiam nem culturas nem homens” (HALL, E., 1994, p. 77). Em tais actividades, que compõem o cotidiano, o visível e o invisível se apresentam, muitas vezes silenciosamente, em interações promovidas pelo espaço circundante, sendo este, responsável por aproximar ou distanciar, ou ainda, tornar possível, as relações humanas e sociais (HALL, E., 1986)²⁴³.

Outros diversos e complexos fatores se fazem silenciosa e invisivelmente presentes no cotidiano. Ainda que não seja possível explicitá-los amplamente aqui, alguns deles serão apresentados, pois são fundamentais para os estudos e reflexões a serem realizados nas etapas finais desta tese.

²⁴³ Edward Hall utilizou o termo *proxemia* para designar o mundo sensorial que envolve e molda as relações na forma de sentir o mundo através dos espaços habitados. Outros autores, de campos distintos e complementares conhecimentos, também se apropriaram do termo para analisar culturas e relações humanas, como Humberto Eco (1977), Michel Maffesoli (1998) e Michel de Certeau (1994, 2011).

Interessa aqui enfatizar, a partir do olhar macrossociológico de Michel Foucault, a presença das relações de poder no cotidiano e suas representações nas construções identitárias. Considera-se pertinente à presente análise, a perspectiva de desfuncionalização e desinstitucionalização das relações de poder, na qual o Estado aparece como o efeito histórico de práticas complexamente articuladas de governo, de indivíduos e de populações. Assim, a ênfase recai sobre processos de estatização de práticas e de extensão do governo das condutas, evidenciando a mobilidade das relações de poder e não sua estrutura rígida, analisando acontecimentos singulares, laterais, locais, diagonais e em captura em dispositivos provisórios concentradores de lutas díspares que se conectam e produzem um efeito geral de conjunto (FOUCAULT, 1999).

Segundo o autor, a governação não se limita à ação estatal, na medida em que há múltiplas formas de governar e elas se imbricam, contudo, sem totalização. Assim, um Estado é uma realidade compósita e móvel, e seu processo de governamentalização²⁴⁴ assenta no governo das condutas, sendo realizado, também, por professores, pelos pais, por um chefe, por um vizinho, por um terapeuta, não apenas por um órgão, instituição ou qualquer entidade abstrata (FOUCAULT, 2008a/b). O poder, além dos termos de táticas, tecnologias e estratégias se configura, também, num poder em termos de 'um modo de ação sobre a ação dos outros', ou seja, 'o governo dos homens uns pelos outros' (FOUCAULT, 1995).

O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre "parceiros" individuais ou coletivos; é um modo de ação de alguns sobre outros. O que quer dizer, certamente, que não há algo como o "poder" ou "do poder" que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído: só há poder exercido por "uns" sobre os "outros"; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apoia sobre estruturas permanentes (FOUCAULT, 1995, p. 242).

Assente nessa perspectiva, as análises das relações de poder presentes, por vezes 'invisivelmente' no cotidiano, pretendem seguir considerando que os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social, mas funcionam como uma rede de dispositivos ou mecanismos presentes em 'tudo e em todos' (MACHADO, 1979).

²⁴⁴ Ao fundir o governar (*gouverner*) e a mentalidade (*mentalité*) no neologismo *governamentalidade*, Foucault enfatiza a interdependência entre o exercício do governo (práticas) e as mentalidades que sustentam tais práticas. Em outras palavras, a *governamentalidade* pode ser descrita como o esforço de criar sujeitos governáveis através de várias técnicas desenvolvidas de *controle*, *normalização* e *moldagem* das condutas das pessoas. Portanto, a *governamentalidade* como conceito, identifica a relação entre o governo do Estado (política) e o governo do eu (moralidade), a construção do sujeito (genealogia do sujeito) com a formação do Estado (genealogia do Estado) (LEMKE, 2000, p. 2-3).

O percurso desta investigação privilegiou, assim, esse ‘invisível’ que está no cotidiano, e, nesse sentido, se apoiou na perspectiva proposta por Michel de Certeau (1994, 2011). O autor, se fundamenta em uma convicção ética e política, alimentada por uma sensibilidade estética, que dá possibilidades de crer firmemente na ‘liberdade gazeteira das práticas’, de ver diferenças e de perceber as micro resistências que fundam micro liberdades e deslocam fronteiras de dominação. Essa inversão de perspectiva proposta pelo autor desloca a atenção da ‘passividade’ do «homem ordinário», e também da mulher, para a criação anónima, nascida da prática, de ações de resistência e subversão.

A proposta teórica de Certeau apresenta questões análogas e também contraditórias à de Michel Foucault²⁴⁵, contudo, nesta análise, elas serão articuladas como ‘complementares’, na medida em que surgem como dois lados de uma mesma moeda em sentido macro e micro. Considera-se, assim, necessário esse olhar ampliado sobre as ‘invisibilidades’ do cotidiano, no sentido de que seja possível refletir sobre as relações de poder e resistência que impregnam o dia a dia de Vitoriano Veloso.

A escolha teórica para alicerçar as análises e reflexões sobre o cotidiano se justifica na identificação de que Certeau (1994, p. 38), ao propor “explicitar as *combinatórias de operações*, que compõem também (sem ser exclusivamente) uma ‘cultura’, e exumar os modelos de ação característicos dos usuários, dos quais se esconde, sob o pudico nome de consumidores, o estatuto de dominados (...)”, apresenta caminhos que favorecem transitar no universo complexo do cotidiano em que, sob esse estatuto, não quer dizer passivo/a ou dócil.

Nesse cotidiano, o «homem ordinário», bem como a mulher, não sendo uma condição ontológica, mas um ser no mundo, atua na justaposição de um estilo com outra forma de usar, ou seja, uma forma de estar no mundo que se exprime através de diversas artes – poéticas e bélicas, de fazer. Uma força ativa, que não se conforma em lugares, não reage, não se choca, pelo contrário, choca o olhar vigilante, age no espaço inimigo, destrói a segurança dos territórios e fronteiras, perverte as certezas, se joga e joga no e com ‘azares’ do tempo. Combate com as armas que encontra por sob os espaços que percorre, usando-as com o auxílio de uma memória, que também é esquecimento, mas que lhe permite dispor de experiências acumuladas

²⁴⁵ Michel de Certeau faz referência a Foucault e Bourdieu como autores que dividem o papel de fornecedores de propostas teóricas fortes, lidas de perto, com admiração e respeito, cuidadosamente discutidas e, enfim, postas de lado. Para o autor, as ‘maneiras de fazer’ ou uma antidisdisciplina, constituem as ‘mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sociocultural’, colocando, assim, questões análogas e contrárias às abordadas por Foucault. Sobre o tema ver: (CERTEAU, 1994). Desse ponto de vista o autor considera os trabalhos de Henri Lefebvre sobre a vida cotidiana uma fonte fundamental.

de outros múltiplos acontecimentos, em função das quais lhe é possível fazer o melhor uso das armas que dispõe no momento oportuno (CERTEAU, 1994, p. 30-45).

No âmbito dessa perspectiva,

Se é verdade que por toda parte se estende e se precisa a rede da “vigilância”, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados”?), dos processos mudos que organizam a ordenação sociopolítica (CERTEAU, 1994, p. 41).

No vasto e complexo universo oferecido pelo cotidiano, em que a vida apresenta um número sem fim de possibilidades de ‘fazer’, o autor afirma a perspectiva em que este não se define pelas regularidades sociais, ainda que possa ser formado por recorrências, mas como procedimentos que se aproximam da noção de jogo, onde as ações são proporcionais às situações vividas. Assim, o dia a dia ordinário se constitui um jogo articulado de práticas de dois tipos: as estratégias e as táticas. Com este par de conceitos, o autor rompe com a definição de cotidiano como rotinização para dar lugar a ideia de cotidiano como movimento²⁴⁶.

Os pressupostos centrais de Michel de Certeau (1994) para analisar a vida cotidiana, nos quais também se apoia esta investigação, são os lances táticos e situacionais que informam as artes de fazer. O autor define estratégia como “o cálculo (ou a manipulação) das relações de força que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado” (p. 99). Neste sentido, afirma que as estratégias são práticas que postulam a noção de “um *lugar* suscetível de ser circunscrito como *algo próprio*” (p. 99), sendo, portanto, a estratégia organizada pelo postulado de um poder. Configurando-se na “vitória de lugar sobre o tempo [...], (ou ainda) um domínio do tempo pela fundação de um lugar autônomo” (p. 100). Esta noção é fundamental para a distinção entre tática e estratégias, pois define que esse ‘próprio’ corresponde a uma espécie de demarcação espacial (uma trincheira), cuja base permite gerir as ações em direção a “*uma exterioridade* de alvos ou ameaças” (p. 99). As *táticas*, por sua vez, são sistemas de *astúcias* que se infiltram na heterogeneidade social; elas se esquivam, se insinuam, se

²⁴⁶ Segundo a apresentação de Luce Giard à 10ª edição de *A invenção do cotidiano. 2. Morar, cozinhar* (2011, p. 9 -29), Certeau causou um impacto considerável nas ciências humanas ao oferecer uma alternativa de análise ao marxismo, no entanto, sem romper com estes aportes, permitia uma nova visão com o social, pela inserção do conceito de tática. “Onde a filosofia comunista só via consumo passivo de produtos industrializados (...) onde o vocabulário marxista falava em termos de exploração, de comportamento e de produtos impostos, de massificação e uniformização, o autor propunha como primeiro postulado a atividade criadora dos praticantes do ordinário (...) de pôr em evidência as ‘maneiras de fazer’ e de lhes elaborar uma primeira formalização teórica, coisa que ele dava o nome de ‘formalidade’ das práticas (CERTEAU, 2011, p. 18).

contrapõem. “Chamo de *tática* a ação calculada que é determinada pela ausência de um próprio. [...] A tática não tem lugar senão o do outro. [...] A tática é movimento “dentro do campo de visão do inimigo”, [...] no espaço por ele controlado” (CERTEAU, 1994, p. 100). Nesse sentido, é determinada pela “ausência de poder”, a “arte do fraco”, que opera “golpe por golpe”, necessitando “utilizar, vigilante, as falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vai caçar. Cria ali surpresas. Consegue estar onde ninguém espera. É astúcia” (p. 101).

O cotidiano como espaço de práticas, sejam elas estratégias ou táticas, subverte os parâmetros conceituais que o entendem como rotinas ou regularidades, para enfatizar o caráter inerente de disputas e ruturas. Ao contrário de pensar as práticas cotidianas na encruzilhada do binarismo estrutura e ação, Certeau enfatiza os procedimentos variáveis e labirínticos da ação, segundo a lógica processual e dinâmica das relações de poder da vida cotidiana.

O autor enfatiza o cotidiano como um campo de batalha, cujas táticas precisam encontrar modos inventivos de escape e confrontação em cada situação, rompendo não apenas com o caráter normativo da ação social cotidiana, como dando visibilidade às relações de poder que incidem de modo substancial na construção social da vida pública cotidiana.

Ao analisar os processos de colonização, Michel de Certeau chama atenção para inversões discretas e toma como exemplo a colonização espanhola na América.

Mesmo subjugados, ou até consentindo, muitas vezes esses indígenas usavam as leis, as práticas ou as representações que lhes eram impostas pela força ou pela sedução, para outros fins que não os dos conquistadores. Faziam com elas outras coisas: subvertiam-nas a partir de dentro – não as rejeitando ou transformando-as (isto acontecia também), mas por cem maneiras de empregá-las a serviço de regras, costumes ou convicções estranhas à colonização da qual não podiam fugir. Eles metaforizavam a ordem dominante: faziam-na funcionar em outro registro. Permaneciam outros, no interior do sistema que assimilavam e que os assimilava exteriormente. Modificavam-no sem deixá-lo. Procedimentos de consumo, conservavam a sua diferença no próprio espaço organizado pelo ocupante (CERTEAU, 1994, p. 94-95).

Partindo da consideração de que “*o que interessa ao historiador do cotidiano é o Invisível...*”, a busca desafiadora aqui é, justamente, estabelecer um olhar etnográfico inter/transdisciplinar que, mais do que explicar as *artes de fazer*, persiga a possibilidade de “*traçar as interligações de uma cotidianidade concreta, (para) deixar que apareçam no espaço de uma memória*” (CERTEAU, 2011, p. 31). Também guia esta investigação e suas reflexões, a perspectiva de que a memória colonial está impregnada pela antidisciplina empreendida pelo «homem ordinário», e pela mulher, no âmbito do cotidiano e que a “cultura ordinária é antes de tudo uma *ciência prática do singular*, que toma às avessas nossos hábitos de pensamento

onde a racionalidade científica é conhecimento do geral, abstração feita do circunstancial e do acidental” (CERTEAU, 2011, p. 341).

7.2. O olhar etnográfico e as coautorias da pesquisa



Figura 92. Foto dos antigos moradores/as e do pároco do povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

O estudo, habitado pela narratividade, não procura, portanto, expulsar da casa dos autores os vivos e os mortos que a habitam, para fazer deles “objetos” de análise. O estudo se articula em torno da relação que a sua estranheza mantém com uma familiaridade (CERTEAU, 2011, p. 32).

O emprego da narrativa na investigação social²⁴⁷, tema que será

retomado mais adiante, assenta na perspectiva de que “contar histórias é uma forma elementar de comunicação humana e, independentemente do desempenho da linguagem estratificada, é uma capacidade universal” (JOVCHELOVITCH & BAUER, 2000). Segundo Roland Barthes ([1985]1987, p. 95),

A narrativa pode ser sustentada pela linguagem articulada, oral ou escrita, pela imagem, fixa ou móvel, pelo gesto e pela mistura ordenada de todas estas substâncias; está presente no mito, na lenda, na fábula, no conto, na novela, na epopeia, na história, na tragédia, no drama, na comédia, na pantomina, no quadro pintado (basta pensarmos na *Santa Úrsula de Carpaccio*), no vitral, no cinema, nas histórias em quadrinhos, no *fait divers*, nas conversas. Além disso, sob estas formas quase infinitas, a narrativa está presente em todos os tempos, em todos os lugares, em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não existe, nem nunca existiu, parte alguma ou povo algum sem narrativas, e bastas vezes essas narrativas são apreciadas em comum por homens de culturas diferentes e até opostas: a narrativa ri-se da boa e da má literatura: internacional, trans-histórica, transcultural, a narrativa aí está como a vida.

²⁴⁷ Segundo Jovchelovitch e Bauer (2000, p. 90), “o estudo das narrativas conquistou uma nova importância nos últimos anos. Este renovado interesse em um tópico antigo – interesse com narrativas e narratividade tem suas origens na *Poética* de Aristóteles – está relacionado com a crescente consciência do papel que o contar histórias desempenha na formação de fenômenos sociais”.

Nessa perspectiva, “contar histórias implica estados intencionais que aliviam, ou ao menos tornam familiares, acontecimentos e sentimentos que confrontam a vida cotidiana normal” (JOVCHELOVITCH & BAUER, 2000, p. 91). Para o/a investigador/a se configura uma possibilidade de aproximação a um cotidiano que desafia pela estranheza e familiaridade, considerando que “a narrativa não é apenas uma listagem de acontecimentos, mas uma tentativa de ligá-los, tanto no tempo, como no sentido” (JOVCHELOVITCH & BAUER, 2000, p. 92).

Parece ser adequado afirmar que, ao abordar temas como estranheza e familiaridade, estamos adentrando no vasto e complexo campo da Cultura.

To cut the idea of culture down to size, to turn it into a less expansive affair. [...] to make "culture" into a delimited notion, one with a determinate application, a definite sense, and a specified use - the at least somewhat focused subject of an at least somewhat focused science. [...] This proved hard to do (GEERTZ, 2000, p. 13).

Uma complexidade que desafia as disciplinas a inter/transdisciplinaridade. Segundo o autor, diversos instrumentos, vindos da filosofia, da linguística, da semiótica, da história, da psicologia, da sociologia, das ciências cognitivas e também, até certo ponto, da biologia e da literatura, “*enabled anthropologists, a time went on, to produce less panoptical, and less inertial, accounts of culture and its workings. We needed, it seemed, more than one idea, or a hundred and seventy-one version of the same idea*” (GEERTZ, 2000, p. 14).

Na definição possível e incontornável do antropólogo,

O conceito de cultura [...] é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado as teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura de significado (GEERTZ, 2008, p. 4).

Nas palavras de Clifford e Marcus (1986[2016], p. 23), “não se pode continuar escrevendo sobre os Outros como se fossem objetos discretos e textos (é necessário desenvolver) novas concepções da cultura como interativa e histórica”. De acordo com Escobar (1999), a partir dos anos de 1980, uma crescente consciência em torno da globalização da produção econômica e cultural tem levado os antropólogos a questionar as noções espaciais de cultura, as dicotomias entre o ‘Nós’ homogêneo e os ‘Outros’ discretos, assim como qualquer ilusão de fronteiras claras entre grupos, entre o próprio e o alheio²⁴⁸.

²⁴⁸ O ‘descentramento’ e ‘deslocamento’ associado ao cultural, as identidades culturais e ao discurso que se origina do fato de que o seu significado nunca pode ser definido com certeza e de que qualquer interpretação da realidade sempre pode ser questionada, se afirmam na concepção de Stuart Hall e Homi Bhabha, conforme explorado no Capítulo I.

Assente nessa visão, no que tange ao trabalho de campo²⁴⁹, o autor refere algumas lições:

2. *The study of other peoples` cultures (and of one`s own as well, but that brings up other issues) involves discovering who they think they are, what they think they are doing, and to what and they think are doing it, something a good deal less straightforward than the ordinary canons of Notes and Queries ethnography, or for that matter the glossy impressionism of pop art “cultural studies,” would suggest.*

3. *To discover who people think they are, what they think they are doing, and to what end they think they are doing it, it is necessary to gain a working familiarity which the frames of meaning within which they enact their lives. This does not involve feeling anyone else`s feelings, or thinking anyone else`s thoughts, simple impossibilities. Nor does it involve going native, an impractical idea, inevitably bogus. It involves learning how, as a being from elsewhere with a world of one`s own, to live with them (GEERTZ, 2000, p. 16).*

A etnografia como método de pesquisa, como comumente é concebida, não se limita, contudo, a um conjunto de técnicas e procedimentos de investigação, tampouco se restringe, felizmente, a uma ação exclusiva dos antropólogos. Ela favorece que emerja, da relação entre investigador/a e sujeitos, assim como da relação entre teoria e pesquisa de campo, uma nova forma de produção de conhecimento sobre a vida humana. Nessa perspectiva, o trabalho de campo pode possibilitar a emersão da singularidade das experiências, os imponderáveis, as dificuldades, bem como os dilemas epistemológicos, éticos e políticos do fazer antropológico (SANJURJO, CAMARGO, & KEBBE, 2016).

Por outro lado, esse inevitável encontro com o Outro, privilégio do método etnográfico, ‘esbarra’ muitas vezes na “*brecha entre el familiar «nosotros» y el exótico «ellos» (que) es un obstáculo fundamental para la comprensión significativa del Outro, obstáculo que sólo puede superarse mediante algún tipo de participación en el mundo del Outro*” (GEERTZ, 1997, p. 24). Segundo Goldman (2016), a sociabilidade não é apenas o objeto ou o objetivo da investigação na etnografia, mas o próprio meio de pesquisa. Configura, assim, a disposição para vivenciar uma experiência em primeira mão junto a um grupo humano, com a finalidade de transformar a experiência pessoal em tema de pesquisa, assumindo a forma de texto etnográfico. Assim, afirma o autor, “penso que *alteridade* seja a noção ou a questão central da disciplina, o

²⁴⁹ “O trabalho de campo com observação participante constitui o método privilegiado de recolha de informação e de produção de conhecimento na Antropologia e uma das suas marcas identitárias, fruto da sua tradição disciplinar em estudar grupos humanos e culturas muito distintas das do investigador” (FLORÊNCIO, 2005, p. 22). Não se configura aqui a intenção de descrever exaustivamente os fundamentos modernos do trabalho de campo, contudo, se fazem necessárias algumas delimitações teóricas. As discussões e formulações metodológicas acerca do trabalho de campo com observação participante são atribuídas a Bronislaw Malinowski. Definidas pelo autor como premissa principal, o método consiste em: “[...] traçar todas as regras e regularidades da vida tribal; tudo o que é permanente e fixo; em oferecer uma anatomia da sua cultura, em descrever a constituição da sua sociedade” (MALINOWSKI, 1985[1992], p. 11). Sobre o tema ver também: (LIMA, 2006); (BURGESS, 1997); (MARTINS & MENDES, 2016).

princípio que orienta e inflete, mas também limita, a nossa prática” (GOLDMAN, 2016, p. 167). Segundo Elsa Lechner (2006, p. 103), “o tempo e a história de cada encontro etnográfico, equacionados com a discussão da intersubjetividade, dão lugar a uma representação etnográfica consciente das implicações éticas da relação investigador/investigado”²⁵⁰.

Algumas das questões que se colocam para e na investigação etnográfica, tendo como referência os estudos Pós-Coloniais e a *decolonialidade* como ferramenta de análise, serão abordadas nas próximas linhas. Certamente, sem a ambição de fornecer uma análise ampla acerca delas, mas de delimitar campos que evidenciem e fundamentem as escolhas teóricas e metodológicas de (auto) observação, participação e reflexão no, e do, trabalho de campo que embalam a *praxis* desta investigação²⁵¹.

Assim, recorre-se novamente a Geertz (1997, p. 141) como apoio acerca da autoria etnográfica, “*el fin del colonialismo altero radicalmente la naturaleza de las relaciones sociales entre los que preguntan y miran y aquellos que son preguntados y mirados*”. Sob o ponto de vista de Carvalho (2001), o essencial debate acerca da relação entre cultura e poder, exige o reconhecimento das “condições históricas e políticas da construção de alteridades submetidas a um regime colonial de subalternidade”. Sob essa ótica, Sanjurjo (2016) afirma que a «diferença» deixa de se configurar como um ponto de partida analítica, mas antes, o resultado de um processo histórico, produzido e mantido em um mesmo campo de relações de poder. Desse modo, a ideia de «diferença cultural», na perspectiva crítica dos estudos Pós-Coloniais, é a base para questionar o pressuposto naturalizado de que cada país dá corpo a uma sociedade e cultura distintas, apontando, conseqüentemente, para a desnaturalização da divisão cultural e espacial, estabelecendo relações críticas entre cultura, espaço e poder (APPADURAI, 1988).

Um longo debate em torno da ‘antropologia da modernidade’ se insere em outros ainda mais amplos, que *per* e *trans*passam movimentos como Pós-Estruturalismo e Pós-Colonialismo. Contudo, frente a sua complexidade, privilegiarei apenas algumas questões pertinentes a essa reflexão, ciente de que não caberia aqui a delimitação dessas ‘fronteiras’, ainda que fosse possível identificá-las.

²⁵⁰ A temática «alteridade» na Antropologia é extensa e fundamental para o debate a cerca das implicações e responsabilidade ética da relação investigador(a)/investigado(a). Oferecer tal reflexão aqui não se configura uma tarefa possível. No contexto de debate me apoio, fundamentalmente, nas reflexões de (FABIAN, 1983) e (LÉVINAS, 1982, [1963]1998).

²⁵¹ Nas últimas décadas os estudos Pós-Coloniais contribuíram para um deslocamento epistêmico crítico, que não se restringiu apenas ao campo disciplinar da Antropologia, mas que influenciou a teoria social de uma maneira mais ampla. Suas teorizações chamaram atenção para a responsabilidade ética e política, denunciando as estreitas relações entre a etnografia moderna e o poder colonial. Sobre o tema ver: (GUPTA & FERGUSON, 1992).

Dentre esses debates, o pensamento desconstrutivista do filósofo Jacques Derrida (1975) propõe subverter a noção de conceito e método da filosofia clássica. Segundo o autor, o pensamento metafísico tradicional, por ele chamado de *logocêntrico*, não se desvinculou da abordagem que identifica pares de oposições, os binarismos: razão e sensação, espírito e matéria, identidade e diferença, lógica e retórica, masculino e feminino etc., principalmente fala e escrita, estabelecendo a primazia do primeiro sobre o segundo termo de oposição. Nesse sentido, a hierarquização das relações opositivas remete a categoria fundamental, a presença, a partir da qual se explica a realidade em geral. Assim, afirma que “desconstruir a oposição é primeiro, num determinado momento, derrubar a hierarquia” (DERRIDA, 1975, p. 53-54). O ‘derrubamento’ da hierarquia se configura num primeiro passo da dinâmica da abordagem desconstrutivista, desse modo, a prática da desconstrução consiste em inverter a hierarquia tradicionalmente estabelecida entre um conceito e seu oposto correlato, para, em seguida estabelecer, não a redução de um conceito a outro, mas como em um *jogo*²⁵², a incessante alternância de primazia de um termo sobre o outro, produzindo uma situação de constante indecisão (DERRIDA, 1975, p. 56).

Nessa mesma perspectiva, Paul Rabinow ([1986]2016, p. 239), sugere uma diretriz geral para a antropologia da modernidade e propõe ‘antropologizar’ o Ocidente no sentido de tratar como ‘exóticos’ os produtos culturais do Ocidente para que possamos vê-los como são e desta forma, identificar como suas pretensões de verdade estão ligadas a práticas sociais. Para Arturo Escobar (1999, p. 45), uma antropologia da modernidade se apoiaria em aproximações etnográficas que reconhecem as formas sociais como resultado de práticas históricas que combinam conhecimento e poder.

No âmbito da teoria crítica dos estudos Pós-Coloniais, José Jorge de Carvalho (2001, p. 117-118), convida a uma análise crítica acerca da necessária geopolitização do contexto de enquadramento da etnografia e do lugar de ‘sujeito suposto de saber’ onde, diversas vezes, se fixa o/a pesquisador/a. Assente nas construções de teóricos Pós-Coloniais latino-americanos, o autor afirma que, “o ponto central que está por trás do olhar pós-colonial é lutar, como diz Mignolo (2003), por um deslocamento do *locus* de enunciação, do Primeiro para o Terceiro Mundo” (CARVALHO, 2001, p. 119). Se trata, portanto, não apenas de devolver o olhar na perspectiva proposta pela crítica da reflexividade nas etnografias²⁵³ – mas de tentar mudar a

²⁵² O ‘jogo’, segundo Derrida, “é sempre um jogo de ausência e presença, mas se o quisermos pensar radicalmente, é preciso pensá-lo antes da alternativa da presença e da ausência; é preciso pensar o ser como presença ou ausência a partir da possibilidade do jogo, e não inversamente” (DERRIDA, 1971, p. 248).

²⁵³ Sobre a reflexividade epistemológica inerente ao trabalho de campo, ver: (GEERTZ, 1997; 2008, Cap. I).

origem do olhar, exercitando o que Walter Mignolo chama de uma «hermenêutica pluritópica» e Boaventura Santos nomeia de «hermenêutica diatópica»²⁵⁴.

A partir da crítica Pós-Colonial, ganharam espaço, cada vez mais, as etnografias enfocando outras vozes, subjetividades e perspectivas, assente, principalmente, em propostas teóricas sociais oriundas de paisagens distantes dos centros europeus e norte-americanos de produção de saber. Esta perspectiva, colocada aos processos de investigação e produção de saber sobre, e a partir de realidades e culturas do «Sul» global», apresentou questões fundamentais e novos desafios.

Therefore, they cannot be collected as if they were rocks, picked up and put into cartons and shipped home to be analyzed in the laboratory.

Culture in all its manifestations is overdetermined. It does not present itself neutrally or with one voice. Every cultural fact can be interpreted in ways, both by the anthropologist and by his subject. The scientific revolutions which established these parameters at the turn of the current century have been largely ignored in anthropology (RABINOW, 2012, p. 450).

Os chamados intelectuais do ‘Terceiro Mundo’ têm em comum partirem do testemunho e da experiência de marginalidade, subalternidade e subjugação, emergindo como novos sujeitos políticos, propondo uma nova autoridade discursiva e representação cultural²⁵⁵. Esta perspectiva, que prioriza os relatos das ‘minorias sociais’, desafia as narrativas hegemônicas e amplia o interesse no uso da memória e história oral como metodologia de pesquisa, promovendo um crescente interesse em estabelecer as relações entre história, memória, saber e poder. Na esteira desse debate, são ampliadas as reflexões acerca das responsabilidades éticas e políticas da etnografia e do trabalho de campo.

The fact that all cultural facts are interpretations, and multivocal ones at that, is true both for the anthropologist and for his informant, the Other with whom he works. [...] That problem and the process of translation therefore, become one of the central arts and crucial tasks of fieldwork. [...] There is no “primitive”. There are other men, living other lives.

Anthropology is an interpretive science, it's object of study, humanity encountered of Other, is on the same epistemological level as it is (RABINOW, 2012, p. 450).

²⁵⁴ Existe grande proximidade entre a «hermenêutica diatópica» de Boaventura de Sousa Santos (2004) e a «hermenêutica pluritópica» de Mignolo (2003). Santos sustenta uma noção de isonomia cultural, empenhada no diálogo entre esferas culturais muito diversas, capazes de se insurgir contra a prevalência ocidental-nortecêntrica, por outro lado, Mignolo considera que, dada a condição de subalternidade em que assenta a «hermenêutica pluritópica», esta é capaz de se reconhecer e conhecer a ordem social imposta de maneira que é capaz de combinar simultaneamente saberes, práticas e valores chamados de seus e os que derivam da ação colonial. Assim, é capaz, em sua dupla inscrição, de reconhecer a colonização epistêmica e propor sua descolonização (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014, p. 77).

²⁵⁵ Sobre o tema ver, principalmente, (BHABHA, 1998); (SAID, [1978]2007); (SPIVAK, [1985]2010).

Ao mesmo tempo, as relações autor/a/objeto/leitor/a se vêm transformadas, uma vez que os/as sujeitos de pesquisa passam, eles/as próprios/as a pesquisar, escrever e reclamam ser representados/as na história (SANJURJO, 2016, p. 11).

Como observa Boaventura de Sousa Santos (2017a)²⁵⁶, em um trabalho científico, como uma tese, não é possível acolher formalmente os/as coautores/as. Contudo, para um/a pesquisador/a que metodologicamente se propõe fazer com, aprender com, (des) aprender para aprender, mas sem esquecer e que reconhece que a observação é uma participação observada, o desafio que se põe é, justamente, o de deslocar dos seus lugares sujeito e objeto, estabelecendo uma outra dinâmica, não colonial, que reconheça como sujeito/ator social, que pensa e produz conhecimento válido para todos/as, o que seria o objeto de observação e de análise²⁵⁷. Nesse âmbito, é fundamental compreender que ambos, observador/a e observado/a, vivem em um mundo culturalmente mediado, vivem em ‘redes de significados’ que eles/as movimentam. *“There is no privileged position, no absolute perspective, and no valid way to eliminate consciousness from our activities or those of others”* (RABINOW, 2012, p. 450).

Esse debate expõe a questão da escrita etnográfica e das múltiplas autorias. *“We select the quotations and edit the statements. We must not blur this major responsibility of ours by rhetoric’s of “many voices” and “multiple authorship” in ethnographic writing* (HASTRUP, 1992, p. 122)”. Assim,

Ethnography is so much more than recording, however. It is writing a culture, which is not an empirical entity but an analytical implication (cf. Hastrup 1990). Going for the implicational order means that all Informants become figures within imposed allegories that in a very real sense bypass them (Crapanzano 1980: xi). The utopia of plural authorship which grants the informants the status of writers (Clifford 1983a: 140), posits the anthropologist in as authenticity trap no different from the one inherent in the visualist rhetoric of realism. The displacement from “I saw it myself” to “this is what I actually heard” reframes the problem of authenticity, but, does not solve it. [...] The acknowledgement of the informant’s contribution and of the fundamental equity between individual selves and others is not solely a matter of letting them speak within the covers of our monographs, but of the much more fundamental problem of finally leaving “representationism” behind. Once that is done, the very concept of informant dissolves (Hastrup 1990). It is less certain, however, if we shall ever overcome the violence inherent in the encounter (HASTRUP, 1992, p. 122).

²⁵⁶ Aula Magistral ministrada em 15 de maio de 2017: *A Sociologia Pós-Abissal: Metodologias Não Extrativistas*. Ver desde o minuto 1:23 ao minuto 1:24. Recuperado em 15 de maio de 2017. Obtido de <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/homepage-videos/video-master-class-may-15-post-abyssal-sociology-non-extractive-methodologies/?lang=pt>

²⁵⁷ No final da década de 1980, Boaventura de Sousa Santos evidenciou que a crise paradigmática da ciência moderna impunha a necessidade de uma reflexão hermenêutica para “romper o círculo vicioso do objeto-sujeito-objeto, ampliando o campo da compreensão, da comensurabilidade e, portanto, da intersubjetividade e, por essa via, vai ganhando para o diálogo eu/nós-tu/vós o que agora não é mais que uma relação mecânica eu/nós-eles/coisas” (SANTOS, 1989, p. 16). Desse modo, a relação epistemológica ‘eu-coisa’ sofria um deslocamento para a relação hermenêutica ‘eu-tu’.

Os caminhos no sentido de construir contextualizações e reestruturações, sem negar a assimetria presente no diálogo estabelecido em um relacionamento hierárquico que envolve observador/a e observado/a, sujeitos e objetos da pesquisa, estão em permanente construção. Algumas questões ainda permanecem: quais os caminhos possíveis para uma escrita múltipla? Quem a reivindica?

Um desafio enfrentado nas apresentações e reflexões que se seguem e que se apoia no diálogo interdisciplinar, com ambição transdisciplinar²⁵⁸. Uma ambição que assenta na valorização dos conceitos como uma importante ferramenta nessa construção e que transcende a questão do método.

O diálogo entre as disciplinas é desafiador e está longe de ser uma novidade. Em 1958, Fernand Braudel antecipava alguns elementos que viriam a ser alvo de debate nas ciências sociais e humanas a partir da década seguinte e tema caro a Pós-Modernidade, afirmando: “Há uma crise geral das ciências do homem: estão todas esmagadas sob seus próprios progressos, ainda que seja apenas devido à acumulação dos novos conhecimentos e da necessidade de um trabalho coletivo, cuja organização inteligente falta ainda gerir (...)” (BRAUDEL, [1958]2005, p. 41). A ambição de Braudel, assente na crítica ao fracionamento disciplinar, expressava uma visão de longo alcance sobre a capacidade analítica das ciências sociais em trabalhar no sentido da totalidade e do global, a construção de modelos e ao levantamento de hipóteses. Ao se abrirem as outras disciplinas, segundo o autor, sem negar a si mesmas, favorecer-se-iam a compreensão da evidência de que “todas as ciências do homem, inclusive a história, estão contaminadas umas pelas outras. Falam a mesma linguagem ou podem falá-la” (BRAUDEL, [1958]2005, p. 54).

Na mesma direção teórica, Mieke Bal (2009, p. 11) propõe que, “*la interdisciplinaridad en las humanidades, tan necesaria, estimulante y seria como es, debe buscar su fundamento heurístico y metodológico en los conceptos, más que en los métodos*”. Tal afirmação se apoia na conceção de que o *campo* de análise cultural não se encontra delimitado, contudo, não se trata apenas da aplicação de um método para buscar fazê-lo, mas do encontro de vários métodos e objetos, convertendo-se, juntos, em um campo novo. Assim, uma estrutura disciplinar deve dar espaço aos diálogos que se apoiam em uma linguagem comum e que podem ser promovidos pelos *conceitos*, sendo estes ferramentas de intersubjetividade, na medida em que “*los conceptos no están fijos, sino que viajan, entre disciplinas, entre estudiosas individuales, entre*

²⁵⁸ Para uma reflexão ampliada acerca dos conceitos «interdisciplinaridade» e «transdisciplinaridade» ver: (VASCONCELOS, 2002).

períodos históricos y entre comunidades académicas geográficamente dispersas” (BAL, 2009, p. 37)²⁵⁹. Finalmente, Bal afirma que,

La interdisciplinaridad, [...] precisamente debido a que se encuentra bajo presión por su dificultad en mantener estándares metodológicos, puede abrir nuevos caminos. Caminos en los que se exploren posibilidades intelectuales y no administrativas, y en los que continúe la búsqueda de una metodología que sea lo suficientemente flexible para facilitar la experimentación, pero honesta en su intersubjetividad. Sobre todo, porque esto generará una consciencia de los límites del lenguaje y, consecuentemente, un aprendizaje sin límites (BAL, 2009, p. 421).

A reflexão proposta por Mieke Bal se apoia nos desafios da análise cultural interdisciplinar, tendo esta sua origem na ampliação do campo teórico nas ciências humanas, nomeadamente do panorama dos estudos da cultura nas últimas décadas, que estimulou cruzamentos temáticos complexos e numerosos, assim como a consolidação de novas abordagens, teorias e disciplinas. Um exemplo desse movimento são os Estudos Culturais, que avançaram num campo fundamentalmente interdisciplinar (se apropriando, inclusive, de áreas consideradas de interesse exclusivo dos antropólogos) propondo “uma nova abordagem para uma etnografia das expressões culturais contemporâneas, refazendo esquemas vigentes de interpretação de temas como identidade, relações raciais, sexualidade, pertença étnica, hibridismo cultural, etc.”²⁶⁰ (CARVALHO, 2001, p. 108).

A etnografia como prática de investigação esteve sempre marcada pela interdisciplinaridade e a etnografia moderna, no âmbito da prática antropológica contemporânea apresenta novos e complexos dilemas. Viveiros de Castro (2002a, 2004), aponta alguns deles: *i*. Quem pode reivindicar uma posição de subalternidade? *ii*. O que a seleção dos temas e locais de pesquisa, bem como do público a quem se destina a etnografia, pode nos revelar sobre a prática antropológica? *iii*. Em que medida a ‘perspetiva subalterna’, mas também o ‘perspetivismo’, produz novos saberes e formas de conhecer? *iv*. Como abordar a assimetria de conhecimento antropológico no estudo de outros povos e culturas? *v*. Que outras formas de praticar a etnografia surgem daí? *vi*. Como desafiar e complexificar a geopolítica dos saberes, que divide arbitrariamente o mundo em Leste-Oeste ou Norte-Sul Global? *vii*. De que maneira os afetos e as emoções são constitutivos da etnografia?

²⁵⁹ A autora oferece como exemplo o conceito de «hibridação» ou «hibridismo» para ilustrar a viagem que um conceito pode realizar considerando períodos históricos em que o significado e o seu uso muda radicalmente. “¿Cómo es posible que este concepto biológico, que tenía como su “outro” un espécimen auténtico, que asumía que la hibridación provocaba la esterilidad y que aparecía frecuentemente en el discurso imperialista con todos sus dejes racistas, haya pasado a indicar un estado idealizado de diversidad postcolonial? És posible porque viajo” (BAL, 2009, p. 38).

²⁶⁰ Sobre os desafios dos Estudos Culturais para a Antropologia ver: (NUGENT & SHORE, 1997).

Longe de pretender discutir a Antropologia como disciplina ou sua trajetória como tal²⁶¹, minha intenção é realizar sua articulação com a História e a Sociologia, ambas longamente tratadas nos capítulos iniciais. Contudo, sem qualquer pretensão de responder aos dilemas colocados por Viveiros de Castro, se pretende aqui abordar questões que, ao se apoiarem nas disciplinas, enriqueçam as reflexões e apontem caminhos na direção de um diálogo crítico que articule as teorias e fundamentem a prática etnográfica. Assim, profundamente apoiada no reconhecimento de que todo conhecimento está situado histórica, corporal e geopoliticamente (LANDER, 2000), a construção de conhecimentos buscará refletir e reconhecer os/as diversos/as coautores/as.

Nesse sentido, se coloca a responsabilidade de um pensamento e uma atitude ‘não extrativista’, mas uma relação sob o princípio da reciprocidade, que “*implica el intercambio justo en las relaciones entre seres humanos y no-humanos*” (GROSFOGUEL, 2016, p. 137).

7.3. Perspetivas metodológicas: epistemologias e metodologias ‘não extrativistas’

A pesquisa social na perspectiva qualitativa²⁶² que privilegia a inter/transdisciplinaridade, tomando como eixos a História, a Sociologia e a Antropologia Social, constitui a fundamentação metodológica desta tese, como se pretendeu evidenciar até aqui. Contudo, um maior enquadramento dessa perspectiva se faz prudente para que se avance de forma consistente.

No âmbito da pesquisa qualitativa de caráter crítico, o que se configura num fator importante para a possibilidade de uma ação emancipatória é a “prontidão dos pesquisadores em questionar seus próprios pressupostos e as interpretações subsequentes de acordo com os dados, juntamente com o modo como os resultados são recebidos” (BAUER & GASKELL,

²⁶¹ Adoto aqui a definição de Clifford Geertz (2000, p. 89-93) para a Antropologia: “*One of the advantages of anthropology as a scholarly enterprise is that no one, including its practitioners, quite knows exactly what is tis. [...] Anthropologists are used to being asked, and asking themselves, how what they do differs from what a sociologist, historian, psychologist, or a political scientist does, and they have no ready answer, save that it most certainly does. [...] What we do that others don't, or only occasionally and not so well, is (this vision has it) to talk to the man in the paddy or the woman in the bazaar, largely free-form, in a one thing leads to another and everything leads to everything else manner, in the vernacular and for extended periods of time, all the while observing, from very close up, how they behave. The specialness of “what anthropologists do,” their holistic, humanistic, mostly qualitative, strongly artisanal approach to social research, is (so we have taught ourselves to argue) the heart of the matter*”. Para uma reflexão crítica sobre o tema ver também: (LATOUR, SZTUTMAN, & MARRAS, 2004); (LATOUR, 2009); (APPADURAI, 1986); (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, 2004).

²⁶² Uma reflexão acerca da dicotomia que diversas vezes envolve os Métodos Qualitativos e Quantitativos, e que alimentam interessantes, extensas e profundas discussões, não é prioridade neste escopo, contudo, cabe afirmar que é privilegiada aqui a perspectiva de que os enfoques quantitativos e qualitativos com referência à pesquisa social, ainda que representem posições epistemológicas profundamente diferentes, não se configuram como excludentes quanto a possibilidade de desenvolver o potencial crítico, radical ou emancipatório de uma investigação. Sobre o tema ver: (HABERMAS, [1968]2014); (BAUMAN, 1976).

2000, p. 35). Nesse sentido, será através de um processo autorreflexivo que as ciências críticas podem chegar a identificar estruturas condicionadoras de poder que, acriticamente, se mostram como ‘naturais’, mas são, de fato, o resultado de uma “comunicação sistematicamente distorcida e de uma repressão sutilmente legitimada” (HABERMAS, [1968] 2014, p. 371).

Segundo Zygmunt Bauman (1976), uma teoria crítica de caráter emancipatório, como um caminho para as teorizações qualitativas e sua operacionalização no interior da pesquisa crítica, somente pode ser conseguida através da «autenticação», ou seja, através da aceitação de sua importância pelos que constituem seus objetos/sujeitos. “O potencial emancipatório do conhecimento é posto à prova – e na verdade pode ser concretizado – somente a partir do diálogo, quando os objetos das afirmações teóricas se transformam em participantes ativos no processo incipiente de autenticação” (BAUMAN, 1976, p. 106).

Nessa mesma linha de ideias, o conceito de «imaginação epistemológica» designado por Boaventura Santos (2017b)²⁶³ para definir as possíveis estratégias capazes de fortalecer a *praxis* que objetiva evidenciar os conhecimentos e práticas emergentes²⁶⁴, também apoia a temática apresentada neste tópico.

Segundo o autor, a imaginação epistemológica tem como elementos fundantes os conceitos de «conhecimento artesanal» e «perspetivas surpreendentes».

O «conhecimento artesanal» é designado por Santos (2017b) para nomear todo o conjunto dos conhecimentos populares. A fundamentação deste conceito tem sua base epistemológica nos intelectuais latino-americanos do campo da educação popular²⁶⁵, da pedagogia crítica e das ciências sociais: Paulo Freire (1921-1997 - Brasil) e Orlando Fals Borda (1925- 2008 - Colômbia)²⁶⁶, e se articula com as epistemologias colaborativas e ‘não extrativistas’ assente na perspetiva de conhecer ‘com’ e não conhecer ‘sobre’²⁶⁷.

²⁶³ Aula Magistral ministrada em 22 de maio de 2017: *Tradução Intercultural e Luta Social na Esteira de Gandhi*. Ver desde o minuto 45:55 ao minuto 49:20. Recuperado em 22 de maio de 2017. Obtido de <https://www.youtube.com/watch?v=Dy31z60nZtU&feature=share>.

²⁶⁴ Sobre a *Sociologia das Emergências* ver: (SANTOS, 2004).

²⁶⁵ Ao longo da segunda metade do século XX muitas experiências ligadas à concepção de Educação Popular se desenvolveram em diferentes partes do mundo. Na América Latina, a diversidade de movimentos sob essa denominação não permite conceituar de forma precisa o que seja Educação Popular. Contudo, o exame histórico desse campo nos direciona para pelo menos três movimentos que se entrecruzam desde o começo do século XX: em primeiro lugar, os trabalhos de educação escolar e práticas de formação de quadros entre os operários. Em segundo lugar, o movimento de educadores e intelectuais pela escola pública e pela democratização derivada da educação. Em terceiro lugar, os movimentos e campanhas de alfabetização de adultos (FLEURI, 2002, p. 55).

²⁶⁶ Sobre a obra de Paulo Freire e Orlando Fals Borda na perspetiva *decolonial* ver: (MOTA NETO, 2015).

²⁶⁷ A temática que concerne às *epistemologias não extrativistas* se configura algo polémica, complexa e extensa, não sendo aqui o local para aprofundá-la. Contudo, devido a sua relevância para a perspetiva desta investigação, será brevemente apresentada ainda neste capítulo.

O conceito de «conhecimento artesanal» se articula com o conceito de «perspetivas surpreendentes». Este, segundo Santos (2017b), é, justamente, a capacidade de desfamiliarização com o que é familiar, que permite relacionar questões que não estão relacionadas, o que favorece a ampliação das habilidades de ver e entender o outro, identificando como sujeitos o que as epistemologias ocidentais dominantes vêm como objetos. “É necessário estarmos preparados para as surpresas e para perspetivas surpreendentes. As perspetivas surpreendentes são aquelas que nos podem levar à recusa, isto é, algo que tememos porque é uma surpresa. A imaginação epistemológica permite-nos estar abertos à surpresa” (SANTOS, 2017b, minuto 47:10 a 47:29).

A imaginação epistemológica se constitui, assim, numa ferramenta para superar a ‘incapacidade treinada’ da cultura dominante, que se configura, por exemplo, segundo o autor, no “especialista que é treinado para não entender o outro. Para não respeitar o conhecimento não científico. Para não ser capaz de ver a perspetiva do outro. [...] A incapacidade de nos desfamiliarizarmos com o que nos é familiar” (SANTOS, 2017b, minuto 46:50 a 49:16).

Não são poucos os debates acerca dos processos de investigação científica crítica e descolonização do conhecimento. Seus limites e possibilidades, discursos e meta-discursos, que muitas vezes não se configuram efetivamente numa *praxis* não colonial, merece ainda muita reflexão. Nesse amplo debate, a ideia de que a descolonização do conhecimento é fundamental para a produção de epistemologias e metodologias ‘não extrativistas’ vem conquistando espaço nas reflexões promovidas por intelectuais também na América Latina.

Segundo Ramón Grosfoguel (2016), o extrativismo como uma forma de ser e de estar no mundo, exerce uma prática na qual se apropria de seres, conhecimentos, culturas e naturezas sem consentimento e sem considerar o impacto negativo que gera na vida desses outros seres (humanos e não humanos). Uma forma que é própria das sociedades formadas na lógica de longa história de imperialismo, capitalismo, colonialismo e patriarcado que



Figura 93. Sr. Manuel Raizeiro com a *bateia* que utiliza na atividade extrativista do garimpo de ouro e pedras preciosas. Povoador de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

subjugou povos considerados racialmente inferiores e mulheres como recursos a serem explorados.

El extractivismo es un saqueo y despojo que vemos desarrollarse desde la época colonial hasta el neocolonialismo neoliberal de nuestros días. Se trata del saqueo, despojo, robo, y apropiación de recursos del sur global (el sur del norte y el sur dentro del norte) para el beneficio de unas minorías demográficas del planeta consideradas racialmente superiores, que componen el norte global (el norte del sur y el norte dentro del sur) y que constituyen las elites capitalistas del sistema-mundo. Peor aún, el extractivismo es central a la destrucción de la vida en todas sus formas (GROSFOGUEL, 2016, p. 128).

O autor constrói o conceito de «extrativismo epistémico» a partir das reflexões de Lianne Betasamosake Simpson e Silvia Rivera Cusicanqui²⁶⁸. O conceito se configura como uma mentalidade extrativista intelectual, cognitiva ou epistémica que,

No busca el diálogo que conlleva la conversación horizontal, de igual a igual entre los pueblos ni el entender los conocimientos indígenas en sus propios términos, sino que busca extraer idea como se extraen materias primas para colonizarlas por medio de subsumirlas al interior de los parámetros de la cultura y la episteme occidental. [...] El objetivo del «extractivismo epistémico» es el saqueo de ideas para mercadearlas y transformarlas en capital económico o para apropiárselas dentro de la maquinaria académica occidental con el fin de ganar capital simbólico (GROSFOGUEL, 2016, p. 132-133).

Seguindo a mesma linha de ideias, Grosfoguel (2016) e Boaventura Santos (2017), consideram que a ciência moderna tem suas origens em um ato massivo de «extrativismo epistémico». Tal constatação torna ainda maior o desafio de realizar investigação científica e produzir conhecimento crítico assumindo viver responsavelmente o compromisso de que a alternativa ao extrativismo é a reciprocidade profunda, o que implica um intercâmbio justo nas relações entre seres humanos e nas relações entre humanos e não humanos. Nessa perspectiva, a descolonização epistémica requer uma mudança radical nas formas de ser, viver e estar no mundo (GROSFOGUEL, 2016, p. 137).

Sobre o mesmo dilema, no campo da antropologia, as reflexões acerca da relação de poder presente na investigação de caráter etnográfico não se configuram um tema recente. O ‘drama’ de que a hierarquia é inerente a todas as epistemologias e metodologias, na perspectiva de que têm, intrinsecamente, um caráter extrativista, quanto mais não seja, porque seu produto final

²⁶⁸ Lianne Betasamosake Simpson, intelectual indígena do povo Mississauga Nishnaabeg, Canadá, estendeu o conceito de «extrativismo econômico» a novos territórios epistémicos para caracterizar uma atitude frente ao conhecimento marcada por práticas de dominação colonial: o extrativismo. Nessa perspectiva, Silvia Rivera Cusicanqui, intelectual boliviana vinculada ao povo Aymara, chama atenção para o exercício do «extrativismo epistémico» dentro do Grupo Modernidade/Colonialidade Latino Americano (GROSFOGUEL, 2016, p. 131-132).

é profundamente desigual, figura nos debates há algumas décadas. Segundo Kirsten Hastrup (1992, p. 122),

The drama of fieldwork, as played out on the stage established between ethnographer and informant, implies a degree of violence on the ethnographer's part. Because any scientific discourse must make claims to speak over and above the acts observed or heard (Tedlock 1983:323), there is an inherent hierarchy in the relationship between the interlocutors. To deny that is also to remain insensitive to the violence inherent in fieldwork. Both parties are engaged in a joint creation of selfness and otherness, but the apparent symmetry at the level of dialogue is subsumed by a complicated asymmetry: the ethnographic project systematically violates the other's project (Dwyer 1977:147-9). While perhaps enshrined in mutual friendship and even affection, the ethnographic dialogue is twisted by the fact that the ethnographer's questions are unsolicited, and that they will of necessity shape the answer.

A questão da violência simbólica é colocada por James Clifford (1988) como estando relacionada com a própria presença do etnógrafo, sendo esta, por si só, uma violação ao campo de pesquisa. Segundo o autor, as identidades dos interlocutores no diálogo, por natureza assimétrico, estão definitivamente e mutuamente implicadas.

Anthropological knowledge is based on empirical difference and on discursive hierarchy. Symbolic violence is inevitable, but writing ethnography is not, therefore, an act of oppression. The ethnographic text is of a peculiar and paradoxical nature which defies the simple logic of the western power game (HASTRUP, 1992, p. 124).

A contextualização do campo, na perspectiva de que “*any ethnographic reality must be in located time as well as space and at the level of the dialogue we should acknowledge both the autobiographic past and the shared time*” (HASTRUP, 1992, p.128), deve se apoiar na longa duração e na crítica no âmbito da descolonização do saber. Assim, talvez seja possível construir caminhos que levem a relações entre os sujeitos presentes na investigação, nas quais as hierarquias, as assimetrias, os dramas e as violências, ainda que ‘necessariamente’ presentes, sejam, também, e maioritariamente, capazes de transcender diferenças, de aceitar a multivocalidade e de acolher a heterogeneidade dos/as múltiplos/as autores. Relações em que floresçam produções resultantes da não opressão, do não extrativismo e do não colonialismo.

Um exercício nada simples, porém, um desafio gratificante e necessário.

7.4. Trabalho de campo: esperar o ‘inesperado’, o ‘imprevisível’, o ‘improvável’

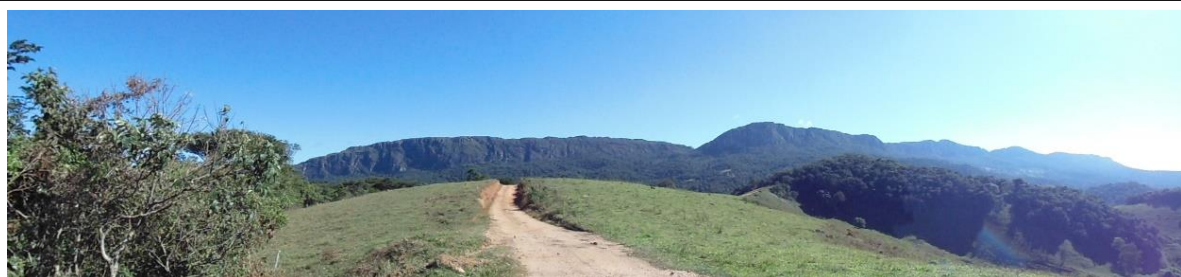


Figura 94. Estrada Parque Passos dos Fundadores. Serra de São José. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

The people are “mine” not as individuals, of course, but as inhabitants of the world my writing creates. The author’s “I” must be seen, and her imagination acknowledge. There is no way to evade the burden of authorship, however heavy it has become (GEERTZ 1988, p.140)

Está ainda viva na minha memória a lembrança da primeira abordagem que realizei no campo de pesquisa: no ‘meu’ campo de pesquisa. Era, então, o ano de 2012 e o enfoque se relacionava com a investigação que decorria no mestrado.

Fui ao povoado de Vitoriano Veloso, mais especificamente à loja da Oficina de Agosto, com a intenção de estabelecer alguns vínculos e... perguntar, perguntar e perguntar. Inicialmente fui recebida pela jovem vendedora, que depois se revelou Renata, ou Renatinha para os íntimos, como uma turista que estaria interessada em adquirir algumas peças de artesanato. Nesse momento Renata era falante, ainda que claramente tímida. Quando abordei, com delicadeza, do que se tratava a minha presença, imediatamente, a timidez deixou de ser disfarçada pela função de vendedora e o silêncio predominou. Fiquei por ali, observando o movimento, e então, o silêncio foi interrompido por diversas perguntas, contudo, elas vieram da própria Renata e posteriormente da Lili, que era a administradora da loja, e depois de todas as artesãs presentes na Oficina. Inicialmente, o fato de estar viajando sozinha e dirigindo por tão longa distância foi o que mais inquietou a todas. Na sequência, as primeiras perguntas, em sua maioria sobre quem eu era, se não tinha medo de viajar sozinha, como vivia, porque estudava, qual o meu trabalho, se possuía filhos ou filhas, se era casada ou não..., me ofereceram pistas valiosas acerca do campo e me levaram a perceber que antes de falar do meu objetivo, que era desenvolver uma pesquisa sobre a condição de artesãs que elas exerciam, deveria ser aceita como pessoa para participar, ainda que provisoriamente, daquele cotidiano que pertencia a elas e que, para tanto, era necessário me tornar conhecida. Nesse sentido, deveria merecer participar dele para que elas desejassem participar do que eu proporia. Foi

então que compreendi o lugar que poderia ocupar naquela relação, e nele, não apenas eu, mas ‘meu projeto’ e ‘meu objetivo’ deveriam ser entendidos para serem aceites, e para tal, deveriam ser compartilhados para que fossem apropriados por elas, se tornando um projeto e um objetivo coletivo. Ambos, a pesquisadora e o projeto, teriam que ser ‘selecionados’. A reciprocidade como condição de parceria, dentro das diferenças, implicava o protagonismo de todas as partes. Foi assim em 2012 e continuou sendo em 2015 e 2017. Afinal, como afirma H. Martins (2012, p. 536),

Como falar, com quem? Quando? Onde? São perguntas importantes que iluminam não apenas reflexões de posfácio, mas experiências de momentos, etapas e processos concretos das pesquisas – nos quais a própria investigação se define e redefine. Portanto, o processo de investigação extravasa o âmbito convencional das metodologias e técnicas ensinadas e treinadas (poderíamos mesmo falar de atitudes e ética) e deve ser entendido como experiência social total (de envolvimento, de sentidos, de subjetividades, de sujeitos que se conhecem mutuamente e de negociações continuadas) – na fórmula de Paul Rabinow, “observar observadores observando” (2007).

Aquela investigação vinculada ao mestrado foi concluída em 2014. A presença de algumas das artesãs e de seus familiares na defesa da dissertação, mesmo que tivessem que viajar mais de 400km, e a liberdade que exerceram de fazer perguntas sobre como me senti fazendo aquela pesquisa, e, posteriormente, a entrega de uma cópia à elas, apontou caminhos valiosos que foram seguidos, procurando avançar, na presente tese.

O povoado²⁶⁹ de Vitoriano Veloso e seus estimados 1000 habitantes, dos quais cerca de 60% podem ser chamadas de artesãos e artesãs²⁷⁰, está localizado aos pés da Serra de São José²⁷¹. O campo de outrora é o campo de agora, mas já não o mesmo.

O trabalho de campo é povoado pelas incertezas, é preciso esperar dele o inesperado, o imprevisível, o improvável. Qualidades que são parte do desafio que se coloca à investigação

²⁶⁹ Segundo definição do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE): “**Povoado** - Localidade que tem a característica definidora de Aglomerado Rural Isolado e possui pelo menos 1 (um) estabelecimento comercial de bens de consumo freqüente e 2 (dois) dos seguintes serviços ou equipamentos: 1 (um) estabelecimento de ensino de 1º grau em funcionamento regular, 1 (um) posto de saúde com atendimento regular e 1 (um) templo religioso de qualquer credo. Corresponde a um aglomerado sem caráter privado ou empresarial ou que não está vinculado a um único proprietário do solo, cujos moradores exercem atividades econômicas quer primárias, terciárias ou, mesmo secundárias, na própria localidade ou fora dela”. Recuperado em 07 de novembro de 2017. Obtido de https://ww2.ibge.gov.br/home/geociencias/cartografia/manual_nocoas/elementos_representacao.html.

²⁷⁰ Segundo o último Senso do IBGE-2010. Recuperado em 07 de novembro de 2017. Obtido de <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/prados/panorama>.

²⁷¹ O povoado de Vitoriano Veloso está localizado a 9 km de Tiradentes e 206 de Belo Horizonte, próximo a Serra de São José. É cortado pelo ‘córrego do Bichinho’ que pertence à Bacia do Rio Grande, que desagua no Rio das Mortes. A vegetação é de campos rupestres. Sua importância turística se deve à produção artesanal e aos serviços de pousadas e restaurantes. Recuperados em 07 de novembro de 2017. Obtido de http://www.ief.mg.gov.br/index.php?option=com_content&task=view&id=390&Itemid=139 e <http://prados.mg.gov.br/>.

científica e aos que o escolhe como ferramenta para uma ‘experiência em primeira mão’ (BECKER, 2007). Trata-se de um método que, juntamente com a observação participante, com finalidade de produzir a escrita etnográfica e com ela um conhecimento crítico, pode ‘parecer’ ter um ponto de partida (este também é móvel), mas alcançar seu ponto de chegada, através dos caminhos por vezes incertos, que serão percorridos, certamente exigirá grandes doses de «imaginação epistemológica», profundo conhecimento teórico-metodológico e clareza (não certeza) quanto ao objeto/sujeito a ser investigado/a. Assim,

A experiência da situação de campo não implica apenas para a antropologia uma vivência pessoal (subjetiva) e, sim, uma vivência prolongada de intersubjetividade que se desenvolve por meio de revelações partilhadas, sendo no âmbito dessas revelações que vamos reformulando as próprias categorias com que compreendemos a realidade em estudo (VIEGAS, 2012, p. 516).

O conhecimento em primeira mão, oferecido pelo campo, faz dele ‘soberano’. Ele se “constitui a alma da pesquisa, onde se cria e onde, verdadeiramente, se aprende (NAZARETH, 2003, p. 128). Ou como afirma Florêncio (2012, p. 642), “Entendo a etnografia como o “laboratório” do antropólogo e da antropologia. [...] A Episteme da etnografia não é para mim o conhecimento do outro, mas o conhecimento sobre o outro, com o outro”. É ele que possibilita o conhecimento real, pois “sem conhecimento baseado em experiência de primeira mão para corrigir nossas representações, não só não sabemos para onde olhar à procura de material interessante, como também não sabemos o que não requer investigação e prova extensa” (BECKER, 2007, p. 34).

Assim como na Estrada Parque de Vitoriano Veloso, mas ao invés dos Passos dos Fundadores, os passos aqui são de investigadores, investigadora neste caso, seria preciso seguir a estrada para descobrir que, após o final, depois de onde a vista alcançava, haveria muito a descobrir e vivenciar. Uma estrada cheia de desvios, bifurcações, bloqueios, paisagens, flores, pessoas valiosas, saberes diversos e desafios vários.

Foi preciso percorrer um longo caminho até o momento da realização da última visita ao povoado de Vitoriano Veloso, em abril e maio de 2017, e a delimitação do que seria o objeto da investigação. Este tópico será uma breve apresentação da «habilidade artesanal» que esteve presente nesse caminho e que se traduz no que Richard Sennet (2012, p. 19) afirma ser a habilidade onde o processo de elaboração “designa um impulso humano básico e permanente, o desejo de um trabalho bem feito por si mesmo”.

Esse ‘lugar’ de artífice é também do/a investigador/a, que busca superar a clivagem ‘mão/cabeça’ que caracteriza a civilização ocidental e dificulta que se reconheça e estimule o

impulso da perícia artesanal (SENNET, 2012, p. 20). O conhecimento como um processo artesanal favorece e impõe questões que se colocam permanentemente ao processo de investigação.

Tudo se passa à nossa frente. Ou será mais à nossa volta, conosco?

O trabalho de campo antropológico abriga-nos a ser simultaneamente espectadores e atores da vida da qual fazemos parte, circunstancialmente selecionando partes para estudar mais detalhadamente com recurso a quadros analíticos e instrumentos conceptuais que nos ajudam a dar sentido às experiências dos outros e de nós próprios. O trabalho de campo é simultaneamente uma técnica de pesquisa, uma metodologia e uma experiência que envolve os investigadores em interação (extra)ordinária com outras pessoas, outras coisas (bióticas e abióticas) e que nos leva a reconsiderar a nossa relação com o mundo num processo de aprendizagem permanente que vagueia entre o repetível e o irrepitível (MARTINS & MENDES, 2016, p. 17-18).

No caso do trabalho de campo desta investigação, é essencial apresentar as condições de sua feitura, como um processo artesanal, que condicionaram e se fizeram presentes na realização e, certamente, se expressam nos resultados.

Revisitando Boaventura Santos (2017), que afirma que a história tem que ser o que informa o conhecimento, o primeiro ímpeto desta investigação assentou na curiosidade pela história do povoado, que por sua vez remete a própria história colonial do Brasil.

Antes de abordar o tema, contudo, cabe uma incontornável e apaixonada apresentação do campo e, para tanto, peço licença poética.

Trata-se de um local que inicialmente captura pelos sentidos. Seduz o olhar pelas cores da natureza exuberante, das casas coloridas, das ruas vermelhas de barro e dos artesanatos. Encanta o olfato pelos odores produzidos pelo fogão de lenha e pela comida que nele se faz, pelos alambiques, pelos pastos, pelo gado e pelas ervas aromáticas. Acalma os ouvidos e a alma no vazio das ruas que cortam lugares de beleza indescritível, no silêncio das noites estreladas, nos ‘cricrics’ dos grilos, coaxar dos sapos, no badalar do sino da igreja de Nossa Senhora da Penha de França. Mas, é no maior órgão do corpo que se dá a captura definitiva, quando a pele sente o abraço carinhoso que se faz repetido quando nos tornamos ‘conhecidos(as)’ e ‘bem-vindos(as)’ pelas pessoas que lá vivem. Um aconchego que se harmoniza na simplicidade sofisticada de dias que passam lentamente, mas que, nem por isso se fazem monótonos. Ao contrário, seu cotidiano expressa os signos da modernidade e estabelece um profundo diálogo das diversas temporalidades.

O povoado de Vitoriano Velosos é um pouco assim, cheio de surpresas e recantos por onde se chega através de estradas vermelhas, com cercas de arame farpado delimitando as propriedades privadas. Sempre tendo a imponente Serra de São José a frente para lembrar que por ali passaram



Figura 95. Estrada Parque. Originalmente ligava Tiradentes a Prados pelo sopé da Serra de São José. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

bandeirantes, emboabas, homens e mulheres escravos/as e livres, ouro e tudo mais que compôs outros tempos. Atualmente, por ali passam os da terra, os turistas e, às vezes, curiosos e curiosas, como eu.



Figura 96. Rua principal do povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

A rua que atravessa o povoado, tem calçamento do tipo ‘cabeça de negro’ ou ‘pé de moleque’, ambos termos que estão ligados ao período da escravidão, que consiste em pedras quebradas e colocadas a mão, uma a uma. Ela também é avermelhada, a mesma cor das casas feitas com tijolo aparente.

Nela, depois de uma curva em declive, está uma das casas mais antigas, ainda sem retoques, e

seus moradores, na qual as galinhas passeiam pelo quintal e não se interessam por atravessar o



Figura 97. Propriedade com casa antiga. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

portão, que parece estar ali para enfeitar e não para impedir qualquer passagem.

Quase em frente, um casal baila no gramado de outra casa. Nesta, não precisa de muro ou portão. Seu dono, ou dona, um artesão ou artesã habilidosa, expõe sua arte dessa forma, que parece convidar para um

baile. Já na casa vizinha, também vermelha da cor da terra, o muro tem corações e o jardim tem sombrinhas coloridas, de bolinhas, suspensas no ar, que parecem flutuar.



Figuras 98 e 99. Esculturas a céu aberto nos jardins das casas/ateliês. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

Mas, o melhor mesmo são as pessoas.

Assim, como afirmam Davis e Spencer (2010), as emoções e os sentidos são parte da pesquisa antropológica, bem como do momento da escrita e da busca em compartilhar as



Figuras 100. Loja da Oficina de Agosto, da direita para a esquerda, Vera, Renata, Gilceia e Lili em pose de “namoradeira” (nome de um artesanato local). Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

experiências do campo com os/as leitores/as e com os/as coautores/participantes desta vivência: os/as sujeitos da pesquisa.

Embalada pelas sensações e afetividades iniciais que o lugar possibilita, se chega ao segundo momento. Nele, é o cotidiano que favorece os questionamentos acerca das dinâmicas de estruturação social que assentam na

história colonial e reproduzem, ou nem tanto, papéis e poderes sociais marcados pelo capitalismo, colonialismo e patriarcado. Questões que o trabalho de campo permitiu identificar em vários níveis.

Ao longo dos últimos 7 anos, em visitas exploratórias com finalidades diversas e desde 2015 para a investigação aqui apresentada, o povoado de Vitoriano Veloso se tornou um lugar de especial aprendizado. Para isso, foram necessárias algumas etapas de desfamiliarização com o que era familiar, construção cuidadosa dos vínculos e do lugar de observadora/observada e investigadora, o estabelecimento e aceitação de relações de reciprocidade e cooperação assentes na certeza de que se configuravam dinâmicas em que a observadora também era observada e as/os observadas/os se configuravam em observadoras/es. As implicações que tanta ‘intimidade’ representaram para a investigação foram cuidadosamente reconhecidos a cada acontecimento, mas, não é possível afirmar que foram, em sua totalidade, afastadas (o que seria impossível ou mesmo desejável). Elas foram responsáveis e correspondem ao que o termo «mutualidade» descreve como:

O tipo de interlocução criada pelos antropólogos na situação de trabalho de campo, referindo-se ao “sentimento de revelação partilhada” que é incontornável na experiência da produção etnográfica sustentada em pesquisa de campo. [...] a mutualidade funda o modo como “os antropólogos e os informantes se envolvem em processos de (co) responsabilidade”,

correspondendo a uma aproximação à comunicação antropológica, articulada em ações (VIEGAS, 2012, p. 514).

Tão singular quanto qualquer outro campo, o povoado de Vitoriano Veloso é especial porque foi escolhido, e escolheu, a investigação que origina esta tese. Ele é o resultado de uma confluência de fatos históricos que alimentaram a historiografia. Justamente esta profusão de presença do passado no presente que convocou fortemente à análise da história de longa duração e dos processos globais no sentido de buscar entender o que está ausente e presente no cotidiano, na construção artesanal, através do artesanato, ou nem tanto, e das narrativas identitárias locais.

7.4.1. Os passos da pesquisa: métodos, técnicas e improvisos

A pesquisa desenvolvida no campo significou uma imersão, a necessidade de sentir fisicamente a história local, ainda que num pequeno molhar de pés no Rio das Mortes, grande responsável pela origem do povoado²⁷².

Haver caminhado longamente pela única rua do Bichinho, observando o cotidiano, conhecendo quase todas as pessoas e dando-me a conhecer por elas desde 2010, facilitou a concretização dos dois períodos



Figura 101. As águas do Rio das Mortes. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

planejados para a realização do trabalho de campo. O primeiro, em setembro de 2015 com a principal finalidade de acompanhar a Festa da padroeira, Nossa Senhora da Penha de França, assentou na percepção, a partir da narrativa dos moradores e moradoras, de que a devoção representou, e ainda representaria, um importante significado na organização social local. Antes, contudo, e por considerar fundamental saber sobre a origem e trajetória dessa iconografia, as incursões ao Santuário de Nossa Senhora da *Peña de Francia*, em Salamanca, e

²⁷² O Rio das Mortes, que ‘serpenteia’ por toda a região, é, ainda hoje, alvo do garimpo e da extração de cascalho (pequenas pedras utilizadas na construção civil). Ambas as atividades são marcadas pela ilegalidade. Tanto na primeira, pelo controle de minerais preciosos, quanto na segunda, de grande impacto ambiental, poucos possuem licença dos órgãos do Estado.

a Catedral de Nossa Senhora da Penha de França, em Lisboa, favoreceram o acesso a informações que foram fundamentais para o desenvolvimento desse primeiro trabalho de campo e da construção de uma parte da historiografia do povoado.

Ao longo dessa etapa do trabalho de campo, todas as pesquisas acerca da história e iconografia de Nossa Senhora da Penha de França foram compartilhadas e suscitaram curiosidade, mobilizando moradores/as e religiosos em torno das informações, até então inéditas, sobre sua padroeira. Desde a fotografia da imagem de tez escura que se encontra no altar do Santuário na Espanha, à sua provável trajetória até ao altar da igreja do povoado, muitas conversas e até uma explicação da pesquisa durante a missa solene em homenagem à padroeira, marcaram o trabalho etnográfico. Este fato criou certa familiaridade e empatia com a presença da investigadora e facilitou ainda mais as abordagens a partir de então.

A troca de informações, numa construção coletiva, que acabava por preencher algumas lacunas que envolviam a história do povoado, criou parcerias que tornaram, cada vez mais, a pesquisa conhecida e revelaram parte do cotidiano de Vitoriano Veloso. Aos poucos, o envolvimento de moradores e moradoras aumentou, proporcionalmente à identificação de que era uma pesquisa sobre o povoado, mas também do povoado.

Desde 2012 foi adotada a regularidade quanto à hospedagem. Sempre realizada na mesma casa, arrendada de uma moradora antiga do povoado. Tendo uma família extensa e muito conhecida, isto favoreceu o estabelecimento dos laços de confiança e afeto, possibilitando, assim, a participação mais intensa no cotidiano. As festas, aniversários, batizados, passeios, bailes, cafés, almoços de família, visita aos locais de trabalho, velórios, funerais, conversas sobre intimidades e conflitos familiares foram, aos poucos, incluindo a participação da investigadora, explicitando determinadas dimensões da realidade sociocultural, das relações estabelecidas e das construções históricas das identidades locais.

O planeamento do segundo momento do trabalho de campo, realizado em abril e maio de 2017, foi surpreendido pela notícia de que a casa, que regularmente era arrendada para a estada no povoado, estaria ocupada. Iniciou-se, então, espontaneamente, uma rede de contatos entre as moradoras para encontrar um novo local. Uma grande mobilização e diversas possibilidades que, se por um lado foram comoventes pelo cuidado e preocupação com o conforto, por outro, se configuraram em ofertas de hospedagem na própria casa das moradoras e não de arrendamento. Este fato poderia interferir diretamente em um dos prazeres do campo: a rotina da pesquisadora. Os registos, sempre realizados à noite, a necessária solidão tão desejável após um dia de trabalho, o prazer de fazer a própria refeição com os ingredientes locais e a independência quanto a horários, estariam parcialmente ou totalmente comprometidos. O

distanciamento necessário entre o campo e a investigadora deveria ser dimensionado uma vez que a observadora seria observada intensamente, numa intimidade que poderia ser delicada e até desconfortável. Por outro lado, observar tão próxima do cotidiano dos/as sujeitos da investigação poderia ser favorável, contudo, a identificação dos limites éticos seria um grande desafio. Outro complicador era a quantidade de ofertas: escolher poderia ser interpretado como privilegiar uma em detrimento de outra e gerar melindres, comprometendo as relações e os laços construídos até então.

Frente aos factos, algumas estratégias foram adotadas. Não sendo possível recusar tanta



Figura 102. Casa de Simone. Hospedagem afetiva. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

generosidade, optei por deixar que a decisão partisse das próprias moradoras. Aguardar que decidissem o local, sem interferência ou escolha, resultou bem. A moradora mais determinada decidiu que seria em sua casa a minha hospedagem. Tendo sido parte da investigação da dissertação de mestrado e uma das entrevistadas, pareceu se sentir à

vontade para alegar que a sua casa, mesmo simples, mas recém construída, teria no quarto da sua filha (a jovem se mudaria para a casa da avó, que fica na mesma propriedade, durante o tempo da hospedagem) a melhor alternativa quanto ao conforto e facilidade, incluindo a alimentação fornecida pela sua mãe.

Aceitar com gratidão e encontrar alternativas para este desafio colocado pelo campo pareceu ser a decisão mais acertada. Alguns acordos, contudo, foram firmados. Não sendo possível retribuir financeiramente pela hospedagem, pois a oferta não comportava pagamentos, a alimentação foi suprida em géneros que incrementavam as refeições de todos e a participação nas despesas da festa de aniversário de 4 anos da criança da casa foi bem aceite, além de ser um privilégio poder participar dos preparativos.

Assim, um belo e aconchegante quarto me aguardava. De um grande pôster, pendurado na parede em frente a cama, a foto de Mariana, filha de Simone, me sorria. Um lugar para estudar e um espaço no armário para minhas coisas estavam preparados. Da janela, que se abria para o quintal gramado, era possível ver as noites estreladas e a lua cheia que me acompanhou alguns dias no silêncio que marcava as longas noites de escrita.

No decorrer dos dias ao longo da hospedagem, se tonou claro que as implicações resultantes do convívio com a intimidade da família por mais de 30 dias seriam incontornáveis, assim, foi adotada a decisão de não utilizar na pesquisa ou nas reflexões o material observado a partir desse convívio. A agradável e respeitosa estada gerou relações de amizade e intimidade que comprometeriam a ética que necessariamente envolve a relação entre a investigadora e os/as sujeitos da pesquisa. Esta decisão assentou na perspectiva de assegurar que o papel do/a investigador/a, como um dispositivo determinante para apurar ou acessar informação válida e a mais rica possível no trabalho de campo, que se configura num dispositivo de interação social e implica um conjunto de comportamentos específicos que lhe estão associados, fosse salvaguardado (MARTINS & MENDES, 2016, p. 207).

A observação participante que decorreu nas várias formas de presença no campo, nos diversos encontros e experiências que dele decorreram, se apoiou no papel assumido pela investigadora de acordo com as situações que emergiram e foi registrada de forma a refletir esses momentos. Assente nas afirmações de Martins & Mendes (2016, p. 202) de que as formas de registro utilizadas compelem a um enquadramento específico que determina o sistema de possibilidade de tradução da experiência, tanto empiricamente como, posteriormente, nos reflexos nas potenciais teorizações, se buscou escolher técnicas de recolha que minimizassem sua influência na escuta, nas narrativas, nos dados e nas reflexões. Nesse sentido, a familiaridade com as técnicas em relação às notas de campo escritas, propostas por James Clifford (1990), favoreceu essa escolha. O autor propõe: *i*. A «transcrição», que envolve o encontro entre pesquisador/a e o/a sujeito da pesquisa fora da ação social, com o registro detalhado da entrevista, podendo utilizar gravação em áudio e vídeo; *ii*. A «inscrição», assente em apontamentos, percepções e lembranças do observador contribui para a compreensão da realidade que persegue. Utiliza-se da memória recente e de alguns apontamentos das experiências auferidas, das narrativas, diálogos e ações testemunhadas em relação à densidade potencial de significados, registrando-os em detalhes diariamente e *iii*. A «descrição», escrita ou editada após a observação participante, são notas que buscam detalhar os momentos, as explicações e interpretações, esmiuçando o contexto em que ocorreu, interligando as emoções que o permearam envolvendo investigador e os sujeitos da pesquisa. A descrição faz uma

representação relativamente coerente da realidade estudada, seleciona fatos e constrói interpretações para a realização posterior das considerações teóricas (MARTINS & MENDES, 2016, p. 206).

Nessa perspectiva, um *Roteiro temático para a pesquisa participante e entrevista semiestruturada*²⁷³ foi construído com antecedência na intenção de garantir que as principais temáticas tratadas nos capítulos teóricos, aplicadas a atores diferentes e as pesquisas em fontes primárias, fossem exploradas. Ele serviu de norteador para o trabalho de campo e assentou na flexibilidade e adaptações que o mesmo exigiu. Os diálogos cotidianos, com base nas variadas formas possíveis de presença para produzir encontros que resultavam de processos, pretextos e interações entre a investigadora e os/as sujeitos da pesquisa, delimitou a condução da observação. A gestão entre os diferentes métodos e técnicas que compõem a estratégia metodológica de uma investigação não é tarefa simples. Frente a tal complexidade, e assumindo o risco que qualquer escolha nesse campo significa, a recolha de dados se apoiou em diversos procedimentos: a partir da memória, da vivência e percepção da pesquisadora nas chamadas «notas de campo», raramente realizadas durante os encontros e frequentemente realizadas logo a seguir a eles, nos registos, gravações e fotografias. Foram privilegiadas a «inscrição» e a «descrição», apoiadas pelo bloco de notas e registro diário noturno ou em dois momentos no mesmo dia para que nada, ou quase nada, fosse esquecido. O registro de imagens e narrativas foi realizado mediante autorização escrita, assim como as gravações. Essas escolhas assentaram na percepção de que tais recursos, ainda que representassem certo grau de interferência, teriam nos vínculos bem construídos as condições favoráveis para reduzir tais interferências. A convivência com o cotidiano do campo facilitou as abordagens em ambientes diversos e informais, possibilitando registros frequentes, além de contribuir para superar as adversidades que surgiram.

A maturidade das decisões assentou no conhecimento construído sobre e no campo de pesquisa, na confiança nos vínculos estabelecidos anteriormente, no domínio das técnicas de abordagem e no otimismo de que os registos regulares seriam realizados observando a maior possibilidade de cruzamento e derivações possíveis, de modo que reorientassem a análise, hipóteses e interpretações, em uma dimensão processualista e intersubjetiva do conhecimento onde os imprevistos se integram e reafirmam o facto de a etnografia se produzir no seio de relações sociais (VIEGAS, 2012, p. 513).

²⁷³ O *Roteiro temático para a pesquisa participante e entrevista semiestruturada* se encontra nos Anexos.

Os diários de campo produzidos nas silenciosas noites do povoado de Vitoriano Veloso, no quarto de Mariana e com seu sorriso, buscavam, no refazer dos passos do dia, muitos deles rabiscados no «caderno de notas» entre uma observação e outra, cada experiência, cada leitura, cada encontro, cada conversa, cada narrativa, gesto, sensação. Nessa altura da investigação, ainda não seria possível, ou desejável, estabelecer as conexões que viriam a ser apresentadas em dois capítulos, que neste momento posso anunciar



Figura 103. O «caderno de notas» e o café mineiro: companheiros de viagem. Tiradentes. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

que serão os próximos. Ainda era o momento de ‘estar’ no cotidiano, ainda era a fase da imersão. Ainda era o tempo dos pensamentos mergulhados na etnografia e no Rio das Mortes.

CAPÍTULO VIII

DO ARRAIAL AO POVOADO: AS NARRATIVAS IDENTITÁRIAS SOBRE A HISTÓRIA E A DEVOÇÃO EM VITORIANO VELOSO

Figura 104. Relógio de Sol (século XVIII). Instrumento que mede a passagem do tempo pela observação da posição do Sol. Jardim da Igreja Matriz de Santo Antônio. Tiradentes. Minas Gerais (2012). Arquivo pessoal.

8. DO ARRAIAL AO POVOADO: AS NARRATIVAS IDENTITÁRIAS SOBRE A HISTÓRIA E A DEVOÇÃO EM VITORIANO VELOSO



Figura 105. As faces do povoado de Vitoriano Veloso (2012-2017). Arquivo pessoal.

O povoado de Vitoriano Veloso tem muitas histórias, muitos rostos e, também, muitas ausências. As identidades múltiplas, construídas desde o pequeno arraial surgido com a atividade aurífera no início do século XVIII, continuam ‘artesanalmente’ em confeção e assentam em um longo percurso marcado por invisibilidades. É sobre tornar visível algumas dessas invisibilidades que versa esta investigação, que busca fazê-lo através das narrativas identitárias dos seus moradores e moradoras.

No sentido de expor o cenário onde (e de onde) se enunciam essas narrativas, que emergem da invisibilidade e se fazem visíveis como voz subalterna, se fez necessário o percurso através da história e da historiografia, bem como das teorias críticas, considerando os movimentos colonial e descolonial. Nesse aspeto, se fundamentou a análise na compreensão de que o colonialismo se configura num conjunto de processos e aparatos de dominação política e económica utilizado com a finalidade de garantir a exploração do trabalho e das riquezas coloniais em benefício do colonizador e apoiado na violência física e epistémica como recursos de inferiorização dos povos colonizados. Sob essa compreensão, o colonialismo foi fundamental na constituição da Europa como centro da História Mundial e de todas as outras culturas em sua periferia, se afirmando como um discurso eurocêntrico no qual assentou a própria modernidade. Um discurso que inventou, classificou, subalternizou e invisibilizou povos, histórias e saberes, a partir do qual emerge a colonialidade como o verso da modernidade e constitutiva da mesma. Assim, se compreendem os processos descoloniais circunscritos aos momentos posteriores às independências políticas das colónias, ligados às lutas anticoloniais e concebendo que o fim das relações formais de colonização não implicou a superação do legado e da produção contínua da colonialidade, ou seja, das relações de subalternização. Assim, a análise a partir da perspectiva *decolonial*, que considera a colonialidade nos cenários descoloniais e busca a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, tendo como *locus* de enunciação o conhecimento subalterno, foi o recurso utilizado para identificar as fissuras entre os discursos colonial e descolonial de onde emergem as identidades, quer reproduzindo, quer resistindo e subvertendo a própria colonialidade.

O desafio que se apresentou desde o início desta investigação se configurou em identificar, através das narrativas e das dinâmicas estabelecidas no cotidiano do povoado de Vitoriano Veloso, como se reproduzem os padrões coloniais de poder, onde estão as fraturas por onde se evidenciam rompimentos com as dicotomias que naturalizam as classificações estabelecidas pela modernidade e, a partir delas, como estão sendo produzidas as identidades e como se expressam nas relações. O diálogo entre os discursos colonial e descolonial, tendo a perspectiva *decolonial* como ferramenta analítica no âmbito da história de longa duração, serve como mediador para compreender os discursos e as práticas presentes na construção dessas novas identidades, considerando como elemento potencializador a proposta de desenvolvimento local através do artesanato trazida pela Oficina de Agosto, em 1992.

De um modo que abrange os capítulos VIII e IX, no âmbito das questões surgidas a partir da delimitação do objeto de estudo e considerando o recorte de tempo longo (século XVI até aos dias atuais), se busca, assente nas narrativas, identificar: *i.* Heranças coloniais,

relações/posições de poder, subalternidade e resistência presentes nos discursos e táticas cotidianas atuais; *ii*. Influências da religiosidade nas construções identitárias; apropriações e ressignificações do sagrado na Festa de Nossa Senhora da Penha de França e as relações/posições de poder presentes nesses festejos; *iii*. Relações entre o protagonismo das mulheres de Minas Gerais no período colonial e o protagonismo atual das mulheres do povoado em suas múltiplas identidades e a relação desse protagonismo com o desenvolvimento local promovido pelo artesanato; *iv*. Significados atribuídos ao artesanato e à Oficina de Agosto frente as mudanças ocorridas nas últimas três décadas e como as dimensões de poder existentes entre a Oficina e os artesãos e artesãs locais são vividas no cotidiano e quais as contradições e; *v*. Os significados atribuídos ao dia a dia frente ao contexto que se impõe com as novas formas de viver no povoado, nomeadamente a visibilidade que promove e é promovida pelo turismo a partir da essencialização vinculada à ‘tradição’ artesanal como expressão de uma identidade nacional que remete a representações coloniais.

O desenvolvimento das reflexões, no contexto do conteúdo das narrativas e da complexidade das análises que elas provocam, será apresentado articuladamente nos dois capítulos. Assim, as reflexões contidas em ambos seguem a estrutura e as temáticas da tese. Afinal, o tema de cada capítulo se revelou uma categoria a ser analisada, no sentido de que se configura numa significativa parte dos elementos que compõem as múltiplas identidades do povoado de Vitoriano Veloso. Evidentemente, muitos outros elementos ficaram ao largo, como esperado, frente a todo um universo de possibilidades e, conseqüentemente, de limitações que uma investigação traz em si.

A base teórica exposta ao longo dos capítulos se constitui na ferramenta mediadora das reflexões para realizar o diálogo entre a história/historiografia, a modernidade/colonialidade e a simples complexidade do povoado de Vitoriano Veloso que se revelou na pesquisa etnográfica. As divisões são de caráter simplesmente didático, pois as reflexões são inseparáveis em sua dialética.

No conjunto e em seus respectivos desdobramentos, há o transitar pelas diferentes apresentações que o cotidiano do povoado ofereceu, estabelecendo uma ‘costura’ que favorece, a partir do olhar inter/transdisciplinar, esse dialogar, no âmbito da longa duração e das expressões do colonialismo e da colonialidade que atravessam as relações estabelecidas e impregnam as narrativas identitárias em Vitoriano Veloso.

Nesse sentido, os tópicos deste capítulo estão assim divididos:

- 8.1. Povoado de Vitoriano Veloso: as identidades no mapa da história de longa duração
 - 8.1.1. Narrativas sobre o passado ‘distante’ do povoado
 - 8.1.1.1. Histórias e memórias familiares
 - 8.1.1.2. O ‘apagamento’ da escravatura
- 8.2. Povoado de Vitoriano Veloso: as identidades devotas e festivas
 - 8.2.1. Narrativas sobre a igreja, a devoção e a festa
 - 8.2.1.1. ‘Muita santa, pouca missa’

Estes temas nortearam conversas e entrevistas, bem como a observação do cotidiano do povoado. Eles compuseram o *Roteiro temático para pesquisa participante e entrevistas semiestruturada* que apoiou a última visita ao campo de pesquisa em 2017 e reuniram questões pensadas para que se configurassem em orientadores das observações e como disparadores de diálogos que, envolvendo a dinâmica entre observadores/as e observados/as, estivessem apoiados em lembranças/esquecimentos, conhecimento informal/formal, vivências, contos, histórias, lendas, dúvidas, confiança/desconfiança, emoções e, ainda, nas diversas outras formas de interação que possivelmente ocorrem no campo em uma pesquisa científica inter/transdisciplinar, de caráter etnográfico e com compromisso ético ‘não extrativista’.

Em meio a riqueza do material oferecido pelo campo de pesquisa nos dois momentos, 2015 e 2017, as escolhas das narrativas seguiram a lógica do *Roteiro Temático* e foram agrupadas segundo recorrências/semelhanças no sentido de estabelecerem um diálogo com as linhas teóricas e a perspectiva histórica apresentadas. As escolhas privilegiam, também, o que se evidenciou importante para os/as atores/as, inclusive o que esteve ausente ou fugidio nos diálogos.

Nesse ponto, em que as escolhas são solitariamente realizadas pela pesquisadora, uma preocupação se impôs e exigiu ainda maior rigor científico no sentido de enfrentar o ‘poder’ de decidir ‘o quê’ e ‘como’ seria utilizado o conteúdo que as narrativas e o campo ofereceram. Assim, foi estabelecido um movimento que buscou evitar, ou pelo menos tentar minimizar, cair na armadilha das categorias de meu jargão profissional e para tanto, busquei não filtrar por minhas ideias e teorias pré-existentes as descrições e escolhas. Nesse aspeto, a «descrição densa» se configurou numa valiosa ferramenta. Afinal, “se a etnografia é uma descrição densa e os etnógrafos são aqueles que fazem a descrição, então a questão determinante para qualquer exemplo dado [...] é se ela separa as piscadelas dos tiques nervosos e as piscadelas verdadeiras das imitadas” (GEERTZ, 2008, p.12).

Os encontros e os diálogos individuais ou coletivos, que foram sempre precedidos pela apresentação da pesquisa e da pesquisadora, bem como das respostas às questões que surgiam

a cerca de ambas, seguiram caminhos diversos, sendo fruto de encontros previamente agendados, encontros informais planejados ou não planejados e situações oportunas. As escolhas, desde a perspectiva da pesquisadora, buscaram atores/as locais com características diversas e abrangentes quanto a idade, sexo declarado, posição social dentro da comunidade, escolaridade e atividade laboral. Fundamentalmente, contudo, foram as dinâmicas do cotidiano que prevaleceram, uma vez que grande parte dos encontros, dos relatos e das observações resultaram delas. Desde a perspectiva dos/as atores/as, diversas participações foram promovidas por iniciativas próprias, motivadas pelo desejo de contribuir com histórias e informações, caracterizando um movimento espontâneo e de apropriação da investigação.

8.1. O Povoado de Vitoriano Veloso: as identidades no mapa da história de longa duração



Seria difícil afirmar, com exatidão, ‘quando’ e ‘como’ se deu o surgimento do povoado de Vitoriano Veloso, mas porquê ele surgiu, isto sim é possível dizer, ainda que as certezas devam ser sempre relativas e (re)configuradas à luz de opções teóricas. Nesse sentido, e estando definidas as epistemologias, como se buscou apresentar no capítulo I, para uma aproximação dos motivos pelos quais o povoado passou a figurar na história colonial, se faz necessário compreender, como discorrido no capítulo II, o percurso histórico onde se estabeleceu um processo de implantação, num nível global, do colonialismo, do patriarcado e do capitalismo.

Data de 1717 o registro mais antigo encontrado referente ao povoado de Vitoriano Veloso e indica que este surgiu ‘oficialmente’ como arraial do Bichinho. Não coincidentemente, o documento manuscrito que inclui o povoado, dentre outras localidades, no *Rol dos moradores* (BNDIGITAL, [1717]2016), faz referência à cobrança do quinto do ouro,

no qual se considerava o número de moradores/as e escravos/as, lojas e vendas. Esta informação histórica liga seu surgimento à empresa extrativista colonial. Um exemplo está, segundo Santos (1995, p. 1-2), no documento do *Rol dos confessados da Freguesia de São José*, datado de 1795, no qual o arraial do Bichinho contava com “134 fogos (casas) e 661 habitantes ou almas (...) sem contar os menores de 7 anos”, e apenas 29 anos mais tarde, em 1824, o arraial contava apenas com 61 casas e 298 habitantes. Em sintonia com o auge do ciclo do ouro que ocupou o século XVIII, o povoamento do local denuncia sua ligação com o extrativismo e o seu despovoamento quando o mesmo entrou em declínio.

Se, por um lado, o surgimento do povoado esteve ligado aos processos extrativistas da empresa colonial, por outro, e não menos significativo, a sua localização assinalada no mapa de J. J. da Rocha, em 1777, representada por um símbolo que indica a existência de uma capela, evidencia a importância da organização do povoamento, regido, também, pelo catolicismo.

Na história moderna das Américas, o povoado é fruto da expansão colonial iniciada em 1492, e como tal tem sua história assente em processos extrativistas fortemente presentes nos ‘descobrimientos’ (DUSSEL, 1994; WALLERSTEIN, 1992b, 1976; QUIJANO, 2014; MIGNOLO, 2003). Um movimento que, condizente com o período histórico em que se deu, foi marcado pela busca de novos territórios, sendo movido pelos saques, seja de riquezas, seja de corpos, seja de ‘almas’. O colonialismo que emoldurou a modernidade teve seu lado obscuro, a colonialidade (QUIJANO, [1989]1992a), a sua ‘caixa negra’ (GUIDDENS, 2005). Ela produziu subalternos/as sob o signo eurocêntrico, emergidos dos interditos da globalização (BEVERLY, 2003) aos quais foi negada, entre outras coisas, a sua própria história.

Imersa nesse movimento mundial, a colonização do Brasil seguiu o curso rumo aos novos ‘descobrimientos’, os internos. Assim, Minas Gerais se tornou alvo dessas ‘descobertas’ quase dois séculos depois de constituída a colônia portuguesa da América. Antes, a região mineira existia apenas como mais um ‘sertão’, para onde os Bandeirantes, partindo de São Paulo, seguiam na busca e captura de índios para mão de obra escrava, como era o ‘normal’ então, sem, contudo, jamais deixar de ‘sonhar’ com as riquezas minerais que uma colônia de natureza tão exuberante ‘teria’ que conter. Desse modo, os paulistas, já em grande número compostos por ‘mestiços’ da terra, fruto da miscigenação intensa que marcou o Brasil desde o seu início, seguiam os passos dos descobridores portugueses e implementavam no seu cotidiano as práticas da metrópole: descobrir, explorar, escravizar. O «colonialismo interno» (GONZÁLEZ CASANOVA, 2006) fez com que o ‘Outro’ colonial, que se constituiu a partir da «zona de contacto» (PRATT, [1992]1999) e que foi produzido pela «diferença colonial» (MIGNOLO, 2000), criasse, também, o seu ‘Outro’, tornando-o alvo de inferiorização e violência. Nessa

perspetiva, se torna visível a face obscura da modernidade, a colonialidade que se reproduz, também, a partir de dentro, a partir do próprio colonizado.

Por outro lado, as ações dos colonizados também foram marcadas por reações, numa desobediência visceral. A desobediência dos índios e índias, dos negros e negras, das mulheres, do burguês, do representante da igreja e do próprio português que vivia na colônia, parece ter marcado o cotidiano, se expressando nas pequenas estratégias de resistência ao poder da metrópole, ainda que o reproduzisse também. Uma tensão entre resistência/reprodução personificada no/a ameríndio/a que não correspondia à escravidão, mesmo que a ‘alternativa’ fosse a morte, no negro ‘fujão’ e também escravista, na negra que, subjugada, também se valia da sua sexualidade para libertar a si e aos seus filhos/as, muitas vezes bastardos/as, e para sobreviver, no burguês sonegador, no padre que não seguia os preceitos da Igreja, no português miscigenador por princípio ou contingência. Afinal, a partir da colônia, a colonização/dominação/resistência incluía reproduzir e, também, burlar as regras religiosas, morais, económicas e sociais impostas pela metrópole. Ao poder colonial, assente nas relações de poder marcadas pelo racismo, sexismo, patriarcalismo, capitalismo, imperialismo, extrativismo, cristianismo, outras tantas ações invisíveis, silenciosas, perspicazes, persistentes, astutas, desesperadas, equivocadas, se fizeram presentes no cotidiano da colônia, ainda que a historiografia tenha, tantas vezes, negado o protagonismo desse universo subalterno.

As narrativas, como forma de inscrição no cotidiano em Vitoriano Veloso, estão impregnadas de «heranças coloniais» e apresentam, por um lado, as marcas deixadas pela dissimulação, silenciamento e invisibilidade do subalterno/a, impostas pela lógica de dominação em que o ‘esquecimento/apagamento’ da história são parte importante da estratégia e que compõem o que Mignolo (2007b) chama de «ferida colonial» e, por outro lado, nos sinais que evidenciam as estratégias e táticas de resistências (CERTEAU, 1994), aqui aplicadas a processos que denunciam o que está ausente na história moderna.

Desse modo, tratar de investigar “nas ausências o que é ativamente produzido como não existente (mas) está disponível aqui e agora, ainda que silenciado, marginalizado ou desqualificado” (SANTOS 2004b, p. 800), motivou a escolha dos caminhos para estabelecer aproximações, possibilitar diálogos e reflexões apoiadas nas ferramentas de análise fornecidas pelo conjunto de teorizações da Reflexão Decolonial. As várias conversas, das quais alguns trechos serão apresentados neste tópico, envolveram a pesquisadora e sujeitos locais: homens e mulheres de diversas idades, de escolaridades que variaram entre 0 e o 3º grau e versaram sobre a história colonial do povoado e a memória familiar. Os diálogos eram iniciados no contexto

de um convite que surgia a partir de frases interrogativas. Elas introduziam o encontro e possibilitavam que, no decorrer do encontro, outros tópicos orientassem o diálogo.

1. *“Podemos conversar um pouco sobre o passado ‘distante’ do povoado?”*

1.1. *Os/as trabalhadores/as do período aurífero e seus/suas descendentes*

1.2. *As histórias das famílias do povoado (alguns diálogos foram mediados por fotografias antigas).*

Em resposta ao convite, as narrativas apresentaram de forma significativa partes da história do povoado que foram apropriadas por seus/suas habitantes, ainda que inicialmente frases como *“Ah! Eu não sei. Isso é muito antigo”*, *“Isso é uma história difícil, eu não lembro. Tem muito tempo”* ou *“Acho que não sei falar disso não”* demonstrassem certa dificuldade relativa aos assuntos propostos.

8.1.1. *Narrativas sobre o passado ‘distante’ do povoado*

De modo predominante, ao falar do passado ‘distante’ do povoado, as narrativas expressam memórias que recuam a acontecimentos ligados aos séculos XVIII e XIX, remetendo à existência de ouro, ao extrativismo e as atividades de comércio como motivos principais do surgimento e continuidade do povoado. Se configuram em



Figura 107. Rio das Mortes. Atividade extrativista de cascalho e outros metais. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

conhecimentos relacionados a processos de apropriação da história colonial e descolonial, que podem estar relacionados ao ensino formal e/ou às memórias que foram construídas ao longo do tempo.

O conhecimento formal referente ao surgimento do arraial como decorrência da descoberta de jazidas de ouro, sua exploração e seu esgotamento, bem como os estudos acerca

da Inconfidência Mineira se inserem no contexto da educação sobre a História do Brasil e o Ciclo do ouro em Minas Gerais²⁷⁴.

Contudo, é preciso considerar que as instituições de ensino, da maneira como se constituíram dentro da lógica da modernidade e racionalidade, se distanciam do reconhecimento de que todo conhecimento é um conhecimento situado histórica, corporal e geopoliticamente, mantendo formas de produzir conhecimento que reproduzem sistemas de dominação e reforçam a «colonialidade do saber» (LANDER, 2000). Desse modo, mesmo para os/as habitantes que avançaram em escolaridade, a história colonial do povoado se apresenta com poucos ou equivocados elementos ou, ainda, se baseia nos relatos dos/as habitantes idosos/as. Assim, a origem do povoado e sua história, como fonte de informação partilhada pelas gerações mais jovens e, frequentemente destinada a apresentação do local para fins turísticos, se apresenta frágil ao ser confrontada com a historiografia.

A minha bisavó contava que aqui só tinha uma rua de terra e poucas casas e que foi descoberto por Vitoriano Veloso que nasceu aqui, que era ex-escravo, que tinha muitas terras e também escravos. E foi inconfidente. É isso que eu explico quando um turista me pergunta (M, 18 anos. 2017).

Contextualmente, a narrativa a seguir demonstra que o passado ‘distante’ do povoado se afirma como um ‘antigamente’ marcado pela imprecisão temporal, ainda que espacialmente esteja localizado. Se tratando, sobretudo, de modos de funcionamento de uma memória coletiva, o excerto também evidencia o apagamento/silenciamento de partes significativas da história em sua complexidade e denota as marcas de processos da colonialidade como matriz de poder (GROSGOUEL, 2008b; QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992b).

Antigamente aqui tudo tinha muito ouro. Nesse Rio das Morte tinha muito. Ali, no Gritador tinha também. O Bichinho nasceu do tanto de ouro que tinha aqui. Agora não tem quase nada. Acabou. Eu ainda acho com a bateia. Mas é pouca coisa (M.R., 63 anos. 2017).

Nessa mesma linha de lacunas que envolvem a história local, é possível identificar a ausência de diferenciação entre os atores externos, os portugueses e os paulistas, quanto ao facto de serem ou não representantes do poder colonial. Sendo uma importante parte da constituição das identidades locais, essa não diferenciação representa um apagamento que, ao

²⁷⁴ A existência da Escola Municipal Getúlio Silva, datada do início do século XX, que se localiza na praça em frente a Igreja de Nossa Senhora da Penha de França, no povoado de Vitoriano Veloso, destinada a educação pré-escolar e ensino fundamental, contribui de forma limitada para formar e informar acerca da história colonial do arraial, devido a pouca historiografia sobre o local. A sequência dos estudos é realizada numa das escolas estaduais localizadas no município de Prados.

inserir todos no mesmo ‘lugar’: o de exploradores, desloca o protagonismo dos colonizadores como agentes e dilui a opressão entre colonizadores e colonizados _ no caso os paulistas, interferindo na evidenciação das responsabilidades pela exploração e subalternização. Por outro lado, ainda que imersas em essencializações, as narrativas também chamam atenção para o colonialismo interno, que levou, antes e agora, à reprodução do padrão de poder colonial pelos próprios subalternos.

Os paulista e os portugueses levaram tudo (se refere ao ouro e às pedras preciosas). Quando eu era jovem, eu era garimpeiro, vendia ouro e diamante, mas os paulista, essa gente de fora, não pagavam muito. Mais isso era ilegal, então não posso falar muito. Mas hoje em dia tem muita coisa ilegal ainda (J.B., 60 anos. 2017).

Aqui sempre foi lugar muito pobre. De gente muito pobre. Tinha rico também, os que tinham o ouro. Tinha fazendeiro rico. Mas a maioria era pobre. Ali era a Fazenda da Ponta do Morro, por isso que começou aqui o Bichinho. Quando o ouro acabou, só ficou os agricultor. Dizem que tinha muito ouro aqui (...). O Vitoriano Veloso era ex-escravo e morreu porque queria que dividisse o ouro, ele era da Inconfidência Mineira. Mas todo mundo morreu. E o ouro... nada. Por isso que aqui tem o nome dele, é uma homenagem porque ele nasceu e viveu aqui no Bichinho (J.M., 70 anos. 2017).

Assim, portugueses e paulistas surgem nas narrativas como agentes externos identificados com a exploração e o extrativismo colonial. As mesmas atividades emergem atualizadas nas relações estabelecidas no século XX entre os/as habitantes e os ‘paulistas’ _ termo que identifica ‘os que vêm de fora’, e na ilegalidade que se perpetua nessas relações e atividades, atualizando também táticas e estratégias cotidianas de resistência historicamente perpetradas. Ao se identificar como um sujeito local e localizar todos os ‘outros’ como os que ‘levaram tudo’, independentemente de se tratar de portugueses ou paulistas _ setecentistas ou do século XX, os/as narradores/as expõem os efeitos do alcance da colonialidade na experiência vivida como sujeito subalterno, a «colonialidade do ser», alvo da exploração que o torna invisível e o desumaniza historicamente (MALDONADO-TORRES, 2007). Evidencia, também, seu protagonismo, nas pequenas vitórias do fraco sobre o forte (CERTEAU, 1994), quando persiste nas resistências através da ilegalidade, esta também atualizada no século XX.

Algumas narrativas apresentam, a partir da elaboração que assenta num *locus* de enunciação geopoliticamente referenciado no subalterno, uma crítica acerca da condição de desigualdade e abandono a que o povoado foi submetido e que se traduzia no estabelecimento das suas próprias leis. Elas emergem de uma parte da história local que reflete o silenciamento que reprimiu subjetividades e subalternizou linguagens e conhecimentos em nome da modernidade e racionalidade (MIGNOLO, 2010).



Aqui era lugar de gente muito braba. Não tinha polícia, eles resolviam tudo como se fossem delegados. Meu avô era tropeiro, vivia levando cachaça e queijo pra vender em outras cidades. Era dias de viagem. Meu outro avô tinha três fazendas (L., 73 anos. 2017).

Figura 108. Foto dos Tropeiros. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

As narrativas memoriais denunciam o saber que identifica uma condição histórica de pobreza e o contexto de desigualdade gerado pelo extrativismo colonial que marcou a trajetória do lugar, produzindo muitos pobres e poucos ricos num meio de ouro abundante. Ao evidenciar condições de desigualdade que se mantêm invisíveis na história formal, os moradores/as ‘confrontam’ a lógica de esquecimento/apagamento do/a subalterno/a e interferem nos processos de invisibilidade, dando visibilidade à uma parte da história que está por ser reconhecida e evidenciada: ‘o lado obscuro da modernidade’.

Finalmente, as narrativas identitárias sobre a história colonial do povoado apontam para um saber que emerge da articulação entre um discurso eurocêntrico de modernidade que assenta na riqueza aurífera que originou o arraial do Bichinho e a colonialidade que gerou profundas desigualdades, representadas em última instância, pela pobreza que é, ainda hoje, conhecida por todos/as que ali vivem.

A historiografia sobre Minas Gerais vem, nos últimos 30 anos, favorecendo diversos estudos acerca do protagonismo do colonizado/a na região, contudo, ainda há muito o que investigar e, no caso do arraial do Bichinho, devido a escassez de fontes documentais, o desafio é ainda maior. Nesse aspecto, as narrativas e os documentos particulares são importantes fontes nesse resgate.

8.1.1.1. Histórias e memórias familiares

Na perspectiva proposta para os diálogos apresentados neste tópico, as narrativas seguiram a lógica de tempo passado, o ‘antigamente’. Assim, os relatos evocaram memórias acerca de histórias familiares que se localizaram a partir do século XIX.

A família da gente é muito antiga aqui no povoado. São muitas gerações. Foi uma mistura danada. Tinha um tio que era negro que casou com uma portuguesa de pele e olhos claros. Outro tio que se assemelhava muito com os franceses, que se casou com uma tia mulata. A prima da minha mãe foi para um convento porque o rapaz por quem ela se apaixonou estava destinado pelas famílias a se casar com a irmã dela. Essa irmã era apaixonada pelo nosso pai e até morrer ela disse que deveria ter se casado com ele. A vovó cota, que era nossa bisavó, parecia uma índia. Tem um parente nosso que era mestiço que virou padre (M.L, 59 anos. 2017).



Figura 109. Vovó Cota. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.



Figura 110. Fotos de família. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

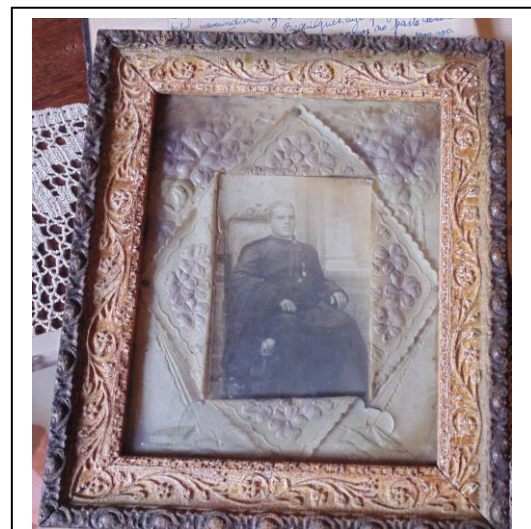


Figura 111. Foto de família. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

Minha mãe nasceu em 1920 aqui mesmo. Se casou com 23 anos com meu pai que era caminhoneiro. Nós somos 8 irmãos vivos, mas ela teve 12, mas só a gente vingou. Morria muita criança antigamente. Ela foi a primeira professora da escola daqui e lecionou por 27 anos. Tinha 16 anos e era a única que tinha emprego. Ela diz que era a moça mais bonita e elegante do povoado. Ela foi a única a estudar em Tiradentes para ser professora. A mãe dela, minha avó, era portuguesa, de olhos claros e cabelos loiros. Meu avô era daqui do povoado e era negro. Como eles eram pobres, só puderam mandar minha mãe para estudar fora. Os outros filhos não foram (M., 52 anos. 2017).



Figura 112. Avós de M. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2013-2017). Arquivo pessoal.

De forma significativa, a miscigenação é evocada para compor uma identidade familiar na primeira narrativa e surge, ainda que com menor evidência, também na segunda. Nas muitas gerações onde a ‘mistura’ e os acordos de casamento definiram aparências e destinos, o que é privilegiado pelas narrativas acerca das histórias familiares reproduz, por um lado, o discurso colonial que estabeleceu a diferença e essencializou um grande número de diferentes povos e culturas, reduzindo-os a «índios» ou «ameríndios» e «negros», atribuindo-lhes uma nova identidade racializada, colonial e negativa, e, por outro lado, aborda a miscigenação racial na perspectiva da sua valorização, atribuindo à mestiçagem uma noção de combinação harmônica das três matrizes formadoras, símbolo de identidade cruzada no sangue e sincrética na cultura.

A miscigenação do discurso «lusotropicalista», apoiada na suposta e inocente propensão portuguesa à miscigenação e na tolerância racial, desconsiderando o caráter violento e racista do projeto de ocupação e exploração territorial até certo ponto definidos pela empresa colonial, encenava uniões de homens brancos europeus com negras, mulatas e índias da colônia, Contudo, e ainda que não cheguem a questionar o aspeto perverso da miscigenação, as narrativas, ao apontarem uniões entre mulheres brancas europeias e homens negros da ‘terra’, confrontam o discurso que reserva o protagonismo ao colonizador e oferece um conjunto de histórias familiares que compuseram o cotidiano e evidenciam complexos sentidos e direções nas relações de mestiçagem.

As narrativas apontam não apenas para a profunda e ampla miscigenação na constituição familiar, com também o protagonismo de novos atores nas composições e cruzamentos de raça,

gênero e classe, dando-lhe novos contornos. Nessa mesma direção, no meio da precariedade econômica que envolvia as famílias de Vitoriano Veloso também no início do século XX, a história da primeira professora local, filha de mãe portuguesa, loira de olhos claros e de pai negro nascido no povoado, afirma a possibilidade de acessar a uma profissão que, ainda que ‘destinada’ à ela pela divisão sexual do trabalho, favorece a identificação de formas e organizações familiares que permitiram, dentro do que era possível, a conquista de certa autonomia por parte de algumas mulheres.

Ainda que ambos excertos mantenham ausentes os processos de subalternidade a que foram submetidas as duas matrizes não hegemônicas e que o conceito de superioridade e de inferioridade que permeia o discurso da diferença colonial tenha permanecido na sombra da colonialidade, a valorização, o orgulho da diferença e os novos protagonismos compõe o que pode ser identificado como o «pensamento fronteiriço» (MIGNOLO, 2003). Desse modo, abrange um mundo de histórias locais e suscita articulações da diferença cultural/alteridade que têm na ‘diversalidade’ um caráter contra-hegemônico e integrativo a partir do cotidiano do próprio subalterno/a como protagonista.

As histórias e memórias familiares comportam, também, exercícios de opressão que reproduzem valores patriarcais profundamente enraizados também nas relações parentais.

O meu avô era fazendeiro. Ele deixou a família aqui e foi trabalhar para Goiás. Ficou lá doze anos, nunca mais deu notícia. Um dia, voltou e comprou muitas terras. Quando ele foi, deixou a minha avó grávida e quando voltou a criança tinha 12 anos. Eu e as minhas cinco irmãs passamos muita necessidade com os meus pais. A gente não teve ajuda do meu avô porque ele não tinha concordado com o casamento. Eu sempre trabalhei na lavoura, quando casei também não tive ajuda do meu pai porque casei contra a vontade dele. Eu tive seis filhos, todos trabalharam na roça. Não estudei porque meu pai dizia que filha mulher não precisava de aprender a ler (V., 78 anos. 2017).

As migrações, que marcaram o cotidiano do povoado na sua origem, se estenderam pelos séculos subsequentes, em ondas descontínuas, porém, permanentes. Nos relatos sobre famílias numerosas e empobrecidas, marcadas por altos índices de analfabetismo, os temas trabalho e mortalidade infantil, estiveram presentes. Eles evidenciaram a violência simbólica da negação ao direito de escolha da mulher quanto ao casamento, uma desobediência punida com o desamparo econômico, que se estendeu por mais de uma geração, repetida, muitas vezes pelo próprio/a oprimido/a. Nesse mesmo cotidiano, a negação do direito à educação, sob alegação justificada pelo patriarcalismo, ou ainda, sob o jugo da pobreza, que obrigava a escolher dentre os filhos e as filhas, qual exerceria esse direito, reflete intensamente os processos da colonialidade.

As histórias familiares, expostas a partir da escuta etnográfica, expõem aspetos do cotidiano de um tempo ‘distante’ e de um passado recente, ambos marcados por heranças coloniais que alimentam colonialismos internos e colonialidade, bem como, resistências e protagonismo que contribuem para compreender as construções identitárias locais.

Essa mesma escuta, favoreceu a observação de que, ainda que as relações de mestiçagem tenham evidenciado a presença das três matrizes raciais na composição da família e consequentemente, da sociedade, a condição de cativos à qual duas destas matrizes não hegemónicas foi submetida não se configurou alvo natural das narrativas.

8.1.1.2. O ‘apagamento’ da escravatura

Ainda que a existência de negros/as e índios/as na história do povoado tenha surgido espontaneamente nos diálogos acerca das histórias familiares, frequentemente associada a vínculos parentais distantes, o papel a eles/as impingido pela escravatura no período aurífero e posteriormente, bem como a sua escassa presença no cotidiano atual, não se constituíram temas de conversa com a mesma naturalidade

Tendo conhecimento de que a presença de escravos/as ameríndios/as em Minas Gerais foi expressiva nas últimas décadas do século XVI e durante as primeiras duas décadas do século XVII, quando foi amplamente substituída pela mão de obra escrava oriunda da África, despertou atenção esta presença não ser um tema vívido, quando o diálogo pretendia abordar a história colonial local.

Assim, a iniciativa de nomear a escravatura como um facto que marcou a história colonial do povoado foi assumido pela pesquisadora, tendo como objetivo compreender de que forma este elemento se apresentaria nos relatos.

Aqui tinha escravo antigamente. Agora não tem quase ninguém negro aqui. Lá em Prados tem dois que são os últimos descendentes dos escravo. Eles tão com 114 anos (D.M., 58 anos. 2017).

Aqui tinha senzala. Teve escravidão aqui. Quando eu era menino cheguei a conhecer as senzalas. Mas a falta de cuidado com a preservação fez tudo desaparecer. Não tem mais história (N., 50 anos. 2017).

Diz que aqui tinha escravo, muito mesmo. Agora não tem quase gente negra aqui, né? Engraçado, eu não tinha pensado nisso... Ah! Tem a família do seu M., lá, depois da igreja. É todo mundo negro, eu acho. Mas também parece caboclo... não sei. Mas o marido de dona M. era bem escuro, a família dele também era bem escura. Mulatos. Deixa ver... não tem mais que eu lembre, não. Tem mesmo pouca gente negra, o que será que aconteceu? (G., 32 anos. 2017).

A escravidão emerge nas narrativas apresentando poucos elementos, com pouca ênfase e de forma vaga. Foram escassos os diálogos que avançaram, confirmando ser um tema que se faz ausente como conteúdo histórico crítico, negligenciando a significativa e esmagadora presença física e cultural, bem como a relevância na construção da sociedade colonial dos milhões de homens e mulheres submetidos à condição de cativos e cativas.

É possível relacionar esse relativo ‘apagamento’ da escravatura que se reflete nas narrativas sob diversos aspectos. Privilegiarei aqui três deles: *i.* Correlacionado ao padrão e ao modelo do sistema-mundo moderno colonial, que estabeleceu o racismo como organizador da exploração em escala mundial e criou as matrizes culturais a partir de categorias étnicas antes inexistentes, delineando fronteiras sociais e a divisão do trabalho. Nesse sentido, a escravidão, fruto da invisibilidade e da desumanização que se constituíram expressões primárias da sua dupla subalternidade, que justificou historicamente a violência física, psíquica e epistêmica como uma das faces mais perversas da colonialidade, se atualiza no seu esquecimento. *ii.* Relacionando, em um contexto nacional, com a litoralização que marcou o período posterior à abolição da escravatura em 1888, e que, no caso de Minas se caracterizou numa migração que deixou poucas marcas explícitas na cultura local, principalmente quanto a religiosidade. Nesse caso, sabe considerar as especificidades da constituição colonial da sociedade mineira marcada pela forte presença da religião católica que, assente nas Irmandades leigas, converteu o Estado de Minas Gerais num dos mais católicos e com maior número de igrejas do Brasil. Fator que, segundo documentação da época, teria exercido uma maior repressão aos cultos e culturas africanas²⁷⁵ e; *iii.* O próprio discurso «lusotropicalista» que, ao adoçar as relações escravocratas, enaltecendo a habilidade portuguesa quase ‘natural’ para colonizar os trópicos e suas qualidades adaptativas, amigáveis, não raciais e miscigenadoras, construiu uma aura distorcida acerca da empresa colonizadora e encobriu sua face perversa, violenta e extrativista, mantendo o tema em um lugar pouco privilegiado quanto ao seu protagonismo histórico.

Os três aspectos se interligam como expressão do padrão de poder colonial imposto pela modernidade/colonialidade na construção do sujeito subalterno racializado, submetido à invisibilização e a visibilidades distorcidas. As narrativas evidenciam a atualidade das formas de colonialidade no que diz respeito à «diferença colonial».

²⁷⁵ Estas considerações e inquietações foram compartilhadas com a professora Doutora Silvia Brügger, do Departamento de Ciências Sociais e Jurídicas (DECIS) da Universidade Federal de São João del Rei (UFSJ), Minas Gerais, durante a o trabalho de campo em 2017. Atualmente dedicando-se aos estudos sobre o *jongo*, dança de origem africana, vem buscando, através dos estudos das famílias e genealogias, investigar os aspectos desta a ausência da cultura negra em Minas Gerais, com enfoque em São João del Rei.

A terceira narrativa relaciona os povos oriundos da África com a escravidão, o que não chega a ocorrer com a população ameríndia, que se manteve na invisibilidade, refletindo o imaginário eurocêntrico de dominação e exploração imperial em que os povos ameríndios foram classificados e sofreram com maior intensidade um processo de dissimulação e silenciamento que se faz presente até os dias de hoje (DUSSEL, 1994, 2000). Sob outro aspeto, é necessário considerar que, comparativamente, o período em que os povos ameríndios ocuparam o lugar de escravos em Minas e sua permanência na região aurífera foi breve, pois foram substituídos pela escravidão negra já na segunda década dos setecentos, quando, então, passaram a ocupar o lugar de fugitivos/as ou pobres alforriados (VENÂNCIO, 1997). A frágil presença numérica dos/as índios/as no cotidiano colonial e no período posterior a ele, pode ter contribuído ainda de forma mais radical para a ausência da sua condição escrava nas narrativas.

Como subalternizados/as, mas também como protagonistas, a história dos indígenas ainda carece de mais visibilidade na historiografia brasileira. À exceção dos últimos 30 anos, poucos estudos avançaram no sentido de honrar a matriz índia e reabilitar sua presença como sujeito que defendeu, até o limite possível, seu modo de viver e de ser, promovendo uma guerra secular de resistência e sendo objeto de sistemático extermínio na lenta conquista do Brasil (HOLANDA, 1989).

Contudo, são muitas, profundas e diversas as formas que assume a presença da cultura africana e indígena no cotidiano, ainda que muitas vezes pareça invisível. Uma delas, pode ser observada em duas narrativas.

Todo ano, na sexta feira Santa eu levo meu filho C. para benzer. Senão ele pode minguar. Lá na dona Erci é muito bom, todo mundo vai. Tem benzimento o ano todo nas datas importantes e na lua minguante. Eu prefiro na sexta feira Santa, eu acho que tem mais força (S., 36 anos. 2017).

Tem muita gente aqui do Bichinho que gosta de Candomblé (G., 32 anos. 2017).

O que fica evidenciado nas breves narrativas, explicitamente as únicas que trataram deste tema ao longo de todo o trabalho de campo, é a presença da cultura africana e indígena no cotidiano quanto às crenças²⁷⁶. A prática do benzimento, que acompanhei pessoalmente, ocorreu em ambiente com elementos da iconografia cristã, do candomblé e com elementos ameríndios, foi protagonizada por uma mulher cabocla, com um terço nas mãos, que

²⁷⁶ A presença da cultura indígena no cotidiano sob a perspectiva dos usos e costumes de artefactos, na culinária e na língua portuguesa falada no Brasil é extensa e ainda pouco investigada. Esses aspetos, contudo, não serão aqui abordados, frente a sua abrangência e, uma vez que nenhuma destas expressões surgiu nas narrativas. Trata-se, porém, de mais uma ausência. Sobre o tema ver, por exemplo: (TEMPASS, 2008)

pronunciava repetidamente nomes de santos, santas e esconjuros para espantar o mau olhado, a inveja e as macumbas, enquanto queimava algumas ervas e fazia o sinal da cruz sobre a criança a ser benzida.

Eu sou benzedeira desde que eu tinha 7 anos. Meu pai e meus avós também eram. Eles eram raizeiros. Quando eu tinha 7 anos meu pai fez o teste pra saber se eu tinha o dom. Eu benzi uma criança doente, se ela ficasse curada então eu seria benzedeira. Aí ela ficou curada e desde então eu benzo todos os que me procuram com este pedido. As minhas irmãs não têm o dom, só eu. Aqui no altar eu tenho a Nossa Senhora Aparecida, que foi, a minha primeira santa. Meu pai que me deu. Agora eu tenho esses todos e a Iemanjá também. São as pessoas que vem se benzer que trazem (E., 50-60 anos. 2017).

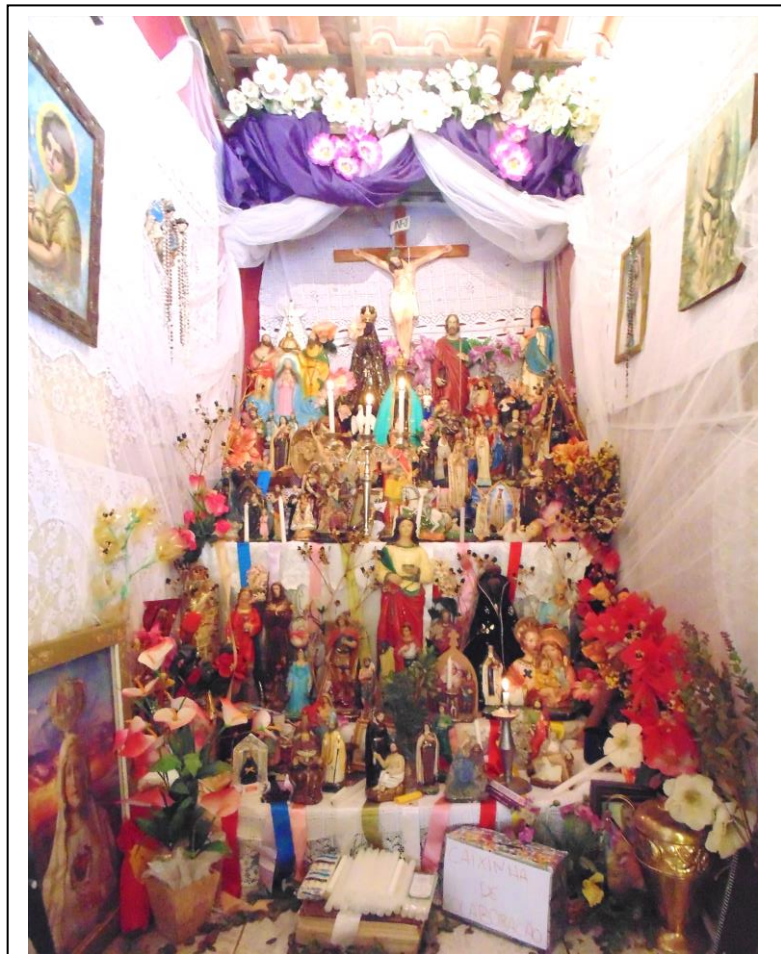


Figura 113. Altar no local de benzimentos. Tiradentes. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

A afirmação acerca do ‘gostar de candomblé’ se deu num contexto em que o diálogo assentava no tema da presença/ausência de negros/as no povoado e se configurou em um momento em que a frase afirmativa foi pronunciada e imediatamente após, a interlocutora se retirou, não sendo retomada por nenhuma outra pessoa presente. Como um termo ‘proibido’, fez-se silêncio sobre o assunto.

O benzimento observado se caracterizou como um ritual no qual os elementos das três matrizes culturais se fizeram notar, contudo, a que mais se evidenciou foi a portuguesa, desde as imagens iconográficas até às frases que evocam santos e santas, o catolicismo predominou no ritual. Os elementos ligados à cultura africana e indígena se apresentaram de forma sutil, ainda assim, tais características interferiram quanto à aceitação, divulgação e participação de

cultos e expressões diversas do catolicismo. O que define um certo ‘limite’ na divulgação de participação nessas práticas.

Contudo, ainda que as narrativas expressem que as culturas não hegemônicas se mantêm em um lugar de inferioridade no âmbito do «discurso colonial», que continua produzindo uma cultura colonizada impregnada de ausências e invisibilidades, por outro lado, as narrativas também mostram que esse discurso se depara com a capacidade da cultura do/a colonizado/a de se mover em inúmeras dinâmicas de resistência, reinvenção e negociação em meio a opressão, eliminação e epistemicídio do colonizador. Como afirma Homi Bhabha (1998), essa estratégia de mobilização e experiência efetivamente de marginalidade social no campo da cultura, se configura em um lugar de enunciação e num ato de sobrevivência social.

No âmbito da Reflexão Decolonial, se por um lado é possível identificar a narrativa convencional de modernidade na herança colonial explicitada na pouca evidência das culturas dos povos africanos e ameríndios pertencentes às matrizes coloniais por ela considerada ‘inferiores’, por outro lado, a prática cotidiana mantém viva a cultura não apenas contra hegemônica, mas integrativa num modo de ser, estar e viver conjuntamente, onde o ‘outro’ negado e ocultado surge nas práticas e em espaços múltiplos (DUSSEL, 1994, 2016b).

Assim, aliada à exterioridade colonial moderna, da racionalidade científica, extrativista e alienadora do ‘Outro’ em sua diferença, esteve a Igreja. Também ela desempenhou um papel de protagonista na colonização, ainda que, não raras vezes a empresa colonial dominada pela Igreja e pelo Estado, tenham sido marcados por tensões, discordâncias e mesmo concorrência e confronto. Contudo, a expansão ibérica fundada na missão de expandir a fé católica no interior do processo da ‘conquista’ do Novo Mundo, impôs o Evangelho e a cristandade a ‘ferro e fogo’ a partir de uma Igreja frequentemente identificada com o Estado (DUSSEL, [1983]2016).

8.2. O Povoado de Vitoriano Veloso: as identidades devotas e festivas

Na colônia portuguesa, a força da Igreja na organização e controle da sociedade colonial, entre a disputa das almas, a disciplina dos corpos e a conquista das terras ameríndias, se evidencia nos mapas territoriais que definiam a existência e a importância de arraiais, vilas e povoações a partir da existência de paróquias e capelas, conforme o mapa da Comarca do Rio das Mortes desenhado por J. J. da Rocha, em 1777.

O novo paradigma que estabeleceu a inferioridade do ‘Outro’ colonial a partir da diferença, sobre a qual se definiram hierarquias de cultura e raça, orientou o processo

‘civilizatório’ (ELIAS, 2006), sendo também hegemónico no interior do ‘modelo’ de cristandade latina implantada pela Igreja (SANTOS, 2010).

Imersa numa quase insolvência da religião no Brasil colonial, na indisciplina e na desagregação que afetavam o clero (MONTENEGRO, 1972), a evangelização se deparou com um cenário singular nos sertões de Minas Gerais, imposto pela



Figura 114. Igreja de Nossa Senhora da Penha de França vista a partir do seu cemitério. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal.

mineração. A proibição de instalação de ordens regulares e da circulação de sacerdotes sem autorização do Estado na zona aurífera resultou na proliferação de irmandades e ‘autorizou’ certo protagonismo do subalterno/a.

O ‘conforto’ divino foi promovido a partir da religiosidade popular e do seu caráter sincrético e muito mais próximo do «catolicismo popular», do associativismo e do amparo social e psicológico que partia das irmandades leigas e das pequenas e rústicas capelas erguidas pelos colonos no ritmo da marcha de povoamento que, por sua vez, seguia o avanço da mineração. O caráter cultural e festivo das irmandades, representou, aproximou e atenuou a diferença colonial nos primeiros séculos de colonização. O protagonismo popular que marcou a religiosidade em Minas Gerais e expandiu como em nenhum outro lugar da colônia a malha paroquial, deu tons de resistência e subversão, ainda que velados e silenciosos, à instalação do catolicismo na região e se atualiza nos dias atuais nas festas, romarias e peregrinações (BOSCHI, 1986).

A igreja erguida a partir de 1729, que se localiza no ponto central do povoado de Vitoriano Veloso (BARBOSA, 1995), não cumpre a tradição de ser construída no ponto mais elevado, como deve ser quando o orago de devoção se configura na Nossa Senhora da Penha de França (COLUNGA, 1990).

As escassas informações historiográficas sobre sua origem se devem aos esforços de funcionários do IPHAN de Tiradentes (SANTOS, 1995), contudo, não conseguem avançar quando a questão é a escolha do orago e sua própria origem. Ainda assim, essas raras e valiosas

informações acerca da história que envolve o surgimento do povoado não compõem o saber local.

Não é do conhecimento da população do povoado de Vitoriano Veloso a autoria da construção da igreja e a origem do culto a Nossa Senhora da Penha de França. Foi justamente este fato que aguçou a curiosidade da pesquisadora e colocou o tema em evidência na investigação. Desse modo, se evidencia a interferência que pode ocorrer do/a investigador/a em ‘seu’ campo de pesquisa. Felizmente, a coincidência de interesses favoreceu parcerias e boas conversas.

Os questionamentos que envolvem a igreja e a Santa datam da investigação que decorreu ao longo do mestrado. No âmbito da presente tese, a visita ao Santuário da *Peña de Francia*, em 2015 precedeu à realização do primeiro trabalho de campo no povoado, em setembro do mesmo ano. A intenção era juntar elementos que indicassem o percurso e a escolha do orago em Vitoriano Veloso/Minas Gerais.

As surpresas e as descobertas foram expostas no capítulo IV, de modo que aqui me deterei descrevendo, brevemente, os impactos que elas causaram nos/as habitantes e nos representantes da Igreja.

O contexto do compartilhamento do resultado do trabalho de campo desenvolvido no Santuário da *Peña de Francia* em Salamanca com os moradores e moradoras do povoado se deu em 2015 e envolveu, da parte da pesquisadora, uma explanação pública acerca da pesquisa e em um convite à comunidade, ambos realizados a partir do altar da igreja de Nossa Senhora da Penha da França em Vitoriano Veloso, durante a missa solene do dia da festa da padroeira. Aproveitando a oportunidade, fez-se o anúncio de que todos/as que desejassem participar do resgate e da construção dessa parte da história do povoado seriam bem-vindos/as.

O espaço utilizado para a apresentação da pesquisa e o convite foram oferecidos pelo padre responsável pela igreja do povoado há mais de 20 anos. O pároco, ao ser abordado pela pesquisadora na busca de informações, evidenciou grande desconhecimento acerca das circunstâncias da construção da igreja do povoado e sobre a origem do culto a Nossa Senhora da Penha de França. Ele foi o primeiro a demonstrar surpresa ao vislumbrar a foto da imagem trazida da Espanha: “*É dessa cor? (...) É muito diferente da nossa (...) Foi encontrada na Espanha?*”.

A mobilização em torno do tema, motivado pela curiosidade, favoreceu narrativas e consolidou parcerias que viriam a se tornar fundamentais no desenvolvimento da investigação acerca das identidades locais.

Esta etapa da pesquisa foi marcada pela espontaneidade dos/as habitantes para contribuir com informações acerca da construção da igreja e da devoção a Nossa Senhora da Penha de França. Ainda que não conseguissem fornecer muitos elementos, buscavam, em um movimento inverso, saber sobre o que já havia sido amalhado pela pesquisadora. Houve, assim, uma apropriação da investigação que abriu novos espaços de diálogo e favoreceu o trabalho de campo.

As narrativas que compõem este tópico resultam da observação direcionada para os temas que envolvem, no âmbito da religiosidade e suas expressões no povoado quanto a devoção e as festividades, as memórias locais acerca da construção da igreja, a escolha do orago e a presença dos representantes da Igreja.

Nesse sentido, a importância da igreja para o povoado, que se reflete na sociabilidade, na religiosidade e no exercício de poder, a torna fundamental para compreender as dinâmicas locais e sua relação com o colonialismo e a colonialidade na construção das identidades.

8.2.1. *Narrativas sobre a igreja, a devoção e a festa*

A história da igreja de Nossa Senhora da Penha de França, ou Nossa Senhora do Bichinho, se entrelaça com a história do próprio povoado, e como ela, apresenta ausências e esquecimentos. Contudo, ao longo do trabalho de campo, o interesse pela origem da igreja e do seu orago se evidenciou cada vez que o tema foi proposto e expôs o esforço por parte dos/as habitantes em construir e se apropriar dessa parte da história local, denotando a sua importância identitária.

A intensidade com que o interesse da

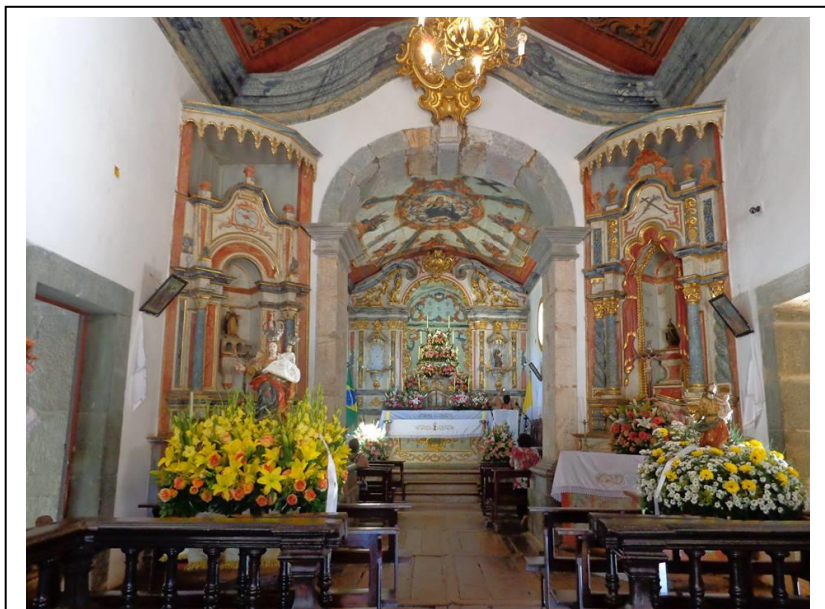


Figura 115. Interior da igreja de Nossa Senhora da Penha de França. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

investigadora acerca da construção da igreja, a origem da santa e as festividades mobilizou a população do povoado, evidenciou a dimensão da importância atribuída ao templo e à sua

função na devoção e na sociabilidade, bem como deu à pesquisa um contorno que favoreceu o compartilhamento de experiências e a apropriação da mesma por parte dos atores/as locais.

A gente não sabe quem fez a igreja do Bichinho. Deve ter sido os portugueses. Você foi lá no lugar de onde ela veio? É importante pra nós saber dessas coisas. Quem será que trouxe ela pra cá? Aqui ninguém sabe. Ainda bem que você está interessada. Depois vem e conta aqui na igreja o que você descobriu. Deus vai te ajudar a descobrir pra contar pra gente (M., 50 anos. 2015).

Olha, se você está procurando sobre a história da igreja e da Santa, tem que ir conversar com a M. L. e a M., elas são as donas da pousada da Vovó Cota. Elas são minhas tias, eu levo você lá. A família nossa é muito antiga aqui e elas andam há muito tempo juntando documentos e tentando montar a história da família e essa história da igreja. Elas têm muita coisa mesmo (O., 26 anos. 2015).

O envolvimento dos moradores e moradoras com a preservação, manutenção e proteção da igreja de Nossa Senhora da Penha de França se liga a uma exterioridade que marcou historicamente a apropriação do catolicismo por parte do colonizado e favoreceu uma religiosidade baseada na vivência da fé fortemente associada a cultura local (BOSCHI, 1986).

A igreja daqui do Bichinho é muito antiga. O meu tio, que morreu recentemente, que cuidava dos documentos da igreja. Arrumando lá as coisas na casa dele, nós encontramos os livros das contas da igreja que são de 1924. Aqui, tem o registro da inauguração das torres da igreja e do sino novo. Antes a igreja não tinha torre. Era diferente. Tem também aqui no livro anotado quanto custou a ampliação do cemitério, que foi na mesma época. Nossa família sempre foi ligada a igreja. Mas a Santa, não sei dizer quem que escolheu. Deve ter sido os portugueses. Você falou que ela é lá da Espanha, que engraçado. Eu vi você na igreja no dia da missa, acho muito bom o que você está fazendo (M. L., 55 anos. 2015).

Sabe que a Santa que está lá no altar da igreja é verdadeira? Ela é muito antiga. Foram os portugueses que trouxeram. A outra, a pequena é muito antiga também. Ela está escondida para não roubarem. O Olinto, lá do IPHAN, e o padre Ademir pediram para gente esconder ela aqui em casa, porque nossa família sempre foi da igreja. Eu fiz o curso de restauro e manutenção de peças antigas, aí aprendi como guardar e como limpar. Ninguém sabe que ela está aqui, é segredo. Ela fica nesse oratório que é o oratório de esmoler. Era para dependurar no pescoço, tinha uma tira de couro aqui, e andar de porta em porta pedindo donativos para ajudar a construir a igreja. Aquela que você mostrou na missa é muito diferente, é escura e não tem o bichinho nos pés dela (M., 59 anos. 2015).

As narrativas apontam certa exterioridade que marca a religiosidade no povoado e se torna visível na intimidade com a divindade, que permite acolher, cuidar e proteger sua Santa dos ‘perigos do mundo’, guardando-a no interior de um móvel na própria casa.

A preocupação dos moradores/as de Vitoriano Veloso com a preservação da igreja revela que sua relevância vem atravessando gerações e foi verificada na pesquisa dos documentos resguardados pelo IPHAN, pela Casa Paroquial da Catedral de Nossa Senhora do Pilar em São

João del Rei e pelos arquivos da própria igreja local (SANTOS, 1995). De acordo com os registros, dentre as construções do povoado, remanescentes do período colonial, ela é a única preservada, tendo suas obras de reconstrução, restauro e manutenção financiadas pela própria comunidade ao longo dos séculos. O resguardo das peças históricas da igreja, fonte de grande preocupação devido aos altos índices de roubo de obras de arte e relíquias, encontra solução também no interior da comunidade, conforme é enunciado na segunda narrativa.

O relativo domínio de informações acerca da história que permeia a construção da igreja, das obras de arte que ela abriga e dos possíveis percursos pelos quais ela passou, denotam que a sua importância transpassa a religiosidade e se amplia como espaço de reconhecimento local e sociabilidade.

A igreja do Bichinho sempre trouxe turistas pra cá. Eles vinham porque a igreja é muito antiga. Se não fosse a igreja, o Bichinho ficava esquecido mesmo. Agora tem o artesanato, mas antes, só tinha a igreja. Aqui não tinha nada, só a igreja e Nossa Senhora. Tudo que é de importante que acontece aqui é na igreja. Casamento, festa de aniversário, velório, batizado. As festas que são a alegria daqui. Tudo é ali. Uma maravilha. Quando eu era jovem, era ali naquele largo na frente da igreja que a gente se reunia. Quando era lua cheia que era bom, porque aqui não tinha luz, aí a gente cantava, brincava, fazia baile (J., 70 anos. 2015).

Antes e agora, a função precípua da igreja do povoado não se relaciona apenas com a religiosidade, mas principalmente com a sociabilidade que ela promove. No século XX, no qual permaneceram sem energia elétrica até os anos de 1980 e acessando às cidades mais próximas a pé ou de bicicleta, os/as habitantes do povoado tiveram no turismo religioso e na festa da padroeira, quase exclusivamente, os únicos responsáveis por levar novos atores para o cenário local.

As narrativas evidenciam uma identidade local fortemente vinculada à presença física da igreja e ao que ela proporcionava como local de lazer, encontros e festividades, se sobrepondo, em diversos momentos, à função de prática religiosa. Nesse sentido, é possível relacionar a vivência atual quanto a forma de organização religiosa e a função a ela atribuída, seu caráter estável e organizador da comunidade, bem como associativo, às praticadas no período colonial (DAMASCENO FONSECA, 2011; BOSCHI, 1986).

A festa de Nossa Senhora da Penha é a melhor festa do Bichinho. É a padroeira. Sempre veio muita gente de toda redondeza. A gente ficava esperando o ano todo pelo dia da festa. As moças faziam vestido novo. Como era tudo muito pobre, era quando a gente tinha uma roupa nova. Era para a festa (V., 78 anos. 2017).

A importância atribuída à presença da igreja de Nossa Senhora da Penha no povoado do Bichinho imprimiu na pesquisa a necessidade de acompanhar os festejos e em 2015 o trabalho de campo foi voltado para a festa da padroeira. Assim, foi possível identificar que ela representa a data mais importante do ano. As comemorações para homenagear a padroeira utilizam recursos muito próprios das festas barrocas do império: toalhas e colchas de renda nas janelas, casas pintadas para o dia da festa, roupas novas, certa competição entre os/as moradores/as para ter a casa mais enfeitada, o *status* do lugar que ocupará na procissão.



Figura 116. Rua e casas sendo enfeitadas para a passagem da procissão de Nossa Senhora da Penha de França. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

A festa é uma beleza! A procissão, tudo enfeitado, as ruas iluminadas de velas, os fogos. Cada um enfeita mais a sua casa para ver qual é a mais bonita. A gente tem muita devoção em Nossa Senhora. Eu faço aqui na frente de casa um altar para ela. Todas as casas onde a procissão passa, faz um altar. Eu coloco meus santos e a foto do meu filho que morreu. Eu não esqueço. Tenho que colocar. É pra ela proteger ele que está lá do lado dela. No final da procissão, a gente leva pra casa uma flor do andor dela, que está benzida, que é pra proteger nós (M., 70 anos. 2015).

Do mesmo modo, a festa e seus ritos, refletem relações coloniais nas quais estiveram presentes imposições culturais e espaços de luta e negociações que geraram deslocamentos e subversões, bem como a intimidade



Figura 117. Casa enfeitada para a Festa de Nossa Senhora da Penha de França. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

característica do *catolicismo popular*. Nesse sentido, as festas são marcadas pela vivência do evangelho de acordo com a manifestação de uma religiosidade epidérmica em seu elemento superficial, que enfatiza a igreja como espaço de vida social, voltada para os ritos das práticas exteriores a ela (BOSCHI, 1986).

No agradecimento às graças concedidas se expressa o pedido para que a Santa se recorde de não desiludir quem lhe devota sua fé. Um diálogo íntimo e familiar que evidencia a relação de proximidade construída entre o/a fiel e a divindade.

Quando vem chegando a época da festa aqui é uma trabalhadeira, uma agitação. Tem que ficar tudo lindo em homenagem a Nossa Soberana Imperatriz do Bichinho. Enfeitar os andores da Virgem e de São José, decorar a igreja para a novena da semana da festa. Eu sempre sonhei em ver a Nossa Senhora enfeitada de cravos, um dia vou realizar este sonho (J.P., 26 anos. 2015).

A expressão da religiosidade no povoado está ligada à beleza e à diversão proporcionada pela festa e a uma apropriação original e criativa do Evangelho, uma característica do *catolicismo popular* surgido na América mestiça (DUSSEL, [1983]2916).

A importância da igreja para a comunidade possivelmente influenciou a manutenção dos rituais ao longo do tempo. As características estéticas da festa barroca se mantêm fortemente presentes através do tempo, mas é, contudo, sua função de evento que quebra o ritmo regular do cotidiano, que promove a sociabilidade e o sentimento de pertença aquela comunidade e de construção de identidade do grupo social, que lhe confere perenidade. O ritual da festa de Nossa Senhora da Penha de França cumpre uma função social relevante para a comunidade (TURNER, 2005), significando, ainda que momentaneamente, (ELIADE, 1981), uma rutura da fronteira entre o sagrado e o profano, promovendo, simbolicamente, a purificação do tempo profano na sua aproximação do tempo sagrado. Ela permite o ritual da comunhão, o estar em comum, isto é, o ser em comum, o que reforça e reafirma os elos identitários da pequena comunidade. Na festa se evidencia que não é a Igreja que se apropria do povoado; é a comunidade que se apropria do tempo e do espaço do sagrado.

Aqui tem a comissão de festa. Somos nós aqui do povoado que custeamos a festa. Tem os patrocinadores, é tudo daqui. A gente reúne e paga os padres, o conjunto de música, os fogos, tudo. Os moradores botam as barraquinhas de comida e bebida. As flores para enfeitar as ruas e as casas, a gente consegue doação de uma festa de casamento ou de quinze anos que tenha tido lá no clube em Tiradentes. Todo ano eles guardam pra gente. Aí a gente distribui para os moradores e cada um enfeita sua casa. Fica lindo (A., 55 anos.2015).

Como expressão cultural, na perspectiva de que fala Homi Bhabha (1998), a festa da Penha de França é vivenciada como uma experiência dinâmica que carrega em si as marcas de experiências e memórias de outros tempos e origens, e se configura numa estratégia dialógica de construção permanente das identidades locais. Uma estratégia de sobrevivência tanto transnacional quanto tradutória de práticas discursivas que encontra, antes e agora, na fronteira e no espaço liminar, as fissuras, o entrelugar que permite renovar as reivindicações do passado e as necessidades do presente.

Na perspectiva dos/as jovens do povoado, a religiosidade festiva ganha significados que a explicita como, além de espaço organizador da comunidade, também de onde emanam as normas que regem os comportamentos assim como no período colonial e, de acordo com os preceitos católicos voltados para o controle dos corpos e da sexualidade, a igreja mantém sua função de evangelizar. Contudo, e como naquele período, cotidianamente tais normas e preceitos são vivenciados, também, de forma subversiva (PRIORE, 2011).

Eu sempre participei muito da igreja. Eu era coroinha, vivia na igreja. Já fui a Virgem Maria. Adorava. Os padres eram muito bonitos e eu ficava admirando, depois achava que estava pecando em pensar neles como homens. Depois que eu comecei a trabalhar na loja, não participei mais porque a loja abre domingo também, é quando tem mais turistas. Eu adoro a festa de Nossa Senhora da Penha daqui. É a maior festa do ano. É quando vem os conjuntos musicais para tocar no palanque. Por isso é que é muito boa. É muito animada (M., 18 anos. 2017).

Assim, se por um lado há muitas aproximações possíveis entre as expressões da religiosidade e as festas de ontem e de hoje, há também, muitas diferenças e elas se expressam nas identidades que se produzem no interior das práticas cotidianas do povoado. Longe do colonialismo protagonizado pelos portugueses, os sujeitos atuais exercem de forma mais livre a subversão de outrora. Ela se evidencia no protagonismo que resulta da autonomia quanto à gestão da festa, da vida religiosa e da própria religiosidade. A apropriação da igreja, bem como dos Santos que ela abriga, resulta numa aproximação e numa intimidade, não tanto no campo religioso, mas no sentimento de ‘posse’ ainda mais intenso, que se reflete nas identidades locais, mesmo que estas se encontrem profundamente marcadas pelas ausências e apresentando as feridas deixadas pelo colonialismo e reproduzindo de inúmeras formas a herança colonial.

Afinal o dia da festa é marcado pelas homenagens: “*Viva Nossa Senhora da Penha de França! Viva São José! Viva o povo do Bichinho!*” (Padre A., 2015).

Nesse momento que encerra a procissão, todos são igualmente homenageados. Os santos e o povo, o sagrado e o profano se unem sem hierarquias. Todos são protagonistas.

8.2.1.1. 'Muita santa, pouca missa'

Em Vitoriano Veloso, no que se refere à religiosidade e tomando como exemplo da festa de Nossa Senhora da Penha de França, a relação com a divindade é estabelecida direta e intimamente pelos devotos e devotas, valorizando a exterioridade de uma religião de santos mais do que de sacramentos, de baixo poder prescritivo, de pouco cultivado ao pecado e de reduzida importância aos exemplos de vida moral (AZEVEDO, 1966). Uma religiosidade marcada pelo



Figura 118. Missa solene em homenagem a Nossa Senhora da Penha de França. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

protagonismo do/a fiel mais do que dos santos e da Igreja, que resulta da recepção original e criativa do evangelho, profundamente marcada pela resistência subversiva que assenta suas raízes no catolicismo de cariz popular, desenvolvido historicamente numa sociedade marcada pelas contradições de relações desiguais económica e socialmente (DUSSEL, [1983]2016).

Tais características favoreceram relatos que expõem significativamente o carácter autónomo e crítico do/as moradores/as do povoado em sua relação com os representantes da Igreja. Representada por seu sacerdote, a presença da Igreja (como instituição) se dá de maneira pontual e restrita a espaços onde se faz necessária a autoridade religiosa. Ao longo do trabalho de campo (2015 – 2017), a relação estabelecida entre a comunidade e o padre designado para acompanhar os ofícios dos festejos e outros eventos como casamentos, velórios, batizados e missas, se caracterizou pelo distanciamento e certa irritabilidade dos/as fiéis em relação aos sermões, comportamentos e atitudes do mesmo, nomeadamente aqueles que provêm de um agente exterior ou 'administrador' do sagrado:

Eu não gostei do sermão do padre. Ah! ficou falando de drogas, dos costumes, da inveja, do roubo das santas, pôxa, hoje é o dia de Nossa Senhora, é o dia dela, e ele vem falar que vão

roubar ela. Hoje é o dia da festa, não tem nada a ver ele falar essas coisas (M., 58 anos. 2015).

No final da festa a gente faz as contas do que lucrou. O padre, ele só vai embora depois que a gente paga a ele. Não importa se o lucro das barraquinhas foi menor, ele quer o dele. Ele não assiste a comunidade. Ele só vem por causa do dinheiro e para comer lá no restaurante. Todo ano é assim (J., 51 anos. 2015).

Quando o meu marido morreu eu estava de resguardo com mais seis filhos pequenos. O padre foi chamado para rezar a missa de corpo presente aqui em casa, porque eu não podia sair ainda. A casa estava cheia de amigos, o quintal e até a rua. Veio todo mundo. Aqui todos se conhecem, é como uma família só. No final o padre fez questão de cobrar, como eu não tinha dinheiro, ele sugeriu que cada pessoa que estava ali desse um pouco até chegar no valor que ele cobrou (M., 58 anos. 2015).

As narrativas também enunciam as relações de poder quanto ao protagonismo ligado à religiosidade e conferem à presença do sacerdote alguns elementos que denotam a relação estabelecida entre a comunidade e a Igreja e, por sua vez, refletem aspectos das identidades historicamente construídas no povoado. Elas expõem a percepção dos/as habitantes locais quanto à contradição que se estabelece quando o Sagrado, identificado com amor e a compaixão Divina, é ‘inundado’ pelo aspecto económico. Nesse momento, a Igreja ‘colonial’, expõe a colonialidade em sua face mais perversa, que se evidencia na ambição que explora, não apenas a alegria, mas, também, a dor do/a subalterno/a.

Sob outro aspeto, os/as moradores/as apresentam a Igreja personificada no padre como agente institucional e autoridade religiosa, e evidenciam que seu representante pode ser considerado como um complemento necessário (e incómodo) em alguns momentos, ou respeitado como parte da comunidade porque ‘falava como que fosse igual a gente’. Esta diferenciação entre o que é rejeitado e o que é aceito se liga diretamente às relações que são permeadas pela colonialidade e as que não são.

Teve um padre aqui, ele era negro. Todo mundo aqui no Bichinho adorava ele. Ele falava como que fosse igual a gente. Falava que a gente tinha que se unir para conquistar coisas para o Bichinho. Que não era justo os preços dos batizados, dos casamentos, dos velórios e das missas que o padre A. cobrava aqui. O padre que manda aqui, num instante ele tirou o padre que a gente gostava daqui. Mandou ele para outra igreja. Acho que foi porque ele falava aquelas coisas e queira que a gente se unisse (M. C., 62 anos. 2015).

As identidades que vêm sendo contruídas cotidianamente no povoado, no que concerne à religiosidade, apresentam elementos de um *catolicismo popular* que tem origens históricas e se ligam fortemente a um passado colonial²⁷⁷. A especificidade da presença ‘ausente’ da Igreja em

²⁷⁷ Estão presentes no povoado outras igrejas, dentre elas uma católica e outra evangélica. Foi possível observar que há um ‘trânsito’ de fiéis entre elas, podendo, em muitos casos, participarem de ambas.

Minas Gerais que resultou na precariedade da evangelização, da constelação devocional e protetora, da vivência diversificada de um catolicismo marcado pelo encontro de matrizes culturais diversas, assim como o colonialismo, deixou marcas profundas no protagonismo dos/as fiéis (BOSCHI, 1986), (HOORNAERT, 1991). Esse protagonismo evidencia certa subversão das hierarquias que são parte da herança colonial e resultante de certa autonomia quanto à gestão da fé, e vem sendo atualizado pelos moradores e moradoras de Vitoriano Veloso. Assim, o que a narrativa deixa transparecer é a recusa do lugar de subalterno/a que lhes é ‘oferecido’ e a possibilidade de identificar e de questionar relações de igualdade/desigualdade quando elas se apresentam. Não se trata, nesse caso, da recusa à presença do mediador da Igreja, mas à identificação do tipo de relação que é aceite pela comunidade, que deve ser marcada pela não reprodução de relações de poder que promovem a subalternidade. Ou seja, o protagonismo se localiza na fronteira da diferença colonial de poder (MIGNOLO, 2003) e se configura como a prática do pensamento fronteiro a partir de uma fissura na estrutura da colonialidade. Desse modo, a partir do pensamento subalterno colonial, as expressões e a apropriação da religiosidade em Vitoriano Veloso expressam cotidianamente o exercício da subversão do padrão de poder colonial.

Ao longo da história do povoado, na qual esteve por muito tempo ‘esquecido’ e deveu sua visibilidade aos turistas religiosos, os elementos que se perenizaram foram a devoção e a igreja com sua santa. As relações com a Igreja e seus representantes também fazem parte dessas perenizações, mas como elementos complementares e até certo _ e desejável _ ponto, ‘desnecessários’.

Afinal, no contexto do *catolicismo popular* observado, a ‘propriedade’ da fé, da festa, da igreja, dos santos e do cemitério pertence aos moradores e moradoras de Vitoriano Veloso. Na ausência cotidiana dos representantes da Igreja, que estão presentes apenas nos momentos específicos em que são chamados pela comunidade, são, principalmente, as mulheres do povoado que se responsabilizam pela vida paroquial. Elas detêm as chaves das portas da igreja, definem locais no cemitério onde devem ser enterrados os mortos, limpam, ornamentam o local sagrado e agendam as missas, os batizados e os casamentos. Lavam e engomam os trajes sacerdotais, são as vozes do coro e ministram a catequese.

Um protagonismo que será o tema do próximo e último capítulo.

CAPÍTULO IX

DO ARRAIAL AO POVOADO: AS MULHERES E AS CONSTRUÇÕES ARTESANAIS DAS NARRATIVAS IDENTITÁRIAS EM VITORIANO VELOSO

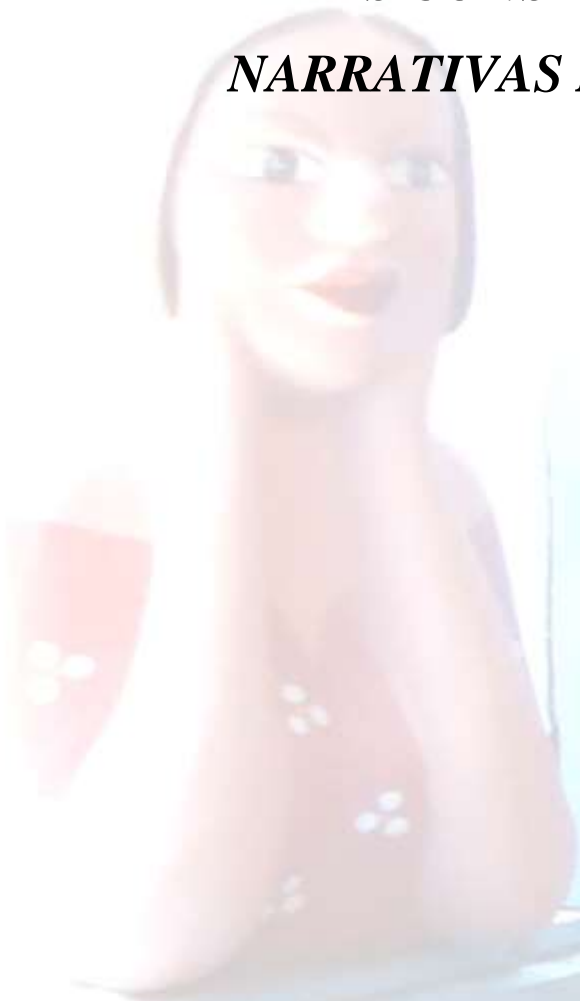


Figura 119. 'Namoradeira'. Peça artesanal exposta na loja da Oficina de Agosto. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal.

9. DO ARRAIAL AO POVOADO: AS MULHERES E AS CONSTRUÇÕES ARTESANAIS DAS NARRATIVAS IDENTITÁRIAS EM VITORIANO VELOSO

Quando os homens saíram para trabalhar fora, elas ficaram com os filhos e a lavoura. Eram pais e mães (N., 50 anos. 2017).

A frase, excerto de uma narrativa, poderia, possivelmente, se referir ao papel desempenhado pelas mulheres do povoado de Vitoriano Veloso tanto no período colonial, quanto ao século XXI. Esta (a)temporalidade que, neste caso, atravessa a história de longa duração, tem raízes no protagonismo das mulheres e nas táticas de resistência empreendidas por elas numa sociedade marcada pelo capitalismo eurocentrado e global de gênero (LUGONES, 2008).

Como afirma Spivak ([1999]2010), no contexto colonial patriarcal, as mulheres são duplamente invisibilizadas, silenciadas e vítimas de violência. Sobre elas incide o sistema de gênero colonial/moderno como a expressão mais profunda da colonialidade.

Desse modo, as identidades construídas no povoado apresentam as marcas das opressões às quais as mulheres subalternizadas foram submetidas, que combinaram processos de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo. Contudo, elas trazem especificidades que necessitam ser analisadas a partir da concretude da vida cotidiana e na perspectiva do patriarcalismo que se estabeleceu como imposição colonial em Minas Gerais. Assim, será possível uma aproximação da extensão e profundidade histórica de seu alcance destrutivo e dos processos de rebeldia e resistência empreendidos pelas mulheres.

É preciso reconhecer, porém, que se configura numa árdua tarefa frente as invisibilidades, ausências e esquecimentos que envolveram, e que ainda envolvem, o tema. Nesse caso, se o povoado é, ele próprio, alvo da herança colonial, como se buscou explicitar e avançar no capítulo anterior, o que dizer das mulheres, que, segundo Spivak ([1985]2010), são o sujeito subalterno 'por excelência'. Assim, a ambição aqui será investigar, através das narrativas, se, e como, a instância subalterna insurge-se, ainda que silenciosamente, e subverte os esquemas classificatórios da racionalidade ocidental e do discurso colonial, aproveitando as fraturas presentes na colonialidade de gênero.

Sob outro aspeto, assim como propõe Maria Lugones (2008), o *locus* de enunciação é reiterado no sentido de realizar uma intervenção teórica sobre a ideia de gênero e sexo assente na colonialidade e no interior do esquema analítico do Sistema Moderno/Colonial de Gênero. Nesse sentido, a escuta etnográfica e as evidências históricas se configuram como um caminho

inverso para buscar identificar como as mulheres vêm abrindo ou utilizando fissuras por onde empreendem ações e práticas *decoloniais* (SEGATO, 2016).

O desenvolvimento da temática deste capítulo, será também apresentado em dois tópicos e em seus desdobramentos, versando sobre as vivências cotidianas das mulheres e como suas rebeldias criativas estão presentes na construção das múltiplas e móveis identidades locais historicamente relacionadas com as atividades artesanais. Assim, se privilegia as expressões do colonialismo e a colonialidade de gênero presentes nas relações estabelecidas no povoado e as habilidades artesanais na construção das novas identidades como possíveis estratégias *decoloniais*.

Desse modo, um conjunto de tópicos norteou conversas e entrevistas, em articulação com a observação participante, compondo, também, o *Roteiro* construído para o trabalho de campo em 2017 e seguiram a mesma lógica explicitada no capítulo VIII.

- 9.1. Povoado de Vitoriano Veloso: mulheres reais e suas lutas históricas
 - 9.1.1. Narrativas das mulheres do povoado
 - 9.1.1.1. O público, o privado e as redes de parcerias
 - 9.1.1.2. Sinais do patriarcalismo, sinais de resistência
- 9.2. Povoado de Vitoriano Veloso: o cotidiano artesanal e as novas identidades
 - 9.2.1. Narrativas sobre o povoado, seu artesanato e as identidades locais
 - 9.2.1.1. Oficina de Agosto: entre o social e o capital
 - 9.2.1.2. Transformações e adaptações: as formas artesanais de pertencimento

Os temas que fundamentam as análises e as reflexões que serão apresentadas resultam das dinâmicas do campo de pesquisa e dos desafios que decorreram dele, e expressaram a necessidade de adaptações no *Roteiro* construído para o trabalho etnográfico. Inicialmente o *Roteiro temático para pesquisa participante e entrevista semiestruturada* apresentava apenas um tópico relacionado as mulheres, contudo, no trabalho de campo as alterações se fizeram imperiosas frente a abrangência da presença delas nas diversas faces da vida do povoado. Ainda que essa perspectiva compusesse uma área relevante na investigação, sua intensidade se revelou no decorrer da observação e nas narrativas. Esse fator implicou a grata necessidade de focar as construções identitárias do povoado tendo como eixo de intersecção a questão de gênero na perspectiva de sua *praxis decolonial*, na qual o artesanato configura historicamente uma ferramenta não apenas de sobrevivência, mas de subversão.

9.1. O povoado de Vitoriano Veloso: mulheres reais e suas lutas históricas

A especificidade da presença das mulheres na formação da sociedade em Minas Gerais foi objeto de interesse no capítulo V e os esforços para construir uma teoria feminista que supere a invisibilidade, o silenciamento e a subalternidade dos sujeitos produzidos pelo patriarcado e pelo colonialismo foram alvo no capítulo I (1.3).



Figura 120. Artesã. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal

Articular alguns aspetos de ambos os focos de interesse apoiará as reflexões que serão desenvolvidas neste tópico.

No sentido de buscar superar, ainda que parcialmente, a ‘invisibilidade’ à qual as mulheres de Minas foram historicamente submetidas e que resulta principalmente de estereótipos construídos pelo patriarcalismo, é preciso evidenciar os modos de subalternização e silenciamento que foram utilizados para produzi-la. Dar contornos e evidenciar as lutas atuais travadas no cotidiano, muitas vezes silenciosas e mesmo inconscientes, os pequenos/grandes atos de rebeldia e as resistências criativas em busca de liberdade, autonomia e sobrevivência, pode favorecer a visibilidade das mulheres reais.

Ao percorrer um fragmento da história, é possível afirmar, com base nos estudos de Caroline Brettell (1990) e Pina-Cabral (1989) que, ao povoar a região aurífera, é provável que os portugueses do norte de Portugal tenham reproduzido muito mais do que padrões familiares patriarcais, tenham também reproduzido a ascendência da mulher minhota e seu padrão cultural de certa independência e protagonismo, bem como uma prática migratória no que tange aos homens. Esses estudos ainda carecem de pesquisas e aprofundamentos, porém, como afirma Ramos (2008), a sociedade que se constituiu em Minas Gerais corrobora em diversos pontos esses padrões, e me parece assertivo dizer que em Vitoriano Veloso o cotidiano que se

evidenciou nas narrativas aponta na mesma direção. Contudo, tais especificidades, segundo estudos de Brügger (2006), não afastaram um conjunto de valores e práticas familiares e sociais de caráter predominantemente patriarcal. Assim, é adequado afirmar que esse caráter patriarcal, reproduzido também no povoado, acabou por reforçar ações estratégicas de resistência que marcaram o cotidiano das mulheres.

As reflexões acerca das narrativas apresentadas, que compõem diálogos e resultam de observações realizadas ao longo do trabalho de campo (2015/2017), encontram ressonância na pesquisa realizada no contexto da tese de mestrado, de onde são recuperados materiais etnográficos ainda inéditos produzidos então (2012/2013). Especificamente neste tópico 9.1 e em suas subdivisões, foram privilegiadas as narrativas das mulheres com características que envolveram diversas idades e atividades laborais, moradoras em Vitoriano Veloso e com escolaridade entre 0 e 3º grau. Esta delimitação se justifica tendo em vista o desejo de ouvir relatos desde as vivências das próprias mulheres sobre elas mesmas como forma de intensificar a escuta acerca desse protagonismo. Seguindo o mesmo processo do capítulo anterior, o elemento disparador das abordagens foi colocado pela pesquisadora a partir de frases interrogativas e de outros tópicos que foram inseridos no diálogo de acordo com o momento oportuno.

1. *“Podemos conversar um pouco sobre a história das mulheres do Bichinho?”*
 - 1.1. *Histórias das mulheres da família: trabalho, namoros, casamentos, filhos*
 - 1.2. *As mulheres atuais e o dia a dia*

Contudo, foi em decorrência da escuta qualificada e das conversas informais, geralmente com a presença apenas das mulheres, ocorridas durante acontecimentos sociais: lanches, almoços em família, velórios e festas de aniversário, que grande parte das narrativas apresentadas surgiram.

9.1.1. Narrativas sobre as mulheres do povoado

As narrativas deste tópico identificam um ‘lugar da mulher’ onde, inicialmente, o protagonismo parece não lhe pertencer, o que demarca certas características de uma herança ligada ao discurso colonial que operou no sentido de invisibilizar sujeitos, culturas e cosmologias, no qual as mulheres se configuraram no maior alvo. Porém, é fundamental não associar subalternidade com ausência de protagonismo, sob pena de essencializar a subalternidade enquanto se procura denunciá-la e combatê-la, reproduzindo a vitimização e

subtraindo da narrativa do/a subalterno/a as evidências de sua capacidade de subversão e resistência (SPIVAK, [1999]2010). Assim, sob a condição de não pactuar com uma violência epistémica, avancei na análise das narrativas considerando o que está ausente e que é justamente capaz de enunciar o protagonismo.

Sobre as histórias de mulheres do povoado, imediatamente se revelou a figura oitocentista de uma mulher que não se encontra contemplada nos livros didáticos acerca da Inconfidência Mineira e conta com restritos registros historiográficos sobre sua participação no movimento.

Já ouviu falar sobre uma mulher que viveu aqui no Bichinho que se chamava Hipólita Jacinta? Dizem que ela era uma mulher importante. Era muito rica. Mas ajudou os Inconfidentes. Ela vivia aqui numa fazenda chamada Ponta do Morro. Quase ninguém fala dela (M.L., 59 anos. 2017).

A narrativa enuncia a presença desta mulher, da ‘qual quase ninguém fala’, como uma das lideranças da Inconfidência Mineira, um movimento singular na história colonial, que se configurou, ainda que parcialmente comprometido com as elites, em um dos mais importantes enfrentamentos da colônia à metrópole no século XVIII. Ainda que apresentando poucos elementos acerca da trajetória desta figura histórica, as informações reveladas pela narrativa se aproximam dos escassos registros acerca de Hipólita Jacinta e chama atenção para a sua invisibilidade se comparada aos outros inconfidentes. O trabalho de campo revelou que no povoado ela é considerada uma parte importante da história local, equivalente a Vitoriano Gonçalves Veloso.

Contudo, são as narrativas do cotidiano do século XX que abordam o protagonismo das mulheres locais quanto a resistência física e psicológica, frente a duplas ou triplas jornadas de trabalho. Elas evidenciam a sua presença como sujeito na promoção da sobrevivência da família em frentes diversas: na lavoura, nos trabalhos da casa, como cuidadora dos filhos, como comerciante, como mulher, como companheira. Evidenciam, também, o papel das mulheres como agente de opressão sobre outras mulheres, expresso na exigência da perfeição na execução de tarefas domésticas que reproduzem, dentre outras, a divisão sexual do trabalho.

Antigamente era uma rotina muito sofrida, na lavoura e na tropa. Aqui sempre foi lugar de trabalho na roça. Aí era a família toda junta trabalhando na roça, mas a casa era das mulheres cuidar. Minha mãe teve 13 filhos, três morreram criança, de sarampo. Eu e meus irmãos só estudamos aqui na escola do povoado, porque meu pai precisava de nós para o trabalho na roça. Minha mãe fornecia assados, bolos e doces para ser vendido na venda que eles tinha. Ela trabalhava muito (L., 73 anos. 2017).

Eu era a filha mais velha e tinha mais responsabilidade. Trabalhava com o pai nas roça. Tinha a roça da gente e a roça de terceiros. Ele era muito severo. Ele e a minha mãe eram doentes e eu tive que parar de estudar na quarta série para ajudar. Eu não recebia pelo trabalho. Para fazer meu enxoval de casamento eu vendia lenha que pegava depois do trabalho na lavoura. (...) Eu era responsável por lavar as roupas da família, que eram feita de tecido de saco de farinha, lá no riacho. Naquele tempo, a gente usava sabugo de milho para lavar as roupas porque não tinha escova. O sabão era uma mistura de cinza e sebo. Uma bola preta que passava na roupa, sujava depois limpava. Ali era bom, era onde as moças se encontravam, enquanto lavava as roupas, e conversava. A roupa era colocada de molho, ensaboada, esfregada e colocada pra coarar no gramado no sol, depois enxaguada e levada pra casa. Tinha que ficar limpa e branca, senão a mãe fazia voltar pro córrego pra lavar de novo. Quando a gente colocava um vestido de chita no corpo era uma alegria. Os pais não tinham pena das crianças, tinham filhos sem planejar e para criar colocava eles para cuidar dos menores e trabalhar. Plantávamos arroz no brejo, aquilo não era para mulher fazer. A gente ficava com os pés na lama, quando estava menstruada a gente ficava suja, fedendo. A gente usava pano naquela época e não podia trocar porque passava o dia na roça. Muitas vezes perdia a colheita toda com a chuva ou as capivaras comiam (M., 58 anos. 2015).



Figura 121. M., 58 anos. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal

As narrativas favorecem a identificação das desigualdades e injustiças, atreladas historicamente às estruturas coloniais de caráter cultural, económico e social as quais o/a subalterno/a esteve sujeito/a. Contudo, elas evidenciam, também, as especificidades que envolvem, nesse mesmo cenário, as mulheres. O recorte patriarcal impôs às mulheres a vivência da subalternidade sob formas diferenciadas, o que exigiu o exercício cotidiano de resistência na construção das múltiplas identidades de acordo com as necessidades, reivindicações e interesses frequentemente cruzados e antagônicos em constante processo de mudança e transformação (HALL, [1996]2003b).

Não foram poucas as vezes em que as mulheres de Vitoriano Veloso, como ‘sujeito subalterno por excelência’, foram alvo de opressão das diversas instâncias que representaram ou simplesmente reproduziram, nos níveis mais variados de poder, o padrão colonial e patriarcal: o Estado, a família e as próprias mulheres. Assim como, não foram raros os

momentos em que se insurgiram, silenciosamente, contra a opressão invisível no cotidiano, ou aproveitaram oportunidades para protagonizar alternativas criativas de sobrevivência.

Eu trabalhava de empregada numa casa aqui do Bichinho. Eles vinham no final de semana lá de Belo Horizonte. Quando chovia, eles enxugavam os cachorros com as toalhas de banho. Ficava tudo cheio de lama. Eu lavava na mão porque não tinha máquina de lavar. Depois que eu saí, eles compraram uma máquina. Trabalhei 18 anos. Criei meus filhos trabalhando lá. Eu fiquei assim, tanto tempo, porque eles só vinham no sábado e no domingo. Senão tinha saído antes (M., 58 anos. 2015).

As estratégias e táticas empreendidas pelo/a oprimido/a em um cotidiano marcado pela opressão, muitas vezes se traduzem em atos silenciosos, empreendidos a longo prazo com objetivos claros e negociações conscientes (CERTEAU, 1994), como a narrativa demonstra. A autora, viúva aos 31 anos, criou seus 6 filhos/as sozinha, dando a eles oportunidade de estudar até o terceiro grau, como três deles/as o fizeram, enquanto ela não chegou a frequentar a escola. Mesmo ao se submeter a relações trabalhistas desrespeitosas, ela as compreende como facto e não como determinismo e, dentro de uma condição subalterna, encontra alternativas e faz escolhas frente a um projeto de vida que envolve toda a família, no qual ela se configura protagonista.

Em outra narrativa, a utilização de estratégias criativas de sobrevivência evidenciou questões ligadas à forma como as mulheres do povoado exerceram papéis marcados pela autonomia, fornecendo discursos e práticas subjetivas, também, fundamentais na construção das identidades locais.

Aqui nem tinha luz. O turismo era só para a Igreja, não era para comprar nada. Mas como nos finais de semana eu estava na rua fazendo o crochê (...), na rua que eu digo assim, na calçada da minha casa, entendeu? então eles passavam curiosamente: que que é isso? que que você tá fazendo? E aí a gente mostrava, explicava, eles perguntavam o preço, aí foi trazendo. Então, no que eles foram vindo e um comunicava com o outro, quando vi tava chegando carta, telegrama, então, eu vi que não ia dar conta e começou a juntar as mulheres e uma ajudar a outra. Mas era tudo pouco. Ninguém ganhava assim grande coisa. A gente não tinha noção de preço, não tinha nada. Mas aí foi



Figura 122. Loja e ateliê de T., Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal

crescendo e fomos trabalhando. A gente não tinha hora, era uma hora da manhã, duas (...). Tinha dia que o que fazia a gente parar era o galo cantando. Falava: Opa! O galo tá cantando, o dia tá amanhecendo. Hoje eu vindo pro Brasil quase todo. Graças a Deus. Meus filhos e meu marido são funcionários de carteira assinada aqui comigo (A., 59 anos. 2013).

As mulheres do povoado de Vitoriano Veloso protagonizam a administração da maior parte do comércio e dos negócios locais voltados para o turismo e para os moradores e moradoras. Elas dominam serviços, dentre outros, no ramo da alimentação, nos restaurantes, cafés, padarias, docerias e bares; de hospedagem, nas pousadas, quartos e casas; de venda de produção artesanal própria ou de outras artesãs em lojas e ateliês. Atividades que reproduzem características que marcaram todo o Brasil colonial e de forma muito intensa a região, colocando as mulheres no ‘comando’ da economia popular, informal e doméstica, e que, segundo Figueiredo (2006, p. 144), possui duas principais origens, uma relacionada com a influência africana, uma vez que nessas sociedades tradicionais a distribuição de gêneros alimentares e de primeira necessidade era uma função desempenhada pelas mulheres e a outra, está ligada à transposição para as colônias da racionalidade patriarcal que determinava os papéis sexuais e dentro deles a divisão sexual do trabalho.

O que emerge como narrativa e se evidencia à observação etnográfica, atualiza práticas que historicamente representaram certa, ou grande autonomia das mulheres, onde se desenha, inclusive, a possibilidade de se orgulhar de ter o marido como seu funcionário, assim como seu filho e filha, num sentimento que mistura capacidade de proteger e assegurar o futuro da família e o poder de comandar a partir do lugar de provedora exclusiva.

Outro aspecto que merece atenção se relaciona como os impactos ocasionados pelas novas funções assumidas pelas mulheres em Vitoriano Veloso nas últimas três décadas. A maneira como interferem na organização da família e da comunidade se evidencia nos discursos.

Eu fico preocupada com o comportamento das mulheres que trabalham na Oficina (Oficina de Agosto). Depois que elas começaram a trabalhar lá, que saíram de casa, ficam menos tempo com os filhos. Valorizam mais o trabalho, porque gera renda e qualidade de vida. Podem comprar coisas para os filhos e acabam dedicando todo o tempo ao trabalho, deixando os filhos sem a sua presença. Quando eu falo desse assunto com elas, elas dizem que eu falo isso porque não tenho filhos. Mas é justamente porque não tenho filhos que eu percebo o que está acontecendo. Antes as mulheres ficavam no povoado com os filhos quando os maridos iam trabalhar nas cidades. Elas eram presentes na vida dos filhos. O poder aquisitivo trouxe o poder de consumo e os modismos tecnológicos (L., 38 anos. 2015).

Tudo aqui no povoado do Bichinho era muito pouco e muito pobre. Muitos homens se ausentaram na década de 70 e 80 para trabalhar na construção civil e o povoado ficou entregue as mulheres e as crianças. Aqui, como em muitos outros lugares, as mulheres se tornaram donas de negócios, acho que foi um movimento que foi geral. Elas decidiram sair

de casa para trabalhar e ajudar nas despesas junto aos seus maridos. O que foi ruim por um lado, porque deixaram de cuidar dos filhos de perto (A., 50 anos. 2017).

As narrativas referem questões relevantes acerca das mudanças que o povoado tem vivenciado desde as duas últimas décadas do século XX. Dentre as quais me deterei a duas. A primeira está relacionada com a divisão sexual de papéis, diretamente associada à presença de valores patriarcais e evidencia o alcance da colonialidade de género. O discurso apresenta uma discrepância quanto aos impactos da presença/ausência do pai e da mãe na vida familiar. Nele, a ausência dos pais, em alguns casos por meses ou até anos, ao longo de algumas décadas do século XX, em função da busca de trabalho em outras cidades para o sustento da família, não parece relevante quanto aos ‘danos’ causados, sendo aceita sem maiores inquietações. Por outro lado, a ausência diurna das mães é enunciada com grande preocupação, sendo responsável por ‘não estarem presentes na vida dos filhos’ e, conseqüentemente, ‘deixando de cuidar deles’ em função da dedicação ao trabalho, em troca de qualidade de vida e outros ‘consumismos’, o que afirma o profundo enraizamento do sistema de poder patriarcal, assente no «colonialismo interno» desses valores.

Sob outra perspectiva, a segunda questão sugere algo que identifica uma característica do povoado: as redes de parcerias. As narrativas denotam uma preocupação com as crianças frente à ‘ausência’ materna. Nesse aspeto, é relevante identificar que, ao longo de algumas décadas, quando as mulheres permaneceram praticamente sozinhas no povoado, responsáveis pela família e pela subsistência nas roças e em outras atividades, foram criados e/ou fortalecidos entre elas, sistemas de parcerias e de ajuda mútua no cuidado das crianças. A ausência do Estado e o isolamento do povoado exigiram a busca de alternativas de sobrevivência que envolveu a criação de sistemas comunitários, de parentescos, reciprocidade e solidariedade que deram novos contornos à racionalidade histórica da modernidade construída em torno da relação entre «público» e «privado».

9.1.1.1. O público, o privado e as redes de parcerias

O binarismo não é uma característica inocente da modernidade, mas um forte instrumento de dominação e de manutenção de hegemonia. A compreensão do mundo baseada na hierarquização entre natureza/cultura, homem/mulher, razão/emoção, público/privado e etc., gerou, sobretudo, o referente universal do saber científico branco, masculino, heterossexual. Nesse espectro dicotómico de privilégios hierarquizados, coube aos homens o espaço público e às mulheres o espaço privado, aos homens a visibilidade e às mulheres a invisibilidade.

As narrativas que compõem este tópico evidenciam formas insurgentes que subvertem as dicotomias, ainda que, diversas vezes, as reproduza e reforce.

Os elementos resultantes da observação participante se somam às narrativas de forma mais intensa no intuito de explicitar a complexidade do cotidiano no povoado, no qual as dinâmicas estabelecidas entre as mulheres apontam para construções e vivências diferenciadas do que a modernidade estabelece como «espaço público» e «espaço privado».

Eu comecei a trabalhar com 12 anos para ajudar a minha mãe. Éramos 7 irmãos e um era deficiente. A minha mãe não podia trabalhar, tinha que cuidar dele e o nosso pai abandonou a gente. Então era muita dificuldade. Eu estudava, mas fiquei grávida da minha filha com 14 anos, então parei de estudar. Quando ela nasceu eu deixei ela com a minha mãe e fui trabalhar de faxineira em Tiradentes. Fiquei lá um ano, depois comecei a trabalhar na Oficina (Oficina de Agosto). Eu criei minha filha sozinha, o pai dela nunca ajudou. Eu tive muita ajuda de todo mundo daqui. Quando ela ficou doente, todo mundo ajudou. Eu sempre trabalhei para dar as coisas a ela e ao meu sobrinho. Filho da minha irmã que eu crio desde que ele tem dois meses. Então criei ele e ela, são quase da mesma idade. Então tenho um casal. Agora já estão trabalhando, ela com vinte e ele com vinte e dois (S., 34 anos. 2017).

Minha mãe é doente, não pode ficar com meu filho pra eu trabalhar. Aí, eu deixo na minha sogra. Ela fica com os netos, com o meu e os outros e a bisneta, e a gente vai trabalhar. Eu trabalho aqui na loja da Oficina (Oficina de Agosto), a S., lá na pousada, a M., nos Bombeiros, T., tá estudando pedagogia em São João. Não tem creche aqui, só vão pra escola com 5 anos, aí fazemos assim. Todo mundo aqui faz (R., 24 anos. 2017).

A precariedade econômica resultante do isolamento e do abandono vividos pelo povoado, transformado em pobreza e privações, estabeleceu rotinas em que coube às mulheres criarem alternativas que viabilizassem a sobrevivência. A longa ausência dos homens, em que as mulheres assumiram as atividades da casa, do trabalho e da comunidade, favoreceram a construção de vivências coletivas que, ao criarem meios de gerir o cotidiano e a vida, estabeleceram relações de parcerias com base na solidariedade e reciprocidade que geraram autonomia e aproximaram os espaços público e privado.

A observação etnográfica identificou que não é incomum a existência de famílias estendidas, ou seja, a convivência de adultos e crianças, com grau de parentesco próximo ou distante, ou ainda sem parentesco, determinada pela necessidade de apoio e cuidado. A união de propriedades, com moradias próximas e sem delimitação física é comum e favorece a circulação e permanência de jovens, crianças e idosos/as em diferentes casas, de acordo com a necessidade. Normalmente, determinada pela necessidade de desenvolver atividade remunerada, a ausência das mulheres é suprida por outras mulheres, comumente mais velhas, que cuidam da casa, das crianças e dos idosos/as. A organização da estrutura doméstica para

atender a família é, frequentemente, responsabilidade das mulheres, o que configura a reprodução dos padrões da divisão sexual do trabalho e dos papéis²⁷⁸.

Sob outro aspeto, a experiência da vida cotidiana do povoado se assemelha a outras experiências históricas da América Latina²⁷⁹, nas quais é possível registrar e observar atuações que se apoiam na organização solidária e coletiva, democraticamente constituída, com base na reciprocidade como o fundamento da solidariedade. Nesse sentido, exemplifica uma experiência social ligada a contextos complexos e diversificados das sociedades atuais e uma prática social utilizada em setores mais vulneráveis como forma de organizar a sobrevivência e resistência frente à crise e à lógica capitalista (QUIJANO,1998).

Aqui no Bichinho é tudo como se fosse uma família só. É todo mundo junto. Um cuida do outro. Quando tem uma pessoa doente, como foi ali a dona M., que morreu coitada, todo mundo sente. Quando tem alguém casando, então a gente junta todo mundo pra poder ajudar a semana inteira, fazendo 'quitanda' (doces e comidas) para o casamento, a gente inteira o serviço assim (C., 58 anos. 2015).

Na época, aqui não tinha luz, ônibus... nada. Era tudo a cavalo ou de bicicleta. Tinha aqui o seu J., ele tinha um cavalo que ele trabalhava entregando verdura lá em Tiradentes e Prados. Ele que levava as crianças no balaio do cavalo para a escola. Ele passava juntando as crianças, colocava elas no cesto de palha e levava. Assim, as mães ficavam na lida da lavoura. Tinha só um telefone, que ficava lá em cima. Quando tinha uma ligação pra alguém, a gente ia avisando de uma casa pra outra até chegar na pessoa (T., 60 anos. 2017).

Em Vitoriano Veloso, as «redes de parcerias», ainda que não se constituam em um movimento organizado, se expressam no cotidiano das relações de reciprocidade e solidariedade e estão presentes nas relações sociais locais, principalmente sob o protagonismo das mulheres, na organização da vida familiar e comunitária, nas quais a linha de fronteira entre os espaços público e privado é tênue, móvel e porosa. As «redes de parcerias» funcionam para viabilizar a sobrevivência individual e coletiva, e segundo as narrativas, datam de um tempo histórico que percorre algumas gerações, podendo estar relacionadas com a própria constituição da sociedade mineira colonial, e nas heterogêneas configurações familiares que assentaram em sistemas de parentesco, apadrinhamento e matrifocalidade, apenas para citar algumas, imersos em um sistema patriarcal modificado.

²⁷⁸ A divisão sexual do trabalho no povoado se configurou em um dos temas abordados na minha tese de mestrado. A investigação identificou que, nesse aspeto, ainda que as mulheres artesãs tenham conquistado autonomia e um alto grau de «empoderamento», no que tange às dinâmicas familiares, reproduzem os papéis sexuais tradicionais (BARBOSA, 2014a).

²⁷⁹ Aníbal Quijano (1998) analisa a experiência andina como constituição de uma nova intersubjetividade, experiência social e cultural nos últimos 30 anos no Peru, como nova forma de constituição do «privado-social» e o seu engendramento nas camadas mais oprimidas da sociedade.

É possível afirmar que entre o espaço «público-masculino-capitalista-dominante» e o espaço «privado-feminino-social-subalterno», surge no cotidiano de Vitoriano Veloso, protagonizado pelas mulheres, um espaço onde, em diversos momentos, se desenvolvem relações sociais que deslocam estas fronteiras, viabilizado pela criação de «redes de parcerias» nas quais o espaço público é invadido pelas mulheres, levando com elas práticas da ‘vida privada’ e o espaço privado é inundado por elementos do espaço público. Nesse contexto em que as mulheres emergem ‘lentamente’ da invisibilidade, elas predominam em grande parte das lojas e ateliês, assim como nos restaurantes e bares que funcionam em um espaço contíguo às próprias casas. A parte da frente da moradia, voltada para a rua e para o movimento turístico, é aproveitada para o comércio. A extensão da casa, da vida familiar e doméstica se faz presente com a circulação de filhos/as, netos/as, agregados/as, animais e o cheiro do almoço e do café que vêm da cozinha. Não é incomum que um/a comprador/a, turista, revendedor/a, seja convidado/a para um café no espaço da casa, juntamente com a família. Por outro lado, qualquer pessoa da comunidade pode exercer a função de atendente em qualquer uma das lojas que pertencem às/os habitantes da comunidade²⁸⁰. A circulação entre as lojas é comum, bem como, lojas abertas e sem a presença de ninguém, o que significa que a/o turista deve chamar ou fazer qualquer barulho para que venha do interior da casa alguém para atendê-lo. Essas características não significam ausência de profissionalização dos negócios, que são geridos familiarmente. Nas últimas décadas, cresce o percentual de filhos e filhas que vêm direcionando sua profissionalização para apoiar a gestão dos negócios iniciados por suas mães.

Assim, as «redes de parcerias» deslocam as fronteiras binárias e dicotômicas da modernidade e avançam para o interior do espaço «público», levando consigo práticas sociais marcadas por solidariedade e reciprocidade. Um deslocamento que se opera em meio a contradições e conflitos e em interação com o modelo hegemônico, mas que aponta caminhos de sua superação e construção de uma outra racionalidade (QUIJANO, 1998).

A vivência de cariz «híbrido» entre o «público» e o «privado» também dá à vida política de Vitoriano Veloso características que favorecem a identificação de práticas insurgentes a partir da narrativa das mulheres locais.

Sabe que o prefeito de Prados é daqui do Bichinho? É ali o dono da Cipó Arte. Primeiro ele foi vice, agora é Prefeito. A gente que elegeu ele, por isso que o Bichinho tá assim, bonito. As ruas calçadas. Antes era aquele lamaçal, você lembra? O Naninho já é vereador ela segunda vez. Mas ele não faz muita coisa, não. São poucas as mulheres daqui do Bichinho que participam. Nenhuma nunca ganhou. Na eleição passada eu me candidatei a vereadora pelo

²⁸⁰ O desenvolvimento local trouxe outros atores e lojas que adotam sistemas de atendimento e gestão diferenciados dos adotados pelos moradores e moradoras locais.

Partido dos Trabalhadores. Fiquei como suplente. Na época da campanha eleitoral o Partido atrapalhou muito, porque foi aquele período dos escândalos no governo e depois acabaram tirando a Presidente. Eu gostei muito de participar. Ia nas reuniões nos bairros, conversava com as pessoas, conheci o povoado todo, todo mundo, mas, não quero mais participar, não. É muito falatório, muito comentário maldoso da vida pessoal dos candidatos. Isso eu não gostei (C., 40 anos. 2017).

O interesse e a participação na vida política refletem um nível diferenciado de consciência: a elaboração crítica acerca do bem comum e o reconhecimento do direito de opinar a partir de uma estrutura ‘democrática’ como representante. A narrativa expõe, dentre muitas questões, duas que particularmente interessam aqui: *i.* A participação de moradores/as, predominantemente os homens, nas eleições municipais para diferentes cargos e a eleição de alguns, inclusive para o cargo executivo mais importante, o que evidencia a visibilidade conquistada pela pequena comunidade nas últimas décadas e seu impacto em toda a região e, *ii.* A participação, ainda que minoritariamente e não eleita, das mulheres nos processos políticos eleitorais.

Ainda que não esteja dissonante da realidade do Brasil quanto à disparidade entre o número de homens (muito mais elevado) e de mulheres que concorrem aos pleitos eleitorais, se trata de um elemento significativo a ser analisado, tendo em vista, dentre muitos aspectos, ser um local que até a década de 1980 não possuía acesso a energia elétrica, não despertava atenção dos gestores públicos e, no qual, as mulheres permaneceram ‘isoladas’ e ‘esquecidas’ juntamente com ele.

Também merece atenção na narrativa, a percepção do espaço público no que se refere a interação social, ao mesmo tempo em que representa um certo comprometimento do espaço privado, revelando o quanto é importante a preservação desse lugar de intimidade da vida pessoal. A tensão entre o «público» e o «privado» aponta para as construções que estão em curso, envolvendo a vivência das mulheres locais e evidenciam as negociações entre os diferentes papéis exercidos por elas²⁸¹.

²⁸¹ Os estudos realizados ao longo da dissertação de mestrado (BARBOSA, 2014a, p. 44), se voltaram para análise dos processos de «empoderamento» que envolviam as artesãs do povoado de Vitoriano Veloso. Para tanto, apoiei-me na conceptualização crítica do conceito segundo Nelly Stronquist (1997, p. 80-81), segundo o qual, o ‘empoderamento’ deve incluir aspectos que favoreçam a construção de mecanismos onde as mulheres se apropriam da sua história de vida e desenvolvam condições conscientes das suas habilidades e competências para produzir, criar e gerir a vida, considerando os seguintes aspectos: *i. componente cognitivo:* se refere à compreensão que as mulheres têm da sua subordinação, assim com as causas desta subordinação em níveis micro e macro da sociedade. Envolve a compreensão de ‘ser’ e a necessidade de fazer escolhas mesmo que possam ir de encontro às expectativas culturais e sociais. Este componente cognitivo do ‘empoderamento’ também inclui um novo conhecimento sobre as relações e ideologias de gênero, sobre a sexualidade, os direitos legais, as dinâmicas conjugais; *ii. componente psicológico:* inclui o desenvolvimento de sentimentos que as mulheres podem pôr em prática a nível pessoal e social para melhorar sua condição, assim como a ênfase na crença de que podem ter êxito nos seus esforços por mudanças, onde a autoconfiança e a autoestima são fundamentais; *iii. componente político:*

As mulheres do Bichinho encontraram nas ausências (do Estado, da Igreja, dos homens, do capitalismo) que dominaram historicamente o local, um território fértil emergente das fissuras do espaço e das práticas discursivas e políticas e, a partir dele, criaram um lugar de agência e de transformação para construir seu protagonismo de maneira silenciosa e subversiva.

9.1.1.2. *Sinais de patriarcalismo, sinais de resistência*

Este tópico apresenta elementos da vivência local que atravessaram gerações de mulheres e exemplificam a presença do poder patriarcal, bem como as estratégias de transgredi-lo e, finalmente, a possibilidade de não viver sob seu exclusivo domínio.

Na minha juventude não podia namorar. Meu pai era muito bravo. Era o rapaz do outro lado da janela. Naquela época tudo era respeito. Apanhávamos de reio (chicote) que deixava marcas no corpo até sangrar. As mulheres casadas usavam roupas pretas até os pés e blusas largas. Eu casei com 22 anos e tive quatro filhos. Um morreu. Quando era mocinha, a gente ficava na janela cantando. Aqui não tinha luz era aquela solidão. Na lua cheia saíamos em grupo com instrumentos para os bailes em Prados a pé. Era uma maravilha (L., 73 anos. 2017).

Teve um tempo que aqui no Bichinho não tinha festa religiosa, aí a Semana Santa era comemorada em Prados, que fica a 13 km daqui. Eu tinha 16 anos e já namorava com o meu falecido marido. Minha irmã que tinha 14 também já tinha um namorado. Mas era tudo escondido do pai. A gente pediu pra mãe levar nós na festa. Ela disse que não, então pedimos pro pai e ele concordou. Então fomos caminhando por um caminho que ia pela mata que encurtava a distância. Chegamos em Prados pelas 18h. Lá os namorados da gente se aproximaram. Na mesma hora, o pai perguntou se a gente tinha ido pra rezar ou pra namorar. E levou a gente para casa. Deixamos pra trás a festa e os namorados, choramos todo o caminho de volta, chegamos em casa secas de chorar [...]. Me casei com 18 anos com esse meu primeiro namorado. Achei que ia ter uma vida melhor da que a que eu tinha na casa dos meus pais, mas tive um filho atrás do outro, muita pobreza. Quando eu fui mãe já estava casada há 2 anos e já achava que não ia engravidar. Então, tive duas filhas com um tempo de 10 meses entre uma e outra. O marido ficava fora muito tempo, e acabei ficando sozinha ainda de resguardo com um bebê de 1 mês e outro de 11 meses. Foi muito difícil, depois vieram

supõe a habilidade para analisar o meio circundante em termos políticos e sociais, isto também significa a capacidade para organizar e promover mudanças sociais; e **iv. componente económico:** supõe a independência económica das mulheres, um componente fundamental de apoio ao componente psicológico. As conclusões, em 2014, apontaram que as sete mulheres artesãs que compuseram o universo da pesquisa apresentavam importantes aspetos de ‘empoderamento’ associados à possibilidade de sobreviver do ofício, acessando melhores condições económicas e, assim, passando a ter maiores possibilidades de planejar o futuro de sua família. No aspeto psicológico, sentimentos como autoestima e autoconfiança foram fortemente apoiados pelo componente económico e estavam ligados ao orgulho que possuem do trabalho que desenvolvem. Contudo, os componentes político e cognitivo, não se apresentaram com maior elaboração naquele momento do estudo (BARBOSA, 2014a, p. 112-113). Frente ao exposto, cabe agora rever, ou ainda, reconhecer que os caminhos percorridos pelas mulheres do povoado apresentam elementos que apontam para apropriações novas em relação aos papéis desempenhados e a ampliação dos lugares ocupados por elas. É possível afirmar que os componentes cognitivo e político, que não se evidenciaram nos estudos anteriores, agora se delineiam com maior força e configuram a necessidade de novas análises. Sobre o conceito de «Empoderamento» numa perspectiva crítica atual ver: (ZAKARIA, 2017).

outros quatro filhos e com 31 anos tinha seis filhos e estava viúva. Aí, criei os seis, tudo sozinha, trabalhando a meia na roça e de empregada doméstica. Eles estudaram, estão formados, trabalhando. Tenho netas e netos. Nunca mais casei. Tive um namorado, lá do baile de forró. Mas, não quero ninguém me mandando (M. 56 anos. 2015).

As narrativas expõem configurações familiares, que, independente da sua composição domiciliar, evidenciam a presença dos valores patriarcais nas relações, nas quais o domínio da família esteve concentrado nas mãos dos homens e a ocorrência de arbitrariedades que chegavam ao castigo físico, se fizeram comuns no ‘espaço privado’. Contudo, são representativas de um universo muito maior, que emergiu nas conversas e na observação do cotidiano ao longo da pesquisa de campo. São realidades que marcaram a juventude de diversas mulheres do povoado e abrangem, com maior gravidade, as gerações anteriores de avós e bisavós.

A violência infligida no cotidiano doméstico, se mantendo invisível na maior parte do tempo, além das crianças, se voltava principalmente para as mulheres, as meninas e as jovens, visando a obediência, o controle do corpo e da sexualidade (BALLESTRIN, [2013]2017).

Ambas as transcrições abordam o ‘destino’ das mulheres no interior de um conjunto de valores e práticas patriarcais ligado ao casamento: *i.* Como um caminho aceitável para o exercício do sexo, mais do que da sexualidade e *ii.* Como uma possibilidade de sair da condição de pobreza e exploração representada pela família de origem. Em ambos, a visibilidade destinada à ‘mulher’, seja como esposa, mãe ou viúva, a mantinha no lugar invisível destinado ao sujeito subalterno/a, e nesse caso, também, submetida à despossessão progressiva do corpo e da sexualidade (SEGATO, 2016).

Em um outro contexto, as narrativas sugerem que a autonomia gerada pela ausência dos homens, favorece o protagonismo das mulheres, e que, de certa forma, a perda de liberdade/protagonismo está associada ao casamento. Esses excertos, amostras resultantes de inúmeros diálogos, corroboram as observações etnográficas. Foi frequentemente observável no povoado um elevado número de domicílios comandados por mulheres, núcleos familiares apenas de mulheres e crianças, mães solteiras e relações em que os parceiros e parceiras se mantêm em casas separadas.

Eu terminei meu primeiro namoro porque não queria casar. Depois namorei e engravidei. Agora vivo com o meu ‘bem’ há 14 anos. Ele é o pai do meu segundo filho. A gente vive ‘juntado’ (C., 41 anos. 2017).

Eu acabei o 2º grau. Queira ser veterinária. Mas ‘peguei menino’ (engravidou) e não estudei mais. Agora o pai dele, que é pedreiro, tá fazendo uma casa pra a gente morar. Mas eu não

sei se quero morar junto. Gosto de morar com a minha mãe, já disse que só vou pra lá quando a minha mãe morrer. Gosto da vida que eu tenho, tenho meu salário e minha liberdade. Falei pra gente continuar namorando, eu gosto mais (R., 24 anos. 2017).

A gravidez na adolescência, ainda que não seja uma novidade, que em algum momento foi transformada em um problema social pelas políticas públicas²⁸², é um fator comum no povoado e entre as jovens é atribuído um sentido positivo à maternidade. Se engravidam, elas possuem a opção de permanecer na casa dos pais, ou da mãe, até que tenham condições e desejo de sair, ou ainda permanecem indeterminadamente, mantendo a relação afetiva com o pai da criança ou estabelecendo outros relacionamentos²⁸³. Uma realidade que apresenta um descompasso com os discursos do Estado. As preocupações familiares são, em geral, de ordem económica, sendo a jovem responsável por trabalhar, caso não o faça ainda. Na comunidade, os jovens e as jovens iniciam a atividade laboral precocemente, conciliando estudo e trabalho, uma prática que tem origem, possivelmente, no trabalho familiar nas roças, uma realidade que esteve presente no povoado até aos anos de 1990, quando, praticamente, foi substituída pelas atividades ligadas ao artesanato e ao turismo.

As mudanças observadas não excluem contradições e a presença de conceitos, valores e práticas patriarcais. Contudo, os sinais de resistência aparecem no cotidiano sob a forma do protagonismo conquistado pelas mulheres reais em Vitoriano Veloso. Um protagonismo que emerge da ressignificação de práticas e juízos de valor, desconstrói essencializações do ‘feminino’, reescreve os papéis sexuais, confronta os silenciamentos e as invisibilidades que constituem o poder patriarcal, ainda que este represente, antes e agora, as feridas das relações coloniais e se atualize, permanentemente, na colonialidade de género.

9.2. O povoado de Vitoriano Veloso: o cotidiano artesanal e as novas identidades

A atividade artesanal, que esteve presente no cotidiano das mulheres em Vitoriano Veloso através de diversas gerações como uma atividade ligada ao ‘feminino’, não diferiu de um contexto mais amplo, que caracterizou a região e envolve a atividade em si.

²⁸² Esse tema envolve uma gama relevante de elementos, problematizações e contextualizações que não cabem nesta reflexão. Considero o tema a partir do recorte delimitado pelo objeto, pelas narrativas e pelo trabalho de campo.

²⁸³ No tempo/espaço/contactos em que foram desenvolvidos os trabalhos de campo, não foi observada a condição de pai solteiro de posse da guarda do/a filho/a. O que não significa que não ocorra.

Mas nem sempre foi assim. Ao considerar o processo de povoamento colonial, é possível identificar a migração de inúmeros artesãos vindos da metrópole ao longo dos séculos XVIII e XIX (SANTOS, 2016). A atividade que coube às mulheres de então, possuía o caráter marginal do pequeno comércio,



Figura 123. Placa em rua principal. Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2015). Arquivo pessoal

exercido por escravas e forras, negras cozinheiras e mulatas doceiras. Habilidades sempre ligadas às camadas pobres da população, que formaram uma verdadeira multidão e circulavam pelo interior das povoações a arraiais vendendo bolos, doces, pastéis, mel, fumo, facilitando o desvio de ouro e, frequentemente, exercendo a prostituição (ANTONIL [1711]2007; FIGUEIREDO, 2006).

De forma abrangente, a «habilidade artesanal» (SENNETT, 2012), sofreu forte vinculação ao universo doméstico/privado em função dos processos de divisão de papéis e da divisão sexual do trabalho operados na lógica da modernidade, quando foram traçadas linhas ideológicas divisórias entre a prática e a teoria, a técnica e a expressão, o artífice e o artista, o produtor e o usuário, o homem e a mulher.

Em Vitoriano Veloso, o artesanato é responsável, quase exclusivamente, pelo desenvolvimento ocorrido desde os anos de 1990. São inúmeros os fatores que concorreram para esse processo _ como apresentados no capítulo VI _ contudo, a pesquisa e o trabalho de campo, evidenciaram ligações profundas entre o êxito da proposta apresentada pela Oficina de Agosto e a trajetória do povoado no que se refere à tradição artesanal no espaço 'privado', ou seja, a maior autonomia das mulheres frente à ausência dos homens nas últimas décadas do século XX, sem, evidentemente, deixar de considerar a valorização da patrimonialização ocorrida no Brasil também nesse século. Este tópico busca estabelecer articulações afim de evidenciar seu impacto na construção das novas identidades em Vitoriano Veloso a partir da observação e das narrativas sobre o povoado, sua história e seu cotidiano. Assim, os excertos apresentados transitam por temas que foram propostos pela pesquisadora e contemplam

diversos atores/as locais, como nos tópicos anteriores, utilizando as mesmas estratégias de abordagem.

Também aqui, os temas considerados para as intervenções e observações agregaram elementos do *Roteiro temático* e seguiram as dinâmicas do campo de pesquisa. Nesse sentido, a ênfase no papel desempenhado pelas mulheres na construção das identidades locais é uma consequência das questões surgidas no trabalho de campo.

1. *Podemos conversar um pouco sobre a história do povoado antes e depois da chegada da Oficina de Agosto?*
 - 1.1. *As relações de poder entre a Oficina de Agosto e os ateliês locais (criação, produção, venda e concorrência)*
 - 1.2. *A vida no cotidiano (trabalho, lazer)*
 - 1.3. *A habilidade artesanal como forma de subsistência para homens e mulheres*
 - 1.4. *A presença de turistas e a rotina dos/as moradores/as*
 - 1.5. *O que significa viver em Vitoriano Veloso*

9.2.1. Narrativas sobre o povoado, seu artesanato e as identidades locais

Quando o tema é o povoado nos dias atuais, são dominantes as narrativas que vinculam as mudanças ao desenvolvimento da atividade artesanal, e é frequentemente atribuído à Toti o protagonismo de todo o processo de melhoria da qualidade de vida da comunidade.

Tendo ocorrido recentemente, as mudanças são alvo de permanente comparação entre o passado e o presente, o que intensifica o reconhecimento dos impactos na vida e no cotidiano.

As mudanças aqui no Bichinho [...], Ah! A gente vê que tá crescendo né. Tá melhorando. Muita loja, sempre abrindo mais loja. Do tempo que a gente começou aqui em 2000 (se refere a abertura de sua loja/ateliê), as coisa melhorou muito. Do tempo que eu fui criada. Graças a Deus não posso reclamar, não. Não foi tão ruim também não. A gente trabalhava mais tinha as coisas, era divertido né. Ia pra roça né, trabalhava em casa também, não foi ruim não. Agora, depois do artesanato, aí, como eu tô falando, aí veio mais conforto né. Porque naquele tempo que eu fui criada tinha pouco dinheiro. Aqui era pobre, era lugar pobre, aí depois do Toti melhorou muito. Aí o lugar cresceu, tem muita gente que já tá bem controlado, todo mundo trabalhando, o artesanato deu uma vida no Bichinho. Melhorou muito a vida do povo do Bichinho (R., 56 anos. 2017).

A maioria do pessoal daqui trabalhava lá em Tiradentes e nas outras cidades. Até o Toti chegar aqui e construiu a loja dele. Ainda tem gente que trabalha fora daqui, mais muitos trabalha com Toti, ou já montou suas próprias lojas. Ele apareceu aqui, começou a fazer os artesanatos dele e chamou o pessoal pra trabalhar (C., 44 anos. 2017).

Toti é o 'pai' do Bichinho. Depois dele, tudo mudou. Aqui antes tinha algum artesanato como crochê, cestaria, e até um homem, que já morreu, que fazia esculturas de animais e do Divino. Tudo muito pouco e muito pobre (A., 56 anos. 2017).

A gente tem que reconhecer que tudo aqui começou por causa de Toti. Foi por causa dele que o Bichinho ficou na moda. Antes o Bichinho não tinha nada. Era bom, mas ninguém conhecia nós (J., 49 anos. 2017).

Toti é muito tímido. Não gosta de entrevista, de tirar foto, nada disso. É muito difícil de falar com ele porque ele não gosta de falar com estranho que chega aqui. Quando ele está na fase, assim, de não querer falar com ninguém, nem a gente vê ele (R., 26 anos. 2015).

As narrativas evidenciam, predominantemente, uma percepção que vincula o desenvolvimento local ao artesanato e este, integralmente, à chegada de Toti. Ao fazê-lo, elas constroem um discurso de «mitificação» (BARTHES, 2001) do artista e artesão como um 'herói' que promoveu o 'crescimento, o reconhecimento, a proteção e a salvação' do povoado, que, ainda que fosse um lugar 'bom para viver', era 'desconhecido, pobre, esquecido, invisível e abandonado'. Desse modo, também demarcam as diferenças entre ele e as pessoas que povoam esse imaginário relacionado com o artista, por um lado inatingível e, por outro, compreendido e aceite como elemento da comunidade.

A vinculação do povoado atual, que está 'na moda', é feita ao artista e não à Oficina de Agosto. Nesse sentido, a gratidão e o reconhecimento assentam em relações pessoais, que envolvem intimidade entre a comunidade e Toti. Sob essa perspectiva, é possível compreender que a adesão/apropriação que ocorreu por parte dos moradores e, principalmente, das moradoras à proposta de desenvolvimento local através do artesanato, ainda que personificada no artista, decorreu em função de ter sido identificada como um projecto coletivo articulado e não hierárquico; assim, os objetos criados por ele se tornaram parte/propriedade da comunidade, o que implica, naturalmente, na sua reprodução e venda por todos/as os/as artesãos/as locais.

A identidade construída a partir do «mito», que é atribuída ao artista e artesão, na perspectiva de que fala Hall (2003b), que se constitui através da relação com o 'Outro', contribui para a construção das próprias identidades locais, fornecendo a elas novos elementos a partir de um novo contexto, que trouxe possibilidade de participação e protagonismo em um projeto que resultou em visibilidade e reconhecimento do povoado e, principalmente, das mulheres.

Sob outro aspeto, a construção dessas novas identidades se dá a partir, também, do enfrentamento a esse novo contexto e se refere as relações de poder resultantes dele, no sentido da luta pelo «poder de identificação» (CUCHE, 2006) que envolve o reconhecimento do protagonismo das identidades locais e da apropriação do fazer artesanal. Contraditoriamente, a relação de intimidade que se estabelece entre artesãos/ãs do povoado e Toti, em diversos momentos, é dissociada da empresa que ele criou, a Oficina de Agosto.

9.2.1.1. Oficina de Agosto: entre o social e o capital



Figura 124. Primeira loja da Oficina de Agosto no povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2012). Arquivo pessoal

Eu quis chamar de Oficina de Agosto porque dizem que agosto é um mês ruim. Ninguém quer casar em agosto, nascer em agosto, então eu quis provar que agosto pode dar muita sorte (Toti, Diário de Campo, 2017).

A Oficina de Agosto, criada por Toti, ocupou (e ainda ocupa) importante papel no desenvolvimento do povoado, tendo sido mesmo determinante para que ele se desse. Sua proposta, protagonizada pelo artista e artesão,

encontrou ressonância numa comunidade povoada, em grande parte, por mulheres. O envolvimento delas, que já desenvolviam algumas atividades artesanais e de alguns homens que também o faziam, favoreceu o enraizamento do ofício no povoado como atividade principal de subsistência.

Há, contudo, diferentes implicações entre o que pensa o artista, como a comunidade percebe sua presença e a Oficina de Agosto como uma empresa privada. Este tópico se debruça sobre essas implicações no sentido de que são fundamentais para que se possa compreender o impacto que esse processo operou no cotidiano e na construção das novas identidades em Vitoriano Veloso.

Em sua website²⁸⁴, a Oficina de Agosto se apresenta como uma empresa que atua com responsabilidade social.

A Oficina de Agosto valoriza as experiências artesanais da diversidade cultural brasileira e mantém um compromisso com a sustentabilidade social e ambiental, ajudando a construir melhores condições de vida para as pessoas. Promove o desenvolvimento sustentável e a inclusão social num lugar muito carente de oportunidades de trabalho. Ao empregar as pessoas da região em busca de profissão, a Oficina de Agosto desperta as aptidões latentes nos indivíduos e forma novos artífices [...]. A conscientização de seus funcionários e terceirizados, em relação à preservação e aos cuidados com o meio ambiente, foi fundamental para a manutenção de área onde a comunidade vive e extrai o seu bem-estar. Com suas iniciativas, a Oficina de Agosto transformou o artesanato na base sustentável do desenvolvimento local e conseguiu despertar nas pessoas o seu potencial.

²⁸⁴ Recuperado em 24 de fevereiro de 2018. Obtido de <https://www.oficinadeagosto.com.br/a-oficina-de-agosto>.

Na mesma página, sobre o artista, afirma que,

Desde sempre, preocupado com questões ecológicas o artista passou a usar material reciclável para a criação de objetos de decoração. Consciente também dos problemas sociais, desenvolveu na própria comunidade um grupo de artesãos que ajudava na construção dos objetos de arte por ele idealizados. Cada artesão aprendeu uma técnica e deu às obras um pouco de sua identidade. Desde então, os moradores locais, que tinham como subsistência a agricultura e pecuária, viram suas vidas mudarem através da arte.

Sem desconsiderar que se trata de um recurso de *marketing* que tem como objetivo a comercialização de seus produtos, incorporando um discurso de valorização da diversidade cultural, sustentabilidade social e ambiental, desenvolvimento local, inclusão social e conscientização que ganhou grande destaque ao longo do século XX e se estende para o século XXI, tema abrangente e complexo que não se configura como foco desta análise, cabe considerar alguns pontos relevantes.

A Oficina de Agosto se apresenta como única protagonista de uma iniciativa que tem em si, todas as características do discurso da Pós-Modernidade; contudo, reproduz uma prática colonial na qual mantém no lugar de invisibilidade o povoado e seus/suas protagonistas. Não reconhecendo ou valorizando a história e as identidades locais, bem como a interação que se deu para que fosse desenvolvida a própria Oficina, ela mantém a ausência de que é alvo historicamente o/a subalterno/a.

Por outro lado, no entendimento que se expressa na narrativa do idealizador da proposta, Toti apresenta outra definição para o povoado como alvo da implantação, bem como o processo de operacionalização da Oficina de Agosto e, assim, sugere elementos que implicam aspectos pessoais, visão social e de mercado, que imprimiram contornos, possivelmente, determinantes para a aceitação da proposta e o envolvimento da comunidade.

Viver na cidade de São Paulo era um sofrimento [...]. Sempre gostei de artesanato e viver disso no meio do mato era o que eu sempre sonhei. O Zezinho fez uma galinha cozida no fogão a lenha [...]. Eu, que chorava emocionado quando via na televisão as vacas e as pessoas da roça, achei aquilo tão maravilhoso que comprei um sítio e vim morar aqui neste lugar de grande beleza e paz. Um lugar com uma identidade rural e caipira [...]. Acho que eles viram que apesar de esquisito, fazendo coisas como beber, usar drogas (eu era um errado naquele tempo), eu queria trabalhar, fazer artesanato [...]. Acho que deu tudo certo. Eu estava no lugar certo, na hora certa, com as pessoas certas [...]. Esta comunidade tem a capacidade de inserir todos. O idoso, o jovem, a criança, o doente [...]. É um lugar de beleza singular, com pessoas singulares. Nunca encontrei um lugar assim! Não consigo imaginar um lugar onde eu me divirta e me sinta bem como me sinto aqui [...] (Toti, 2017).

A narrativa apresenta um conteúdo fortemente pessoal, de cunho emocional e permeado por espontaneidade e casualidade que expressam a trajetória do artista e as motivações que o

levaram até o povoado, bem como o reconhecimento de um conjunto de dinâmicas locais, definidas pela comunidade, que favoreceram sua permanência, o desenvolvimento da proposta e, fundamentalmente, a sua aceitação e reconhecimento como sujeito. Esse equilíbrio entre os protagonistas, em que a interação das inúmeras identidades no espaço de um cotidiano específico, diversamente do *marketing* adotado oficialmente, favorece pistas que indicam os motivos pelos quais a proposta obteve êxito.

As pessoas vinham pedir trabalho, mulheres e jovens, ou eu convidava. Era tudo meio espontâneo. No começo era como uma escola de artesanato. Percebi que tinha muitas mulheres que faziam crochê, algumas até vendiam para fora do Estado. Quase não tinha homem aqui, a maioria estava trabalhando na construção civil, fora do Bichinho. Eu observava, e se fosse uma mulher forte e vigorosa ensinava-lhe uma parte do artesanato onde pudesse empregar a força, ao passo que outras, mesmo que nunca tivessem se aproximado das tintas e dos pincéis, rapidamente aprendiam a pintar [...]. Sempre achei que o artesanato deveria gerar renda, sendo transformado em comida, roupa, sapato, estudo, e na década de 1990 a classe média melhorou o seu poder aquisitivo e passou a consumir decoração [...] (Toti, 2015).

Na sequência da narrativa de Toti, ao descrever os processos de interação marcados pela espontaneidade entre os/as moradores/as do povoado e a proposta apresentada por ele, se revela a relativa intencionalidade no desenvolvimento da ideia e não um projeto delineado previamente. Outro elemento é visível neste excerto: a percepção do artista sobre as histórias locais e sobre a capacidade/habilidade de cada mulher quanto à possibilidade de ser inserida na proposta que ora surgia. Ainda que a relação fosse atravessada pela hierarquia na qual é o artista que define tal inserção, houve o reconhecimento do protagonismo das mulheres no processo artesanal e sua concreta necessidade de sobrevivência. Nesse sentido, se evidencia a prevalência da presença das mulheres no povoado e a sua determinante participação para que a proposta de Toti passasse a integrar o cotidiano local, bem como o seu êxito.

Outro ponto de referência acerca da Oficina de Agosto é oferecido pelas narrativas sob a perspectiva dos/as atores/as locais. Elas sinalizam de que maneira são percebidos os papéis desempenhados pela empresa desde a sua implantação, inserem elementos da história local, evidenciam pontos de observação de acordo com o gênero e expressam tensões inerentes às relações de poder que ela representa, tanto no campo social, quanto no campo econômico.

As narrativas contribuem para observar que a implantação da Oficina foi viabilizada pela recepção positiva à proposta apresentada por Toti e, sob esse aspeto, coube à comunidade determinar a sua provisoriedade ou sua permanência. Permite, ainda, identificar a existência prévia de atividade artesanal no povoado.

Os primeiro a trabalhar com o Toti foi os homem aqui no Bichinho. Eu fui o primeiro. Ele alugou a casa da minha família pra montar a Oficina. Era pra ser provisório porque era uma tentativa, se a comunidade não participasse do projeto, assim, se ninguém tivesse interesse, ele ia embora. Aqui já tinha Naninho que fazia escultura, tava bem no início, e Bajeco, que trabalhava com solda e metal nas obra. Os homem daqui tudo era da construção civil. A gente saía pra trabalhar na cidade como pedreiro e serralheiro na obra e as mulheres ficava com as criança, trabalhando nas roça. Agora Naninho tem o ateliê dele lá perto da igreja e o Bajeco tem a loja dele aqui do lado e faz artesanato em metal (M., 54 anos. 2015).

Os primeiros Divinos fui eu que fiz, depois industrializaram e ficou ruim. Todo mundo passou a fazer de qualquer jeito e não teve mais união [...]. As mulheres daqui apenas revendem o artesanato [...]. É, elas são a maioria na pintura e no acabamento das peças. (N., 50 anos. 2017).

A primeira narrativa contribui com informações acerca do caráter espontâneo e provisório que inicialmente dominou a proposta de inserção da Oficina de Agosto no povoado e confirma, sem enunciar a importância das mulheres nesse processo, que a participação da comunidade foi um condicionante do seu desenvolvimento.

As duas narrativas se originam de homens que desenvolveram o ofício de artesão no povoado, um deles anteriormente à chegada da Oficina de Agosto. Contrariamente à observação realizada no trabalho de campo e das predominantes narrativas acerca do protagonismo das mulheres no processo de desenvolvimento local através do artesanato, aqui é enunciado o protagonismo dos homens e as mulheres passam a ocupar o lugar secundário.

No âmbito da linha de pensamento apresentada pelos homens locais que estão ligados ao artesanato, ao longo da observação etnográfica foi possível identificar que, no interior dos seus discursos, e também nos de algumas artesãs, são considerados como artesãos/ãs apenas os elementos da comunidade que possuem ateliê próprio, criam peças e não reproduzem o artesanato desenvolvido pela Oficina de Agosto. No caso, ainda que em número bastante reduzido, essa realidade é dominada por homens, com exceção da única artesã com ateliê e loja próprias e que desenvolve suas peças de entalhe em madeira, tradicionalmente uma técnica dominada por homens no município de Prados²⁸⁵. Desde o ponto de vista dos artesãos, as mulheres que trabalham com pintura, modelagem, crochê, costura, bordado ou qualquer outra forma de atividade artesanal, não são consideradas artesãs, ainda que mantenham ateliês e lojas com seus produtos e que representem a grande maioria, como aponta a segunda narrativa²⁸⁶. Nesse contexto, é possível identificar aspectos que indicam a manutenção de um conjunto de

²⁸⁵ A história desta artesã é parte da investigação realizada no mestrado em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social e compõe a tese (BARBOSA, 2014a).

²⁸⁶ Os estudos desenvolvidos na minha tese de mestrado apontaram que a identidade artesã no povoado está em construção por parte da comunidade e principalmente por parte das mulheres. Foi recebida com grande surpresa por algumas delas o fato de serem identificadas como artesãs pela pesquisadora (BARBOSA, 2014a)

valores patriarcais assente na divisão sexual do trabalho que se origina do colonialismo, quando às mulheres foram delegadas e atribuídas as atividades manuais, as quais foram caracterizadas como ofícios ‘femininos’ e desse modo, pouco reconhecidas e valorizadas, ou mesmo, discriminadas (BRUSCHINI, 2007, 2008; DURAND, [2005]2018; FIGUEIREDO, 2006; HIRATA, 2008).

As relações de poder se expressam no cotidiano de trabalho na Oficina de Agosto e na relação desta com os/as artesãos/ãs locais.

Aqui na Oficina, a gente tem liberdade de criar. Todo mundo pode apresentar propostas criativas, todos participam e opinam no processo, mas a decisão final é de Toti (M., 35 anos, 2017).

Trabalho na Oficina (de agosto) há 18 anos. Eu prefiro fazer acabamento, lixando as peças de madeira. Mas desde que a gente deixou de ser ‘fixados’ (registro trabalhista) a seis anos, trabalhamos por produção e peças pronta. Então, tem que fazer tudo. Como não sei pintar direito, não pego alguns trabalhos (J., 48 anos, 2012)²⁸⁷.

Mas antes eram doze artesãs responsáveis pela pintura e acabamento das peças, mas uma empurrava o trabalho para a outra, nem todas faziam tudo (pintar, lixar, modelar), e agora, apenas duas, praticamente, realizam a mesma produção de antes. Elas dão conta. Quando tem muita encomenda, os rapazes ajudam (refere-se aos trabalhadores marceneiros, carpinteiros e serralheiros) e nós também (refere-se as funcionárias da loja) (G., 31 anos, 2017).

As narrativas, que percorrem um espaço-tempo que se estende ao longo de quase três décadas, demarcam pontos importantes e apontam não somente as mudanças e as relações de poder, mas, também, a consciências de sua ocorrência.

A apropriação dos processos artesanais por parte dos/as habitantes do povoado, bem como a criação/manutenção de uma identidade atribuída às peças produzidas pela Oficina sob o comando de Toti, foram, ao longo dos anos, crescentemente sendo atravessadas pelas exigências do mercado, do lucro e da competitividade. Assim, o perfil da Oficina de Agosto gradativamente se distanciou da proposta inicial de inclusão, projeto coletivo e não hierárquico de desenvolvimento local, para se aproximar do perfil de empresa privada prioritariamente com fins lucrativos. Nos últimos 12 anos, grande parte dos funcionários foram demitidos, sendo substituídos por mão de obra terceirizada e eventual, e os que permaneceram se tornaram responsáveis por manter a produção. “É a crise”, como afirma Gilceia.

²⁸⁷ Em 2013, J. passou a trabalhar como funcionária da limpeza da Oficina de Agosto. “Eu não sabia pintar mesmo, sou melhor na limpeza”, afirmou então.

A adoção de medidas que passaram a privilegiar mais os interesses da Oficina de Agosto como empresa privada e menos os da Oficina de Agosto como escola de artesanato e projeto coletivo, estabeleceu e/ou aprofundou hierarquias. A produção artesanal voltada para atender o competitivo mercado tem representado um intenso impacto no projecto inicial, tornando-o menos inclusivo e mais seletivo. Esse enfoque, que prioriza o máximo aproveitamento da mão de obra, ‘naturaliza’ a redução de artesãos e artesãs contratados, gera a precarização das relações trabalhistas e acarreta a redução de jovens aprendizes artesãos/ãs.

Sob um discurso permeado pela culpabilização dos/as trabalhadores/as, caracterizados como ‘indolentes’, reproduzido, em alguns casos, pelos/as próprios/as funcionários/as da Oficina, as justificativas de redução de contratados/as se aproximam da perspectiva de exploração capitalista e reproduzem a relação de poder que se estabelece entre a administração da Oficina de Agosto e a comunidade, e que busca impedir a reprodução das peças sob alegação de autoria e exclusividade.

Sabe que a Sônia, irmã de Toti, diz que ela que andou aqui no Bichinho falando que ia processar nós que tivesse copiando as coisa da Oficina. O Toti não liga. Ele que sempre disse que era pra todo mundo aprender a fazer artesanato e ter seu próprio negócio. No começo, ele até ajudava. Quando saía alguém da Oficina, que já tinha aprendido, ele dava as ferramenta, ajudava com as máquina, tudo (M., 43 anos. 2015).

Neste momento, onde narrativa e observação etnográfica convergem novamente, emerge a condição de subalternidade na qual também Toti está submetido. A racionalidade colonizante exercida por sua irmã, Sônia, administradora do capital da empresa Oficina de Agosto, e, até certo ponto, da própria criatividade do artista e artesão, interfere, domina e comanda o projeto de caráter inicialmente ‘social’, idealizado e, até implementado, por Toti.

Na perspectiva da colonialidade, esse fator expõe a mobilidade e a porosidade da fronteira da subalternidade, na qual o/a sujeito pode ocupar lugares diversos, nos quais o exercício de poder decorre independente, inclusive, da condição económica. O lugar de sujeito subalterno/a parece estar ‘garantido’ pelo colonialismo interno, ainda que seja pelo/a próprio/a subalternizado/a.

Assim, as tensões originárias da relação de poder estabelecida entre a Oficina de Agosto e os/as artesãos/ãs, que ela própria formou e/ou contribuiu para multiplicar, resultam, por um lado, da adoção e reprodução do modelo de exploração capitalista em detrimento do caráter social que originou o projeto e, por outro, das ações cotidianas e silenciosas, porém nada invisíveis, que reafirmam a resistência e a subversão na qual os moradores e moradoras seguem produzindo, replicando e recriando as peças artesanais elaboradas a partir das ideais de Toti e

mantendo, ainda que unilateralmente, o projeto de caráter coletivo e não hierárquico proposto por ele. No cotidiano artesanal de Vitoriano Veloso, permanecem os protagonismos e as identidades múltiplas com suas fronteiras móveis em constante transformação, nas quais o artesanato confere um perfil de resistência e uma semente crescente de autonomia e autoconsciência psicológica, social e política (BARTH, 2000; HALL, 1990).

No interior da colonialidade, se o lugar de subalterno/a pode ser definido também pelo/a próprio/a subalterno/a, é nesse mesmo espaço/tempo onde ele/a pode exercer sua capacidade de subversão, questionando a própria subalternidade.

9.2.1.2. Transformações e adaptações: as formas artesanais de pertencimento

Como se sentem, o que pensam e o que dizem as pessoas que vivem no povoado de Vitoriano Veloso frente as mudanças ocorridas em um período de tempo curto, foi, certamente, a pergunta inicial desde que voltei minha atenção para este pequeno lugar também chamado Bichinho.

O último tópico, deste último capítulo, busca apresentar alguns significados atribuídos pelos/as moradores/as do povoado às transformações vividas nas últimas décadas e a capacidade de adaptação que elas exigiram. Se procura, assim, dar visibilidade à construção das novas identidades em um cenário atravessado por continuidades e descontinuidades de relações de poder e às resistências fronteiriças em espaços de diálogos múltiplos.

No contexto histórico que envolve o povoado, um dos desafios colocados pelas mudanças se configura na construção das identidades artesãs que se viu intensificada pela Oficina de Agosto, uma vez que já fazia parte do cotidiano. Anteriormente, ela estava nos fazeres e afazeres das mulheres como uma atividade ‘feminina’, construída historicamente e fruto de sua habilidade, representava uma renda extra que, mesmo reduzida, garantia uma vida menos pobre. Também os homens hábeis se aventuravam nessa seara, como escultores, cesteiros e serralheiros, exerciam o ofício e produziam artefactos. Um cotidiano que, em ambos os casos, com algumas exceções, reproduzia a divisão sexual dos papéis e seguia atualizando os valores patriarcais.

Nesse aspeto, a Oficina de Agosto não inovou, porém, a intervenção de Toti, favoreceu uma outra percepção dessas habilidades, multiplicando-as e trazendo-lhes visibilidade.

Eu trabalhei na Oficina quando era mais nova. Aprendi a fazer artesanato com pintura. Aí abri minha loja e vendia minhas peças e outras também. Mas depois tive que fechar. Quem chegou primeiro, como Toti, vendeu muito, agora tem muita loja não dá pra todo mundo.

Agora eu trabalho de arrumadeira e na limpeza naquele hotel de luxo lá no Gritador (S., 30 anos. 2017).

Eu já fazia crochê, mas quando eu vim pra pintura aqui na Oficina né, a gente, assim, foi descobrindo que a gente tinha competência de tá fazendo, né, outra coisa. E achava aquilo muito bonito. Imagina, eu comecei a pintar e eu via as coisa que eu fazia eu dizia: meu Deus é eu mesmo que tô fazendo isso? Eu não acreditava, olhava aquilo achando muito bom. E cada semana tinha novidade. Toti sempre passava novidades, tava sempre aprendendo mais. E ter o próprio dinheiro da gente. Depois casei. Aí fiz a minha casa, tem minhas filhas. Eu tô aqui na Oficina mais de vinte anos. Agora tô no atendimento da loja. É muito bom (C., 46 anos. 2015).

Eu tenho meu ateliê, ninguém acreditou que ia dar certo quando eu deixei a construção civil para trabalhar só como escultor, mas quando eu comprei um carrinho velho e aumentei a minha casa, que tinha só quatro cômodos, acharam que dava certo, sim. Então, uns vieram porque gostavam e outros porque precisavam. Mas agora, tá difícil. Os turistas só querem lembrancinhas e não tenho quase encomenda. Tenho trabalhado na construção civil para conseguir parar as contas (N., 50 anos. 2017).

A ‘novidade’ trazida por Toti, e concretizada pela disposição de ensinar novas técnicas artesanais para produzir artefactos com características consonantes com o mercado consumidor emergente da década de 1990, encontrou em Vitoriano Veloso características favoráveis. O cotidiano artesanal protagonizado naquele momento pelas mulheres, assente historicamente no desenvolvimento diversificado de habilidades artesanais como forma de superar dificuldades económicas e para gerir relações humanas, rececionou esta ‘novidade’ e viu nela novas oportunidades de subsistência.

É possível afirmar, sem esquecer os sacrifícios que a pobreza e o esquecimento impingem, que o povoado foi ‘favorecido’ pelo parcial isolamento imposto até os anos de 1990, o que parece tê-lo mantido relativamente distante da clivagem imposta pela sociedade ocidental, que separa mão e cabeça, teoria e prática, artista e artesão, trabalho intelectual e técnico, dando ao seu cotidiano rural certa unidade no fazer. É possível que o ‘homem ordinário’, neste caso, principalmente as ‘mulheres ordinárias’, tenham se apropriado, em grande medida, da ancoragem que a realidade material possibilita, nas maneiras de utilizar ferramentas, organizar movimentos corporais e pensar sobre os materiais, para criar alternativas viáveis de levar a vida com habilidade (SENNETT, 2012).

O que as narrativas evidenciam, e que foi amplamente observado no trabalho de campo, se trata, na perspectiva da construção de identidades múltiplas e situacionais, de uma grande capacidade de mobilidade e de adaptação às novas condições. Ou seja, a possibilidade de transitar em diversos campos de atuação, frente a diferentes contingências. Como sujeito, os/as moradores/as de Vitoriano Veloso assumem identidades diferentes em diferentes momentos, transitando, sem uma identidade fixa, essencial ou permanente, se mantendo em permanente

deslocamento (HALL, 1995) entre artesão/ã, escultor/a, trabalhador/a da construção civil, faxineiro/a, costureiro/a, vendedor/a, mãe/pai, lojista²⁸⁸, ou ainda, conservador/a das tradições locais e admirador/a das mudanças. Nas adesões temporárias às posições de sujeito construído/a por práticas discursivas, os/as habitantes do povoado, desarticulam a lógica dos binarismos e atuam nas fissuras do discurso colonial encontrando os espaços para sobrevivência social (BHABHA, 1998). Desse modo, o cotidiano em Vitoriano Veloso, antes e agora, se configura palco das assimilações e conflitos recíprocos do encontro de culturas em que as identidades culturais, frente as transformações sociais, económicas e políticas, se mantém em permanente deslocamento (BARTH, 2000). Nesse cenário, ser e/ou não ser artesão/ã atua na fronteira das transformações, na qual o pertencimento também está em construção permanente.

Nas comparações entre o antes e o agora, surgem a nostalgia, o receio do desconhecido, e a constatação da mudança, o que provoca negociações nas quais as identidades do passado são reconstruídas e o próprio passado sofre transformações.

Juntamente com o desenvolvimento e a visibilidade nacional e internacional atingida pelo povoado, diversos empreendimentos se estabeleceram, com propostas e estruturas que desafiaram as dinâmicas locais.

Quando eles começaram a fazer a Mazuma (alambique e cachaçaria que se instalou no povoado em 2014), todo mundo foi contra. A gente até tentou embargar a obra, mas eles foram espertos e já tinham conseguido a licença. Ali era um pasto onde as vacas ficavam. Eles são lá de Santa Catarina, gente rica, eles plantaram as canas de açúcar pra fazer a cachaça, e construíram tudo. Agora, quem ia dizer que ia ficar assim, tão bonito. Minha filha trabalha aqui. Ela tá na limpeza, mas eles querem que ela fique com a cantina, ela sabe fazer bolo, salgado, tudo. Vai ser muito bom. E assim, o Bichinho vai melhorando (M., 56 anos. 2017).

A minha filha trabalha no Baubrasil. É um hotel. Ela é arrumadeira. Antes ela tinha uma loja de artesanato, mas aí, não deu mais, então ela foi trabalhar lá já tem dois anos. Fica no Gritador. Antes lá não tinha nada. É perto da Serra no meio do mato mesmo. Eles fizeram uma coisa muito boa. Coisa chic. Só pra gente rica. A gente vai lá um dia pra você conhecer quando não tiver hospede. Ela mostra tudo pra nós, ela tem as chaves (M., 56 anos. 2017).

No processo de negociação entre o passado e o presente, conhecido e desconhecido, velho e novo, os/as habitantes de Vitoriano Veloso buscam, dentre as possibilidades/necessidades, construir estratégias de resistência e formas de assimilação. Nelas, a oportunidade de aceder a empregos e melhores condições de sobrevivência ficam demarcadas, mas é a satisfação com a

²⁸⁸ Considero aqui a possibilidade de todas estas atividades serem desenvolvidas por homens e mulheres, ainda que, no caso da construção civil, não tenha sido identificada a presença de mulheres. Contudo, frente a visão parcial oferecida pela investigação quanto a totalidade da comunidade, opto por deixar essa perspectiva em aberto.

qualidade estética das mudanças que se destaca, sem, contudo, deixar de identificar o público a que se destina e que é o lugar de trabalhadores/as que está reservado para os moradores/as.

A observação etnográfica possibilitou identificar que as reconfigurações impostas pelas mudanças, encontros culturais e os limites do que se deixa, quer e pode, ou não, ser negociado na construção das novas identidades, vêm se construindo de forma gradual e com equilíbrio, fortemente apoiados numa identidade local marcada por significativo protagonismo e agenciados, principalmente, pelas mulheres do povoado.

Em Tiradentes, quem manda são os ricos. Eles vieram de fora e mudaram a cidade de acordo com sua vontade. A cidade é que se adaptou a eles. Aqui no povoado, quem vem de fora é que se adapta ao lugar. Os moradores mantêm sua rotina e seus hábitos. Por isso aqui é assim igual a antigamente [...]. De noite, não tem ninguém na rua, preferem ficar em casa. Fica tudo vazio. Os jovens, se querem movimento, saem para Prados, Tiradentes e São João del Rei (R., 30 anos. 2017).

Na comparação com a cidade mais próxima, que vivenciou intensamente as mudanças promovidas pelo turismo, é possível identificar alguns elementos acerca de como se afirma a identidade do povoado frente aos desafios impostos pelas transformações recentes. A tentativa de manter rotinas e hábitos antigos é parte importante na construção das novas identidades. Recorrendo à vivência do campo etnográfico, é possível afirmar que, durante o período observado, o cotidiano do povoado mantém, dentro do que é possível, as rotinas e os hábitos e, ainda que apresentem intensas diferenças nas dinâmicas que envolvem os dias da semana e os períodos em que os turistas visitam o local, existe grande estabilidade por parte dos moradores/as quanto à vivência dessas variações.

Outro importante elemento é a visibilidade conquistada pelo povoado e seus/suas habitantes, que se confronta com o longo período de esquecimento vivenciado nos últimos séculos e ainda muito vivo na memória de seus moradores/as.

O povoado do Bichinho/Vitoriano Veloso era um 'incômodo' que ficava entre o município de Prados e Tiradentes. Um lugar de pobreza que seus moradores evitavam dizer que eram deste lugar [...]. Antes a placa que indicava Prados era grande e sob ela uma pequenina placa indicava o Bichinho. Hoje é a placa do Bichinho que é maior. Todos respeitam o Bichinho e todos têm orgulho de ser daqui e de viver aqui [...]. Todos participaram das mudanças que colocaram o povoado em um lugar conhecido (T., 64 anos. 2015).

A história atual do povoado resulta de processos que vêm construindo artesanalmente as identidades locais. A participação do povoado na «comunidade imaginada» da modernidade (ANDERSON, 2012) traz os elementos e as características das identidades coloniais e pós-

coloniais constituídas nas fronteiras culturais de onde emergiu e emerge o protagonismo da subalternidade (CHATTERJEE, 2008).

A relação estabelecida por moradores e moradoras com os símbolos e representações de uma ‘cultura nacional’ à qual se viram incluídos/as, sendo esta a fissura por onde emergiu a visibilidade do povoado e de seus/suas ‘habitantes artesãos/ãs’, sofre influência e é fortemente marcada, tanto por uma visão externa que essencializa o local por sua autenticidade rural e homogeneiza suas identidades como símbolo da identidade brasileira, quanto por um efeito “pluralizante sobre as identidades, que produziu uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação na qual as identidades locais se tornaram mais políticas, plurais e diversas [...]” (HALL, 2006).

Concretamente, as vivências expostas durante a pesquisa etnográfica evidenciaram os fortes, mas ainda não profundos, impactos das mudanças nas identidades do povoado de Vitoriano Veloso. O sentimento de pertencimento alicerça as relações entre grande parte das diferentes gerações e é intensificado pela tranquilidade que o povoado oferece para uns e pela popularidade que conquistou para outros.

Ninguém quer sair daqui. Todos são muito apegados ao Bichinho. A gente sai e quer logo voltar. Os jovens vão, estudam e retornam pra cá. [...] A vida aqui é boa, calma, e com o crescimento da Oficina e o turismo, todo mundo ganha seu dinheiro e vive bem (L., 46 anos. 2015).

Acho aqui o melhor lugar do mundo. Já conheci outros lugares do Brasil, mas prefiro aqui. Adoro viver aqui, é lindo e tranquilo. Diferente da maioria dos meus amigos e amigas que acham o povoado muito parado e sem nada pra fazer. Eu quero estudar pedagogia pra dar aulas na escolinha daqui (M., 18 anos. 2017).

O que se insinua no horizonte de um futuro próximo pode não diferir da realidade de outros pequenos lugares atingidos pelo cosmopolitismo que convoca principalmente os/as jovens. Mas esse é um tema que não será tratado neste espaço, pois já faz parte de um novo conjunto de perguntas.

Por hora, me atenho ao que as narrativas identitárias, que brotaram nas inúmeras conversas em dias de sol, noites estreladas, festas, velórios e soleiras de portas e calçadas, contaram sobre os diversos tempos históricos e sobre as histórias de vida que povoam o universo do cotidiano ordinário. Através delas pude entender que é no fazer artesanal que se liga ao pensar que o arraial do Bichinho se transforma em povoado de Vitoriano Veloso e vice-versa, na certeza de que “*O que gostamos de fazer, é o que sabemos fazer*” (Gilceia, 2017).

CONCLUSÕES



Figura 125. Estrada do Povoado de Vitoriano Veloso sentido Prados. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal

CONCLUSÕES

Das indagações

A resposta certa, não importa nada: o essencial é que as perguntas estejam certas

Mário Quintana

As questões que motivaram a construção desta tese foram responsáveis por definir os caminhos metodológicos a serem percorridos e as escolhas epistemológicas que lhes dariam contornos. Assim, as respostas, em forma de conclusão, buscam confrontar a assertividade das perguntas, expor até onde elas conduziram e identificar que novas inquietações geraram.

O encontro com o povoado de Vitoriano Veloso, desde a primeira vez, instigou a curiosidade de saber o que havia ocorrido historicamente naquele pequeno, colorido e acolhedor lugar e como se tornara o que se apresenta nos dias de hoje. Contudo, a questão se revelou mais complexa, se relacionando com os seus/suas habitantes e as identidades culturais construídas a partir de dimensões fundamentais da histórica e das dialéticas, resistências e metonímias dos seus processos estruturais, os diálogos estabelecidos entre o discurso colonial e descolonial e suas expressões no cotidiano local. Neste sentido, traçar uma linha de observação e de reflexão para pensar o tempo curto e seus impulsos breves e imediatos, exigiu atravessar e decompor períodos e movimentos de longa duração, com a consciência de que representam ao mesmo tempo sustentáculos e obstáculos (BRAUDEL, [1958]2005).

A afirmação do *locus* de enunciação foi geopoliticamente e *corporeamente* definida e se voltou para a reconstrução e restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas, linguagens e conhecimentos subalternizados no interior da ideia de ‘totalidade’ que dá forma ao paradigma da modernidade/racionalidade (MIGNOLO, 2010). O desafio ético-político-epistémico que permeia a Reflexão Decolonial foi assumido para reafirmar o campo discursivo como esfera de ação frente a estruturas de poder e opressão que silenciam culturas e povos. Assim, na perspectiva de que todo conhecimento deve ser entendido como histórica, corporal e geopoliticamente situado (LANDER, 2000), se buscou favorecer a emergência de saberes plurais, não hegemônicos e locais, acreditando que possibilitam construções outras do mundo, da vida, da política e do ser, no sentido de identificar as fissuras por onde o «pensamento fronteiriço» (MIGNOLO, 2003) se evidencia nas relações estabelecidas no cotidiano do povoado de Vitoriano Veloso.

As escolhas epistemológicas encontraram na inter/transdisciplinaridade as estratégias indispensáveis de articulação de saberes para a construção das reflexões, se configurando numa ferramenta de enfrentamento da tradição ocidental monodisciplinar. A leitura dos processos históricos e da historiografia, assente nas epistemologias críticas enunciadas desde o Sul global, privilegiando os Estudos Pós-coloniais, Culturais, Subalternos, Feministas e a Reflexão Decolonial Latino-Americana e, finalmente, uma descrição «densa do campo» de pesquisa, favoreceram confrontos teóricos e metodológicos fundamentais para a complexificação das perguntas e determinaram as conclusões.

Não por acaso, esse processo foi permeado pela coerência de buscar utilizar as metodologias e epistemologias de forma não extrativista. Esta conduta foi tratada como um princípio ético e um compromisso, ciente de que a relação entre a pesquisadora e os/as participantes da pesquisa poderia facilmente cair na armadilha científica onde o saber se transforma em instrumento de poder na reprodução do extrativismo epistémico e ontológico (GROSGOUEL, 2016). Assim, se privilegiou as relações não hierárquicas, assente na valorização de diálogos horizontais entre conhecimentos e na percepção, sem desprezar que são, também, permeados pelo poder do saber inerente aos processos de compartilhamento e apropriações em um campo de mobilidades e deslocamentos, no qual os/as atores/as da pesquisa se revezam nesse exercício de forma natural.

A partir dessa assunção ética e epistémica, a ‘escuta’ etnográfica e a busca de evidências históricas se constituíram o caminho *decolonial* na intenção de identificar, como afirma Segato (2012), as fissuras que avançam hoje desarticulando a colonialidade do poder em suas múltiplas formas e que papéis desempenham os sujeitos/as, a partir dos complexos espaços relacionais e memoriais, nesse processo.

O diálogo entre os discursos colonial e descolonial, que se evidencia nas relações estabelecidas no cotidiano do povoado, se configura o ponto de tensão e a principal questão onde assentou o desafio de utilizar como ferramenta de análise a perspectiva *decolonial*. Desse modo, o conceito de «colonialidade», ao evidenciar o lado obscuro da Modernidade, como uma época, um processo, uma ideologia e uma lógica que afirmou a razão, a civilização, o progresso e o desenvolvimento ocidentais através da violência colonial sobre as outras formas de pensar, sentir e atuar no mundo, favoreceu a identificação das resistências possíveis dentro do quadro da modernidade, se configurando fundamental para compreender a extensão do colonialismo e sua continuidade. A partir desse confronto do passado colonial, presente no discurso colonial, com os processos descoloniais, expressos no discurso descolonial, a análise das construções identitárias observadas no cotidiano do povoado, que se explicitaram nas narrativas, favoreceu

reflexões acerca dos enfrentamentos à colonialidade empreendidos pelos moradores/as, as quais apontaram que as resistências *decoloniais* são atuais, contudo, são também históricas.

Neste contexto de análise, é afirmativa a concepção de que as transformações *decoloniais* promoveram, antes e agora, ruturas, resistências, alternativas e contra hegemonias a partir da própria modernidade, se configurando um movimento empreendido historicamente, anterior mesmo aos processos descoloniais. Desse modo, o conceito se configurou como uma potente ferramenta de análise, favorecendo o aprofundamento crítico quanto à identificação de resistências dos/as subalternos/as, tendo estes como *locus* de enunciação.

Justamente neste âmbito, frente à pesquisa no povoado do Vitoriano Veloso e aos ‘seus’ sujeitos/as de ‘carne e osso’, o caminho *decolonial* favoreceu o surgimento de questões que lhe impuseram desafios. Naquele contexto, a subalternidade, ao reproduzir a colonialidade, também a subverte cotidianamente, uma vez que o/a subalterno/a atua e transita de uma fronteira para outra, num movimento não linear, mas dialético, acabando por transgredir os contornos teóricos da sua própria identidade subalterna.

Assim, e no sentido de estabelecer um nexos entre as análises que compõem as conclusões, se definem três pontos. *i.* As narrativas identitárias e o discurso (*des*)colonial; *ii.* As narrativas identitárias, a (*in*)subalternidade e a (*in*)visibilidade e; *iii.* As narrativas identitárias e o protagonismo das mulheres na construção de estratégias *decoloniais*.

- *As narrativas identitárias e o discurso (des)colonial: De Arraial do Bichinho a Vitoriano Veloso?*

A primeira questão a ser considerada está relacionada com próprio título da tese. Será possível falar: De Arraial do Bichinho a Vitoriano Veloso? Isto não seria estabelecer um ponto de partida e outro de chegada, como uma linha evolutiva: *desde...a*, reproduzindo assim a ideia de progresso e com ela o próprio paradigma da modernidade? (SANTOS, 2010; GIDDENS, 2005). Desde aqui, se faz necessário decompor o título e impregná-lo da noção de que ‘passado’ e ‘presente’ se iluminam mutuamente (BRAUDEL, [1958]2005), bem como a noção de que presente é o *locus* onde heranças e expectativas se entrecrocaram (CATROGA, 2001). Assim, considero ser mais adequado adotar a perspectiva de continuidade complexa e dialética adotando o termo ‘Arraial do Bichinho/Povoado de Vitoriano Veloso’ para expressar o que as narrativas e a etnografia evidenciaram quanto aos processos históricos e memoriais que constituem a construção das identidades locais.

De modo predominante, as narrativas identitárias adotaram o nome *Bichinho* para definir o local, fato que foi amplamente observado no cotidiano. Esta localização não é apenas geográfica, ela define um *locus* de enunciação que é, também, corporal, histórico e, conseqüentemente, político. O *Bichinho* e não *Vitoriano Veloso* para nomear o lugar instiga algumas perguntas: sendo *Bichinho* o nome ‘colonial’ do então arraial e *Vitoriano Veloso* o nome a ele atribuído em finais do século XIX como homenagem ao seu habitante mulato e herói inconfidente, o que justifica essa escolha?

Ainda que seja do conhecimento de todos/as o nome atual e os motivos da homenagem, este fato não é suficiente para que os/as moradores/as adotem a nomenclatura. Assente na observação etnográfica, algumas considerações são enquadráveis: *i.* A busca de uma identidade nacional que encontra nas raízes coloniais o imaginário de ‘origem’ e ‘tradição’, fundamentais na construção de uma «comunidade imaginada» como unidade que se liga ao *ii.* processo de «patrimonialização» que enalteceu e potencializou esse imaginário e atingiu seu ápice na região de Minas Gerais ao longo do século XX e vem se mantendo no século XXI, e assim, *iii.* estando ligado ao período colonial, o nome *Bichinho* convoca essa identidade e reafirma a possibilidade de participação/inclusão na «comunidade imaginada» (ANDERSON, 2012; CHATTERJEE, 2008) e, finalmente, *iv.* o antigo arraial representa um significativo registro memorial de conquistas, lutas e resistências com as quais os/as habitantes se identificam mais fortemente do que com os dois últimos séculos sob a nomenclatura de Vitoriano Veloso, quando viveu um período de decadência, esquecimento e pobreza.

A visibilidade adquirida pelo povoado, experimentada nos últimos trinta anos, em consonância com um movimento nacional mais amplo, se apoia na construção de uma imagem ligada às ‘tradições’ coloniais representadas pela arquitetura, gastronomia, artesanato e o ‘jeito mineiro’ identificado com o ‘rural’, ‘ingênuo’, ‘hospitaleiro’ e ‘colonial’. A igreja e a devoção de Nossa Senhora da Penha de França com seu estilo ‘barroco’, as casas em estilo ‘colonial’, a culinária local preparada nos fogões de lenha com receitas e ingredientes que atravessaram gerações, o artesanato produzido pelos/as habitantes em seus pequenos ateliês ou valorizado pela marca da Oficina de Agosto, somados ao ritmo e simplicidade acolhedora do cotidiano local, concorrem para atrair o turismo e incrementar a economia no *Bichinho*. Esse incremento beneficia e é beneficiado por todas as cidades do entorno.

Analisando esse contexto, é possível depreender elementos de uma correlação tensional entre a visibilidade conquistada (que, afinal se configura numa visibilidade distorcida) e a afirmação das identidades locais resultantes de estratégias históricas de subversão e resistência.

Essa tensão provoca o diálogo entre esses dois pontos e resulta em novas estratégias de enfrentamento à invisibilidade subalterna. O discurso colonial invisibiliza culturas e saberes subalternos sob estereótipos e essencializações, nesse caso, tornando-os mercadorias no espaço descolonial como estratégia de manutenção do capitalismo e reprodução da colonialidade e assim, invisibiliza sua face extrativista, induz a suposição de que há uma perpetuação da ausência histórica do protagonismo dos/as habitantes mesmo quando lhes atribui visibilidade. Contudo, o que se evidencia nas narrativas e nas observações durante o trabalho de campo, vai além dessa leitura e coloca outras questões em evidência. Uma delas, delineada aqui como principal para análise que me interessa, se trata da resistência que está na origem colonial da pequena comunidade e que continua presente no cotidiano atual. Os/as seus/suas habitantes, antes e agora, têm a experiência da subalternidade colonial, descolonial e pós-colonial constituída no contexto latino-americano e especificamente na constituição da sociedade mineira. É possível identificar que a subalternidade, como uma condição e uma experiência que, ainda que os/as mantivessem à margem da disputa do poder da estrutura hegemônica, ao exigir a criação de estratégias de sobrevivência, favoreceu a apropriação dessa mesma estrutura tornando-a um espaço de uso em benefício próprio.

No *Bichinho/Vitoriano Veloso*, o diálogo que se estabelece entre os discursos (e as narrativas) colonial e descolonial assenta, também, no permanente diálogo entre (in) visibilidade e (de)colonialidade imerso em estratégias que se expressam no coletivo e se estabelecem em redes de parcerias que formam a comunidade. Desse modo, se o contexto que define como cenário turístico o povoado é determinado por mecanismos externos e alheios aquele cotidiano, definindo a sobrevivência econômica de seus/suas habitantes, é ele, também, definido pelas identidades locais uma vez que tudo, ou quase tudo, o que compõe tal cenário é parte das identidades culturais locais. Uma apropriação e uma dinâmica que garantiram, e ainda garantem, mais do que a sobrevivência, certa autonomia e grande protagonismo.

- *As narrativas identitárias, a (in)subalternidade e a (in)visibilidade no Bichinho/Vitoriano Veloso*

A invisibilidade e a desumanização estabelecidas pela «diferença colonial» (MIGNOLO, 2000), que fundamenta o verso da modernidade na forma da «colonialidade do poder, do saber e do ser» (MIGNOLO, 2010), impõem processos de subalternidade e provocam resistências que se evidenciam nas narrativas identitárias no *Bichinho/Vitoriano Veloso*.

Esses processos colocam questões acerca das formas de colonialidade, principalmente a «colonialidade do ser», como uma experiência vivida da colonização e o seu impacto na constituição das identidades (*des*)colonizadas (MALDONADO-TORRES, 2007, 2008; MIGNOLO, 2004; DUSSEL, 2000; FANON, 1963, 2008; GROSFUGUEL, 2008a; CASTRO-GÓMEZ & MENDIETA). Desse modo, como os/as sujeitos vivenciam e expressam a subalternidade e como reagem a ela, são questões que encontram algumas respostas nas narrativas e na observação.

Os relatos expõem as marcas profundas da «ferida colonial» (MIGNOLO, 2007b). Ela se torna mais evidente, ainda que muitas vezes se configure quase invisível, quando é reproduzida pelo próprio subalterno/a, quando empreende e protagoniza relações de subalternidade. No *Bichinho/Vitoriano Veloso*, ela se intensifica nas relações de gênero quanto ao estabelecimento de papéis sexuais, na exploração permanente da mão de obra local, no comércio do artesanato, na hotelaria e nos pequenos negócios. São, predominantemente, protagonizadas pelos/as próprios/as moradores/as, o que, afinal, se configura na própria «colonialidade interna» (GONZÁLES CASANOVA). Assim, estão presentes na manutenção de práticas e discursos coloniais que têm no patriarcalismo seu preceito e na reprodução da relação capital/trabalho baseada na exploração entre o/a pequeno/a empresário/a do comércio local e os/as trabalhadores/as.

Em um nível diferenciado de hierarquização, que talvez apresente menor intensidade se comparado ao período colonial, a colonialidade se mantém nas relações cotidianas de forma complexa e entrelaçada, reproduzindo, no interior da subalternidade, o domínio de um sujeito subalterno/a sobre outro, em diversos níveis: trabalho, subjetividade e conhecimento.

Contudo, se essa perspectiva afirma o alcance da colonialidade e as profundas raízes que a mantém operando nos âmbitos e dimensões materiais e subjetivas da existência social e na escala social, regendo estruturas simbólicas e de poder a partir do próprio sujeito subalterno/a (QUIJANO & WALLERSTEIN, 1992b; MALDONADO-TORRES, 2007), ela, também, e com a mesma intensidade, encontra no domínio da subversão e da resistência (CERTEAU, 1994), um cotidiano que enfrenta a colonialidade em inúmeras ações que criam e/ou aproveitam fissuras capazes de a desarticular.

As mudanças intensas que vêm sendo experienciadas no povoado desde 1992 com a implementação do projeto de artesanato sustentável e coletivo da Oficina de Agosto intensificaram, também, as dinâmicas identitárias locais e, na sua franja, expuseram tais fissuras. A emergência de novos/as sujeitos/as, sejam eles externos à comunidade ou relacionados às novas identidades que emergiram em decorrência do desenvolvimento local,

provocou um acelerado deslocamento dos pontos de encontro entre os discursos e as práticas que ‘definiam’ os/as sujeitos sociais locais e os discursos que produziam subjetividades, nas quais os/as sujeitos/as se apoiavam (HALL, 2005).

As construções identitárias nas últimas décadas foram profundamente alteradas e, de certa forma, definidas pelo artesanato, ou melhor, pelo fazer artesanal e pelas habilidades que ele convoca, o que propiciou a emergência do protagonismo das mulheres do povoado. Tendo se tornado a principal atividade local atualmente, responsável pela ‘visibilidade’ do povoado e pelos rendimentos, direta ou indiretamente, da quase totalidade de seus/suas habitantes, o artesanato não parece gerar dependência como única alternativa, uma vez que não cristaliza o ofício de artesão/ã como identidade una, o que favorece a construção de práticas discursivas «híbridas» nas quais as identidades afirmam sua característica de serem pontos da adesão temporária às posições de sujeito (HALL, 1995).

Quando da sua implantação como alternativa de desenvolvimento para o local, a proposta encontrou a pequena comunidade ‘entregue’ às mulheres. A ausência da maior parte dos homens delineou um cotidiano em que eram elas as responsáveis por criar alternativas para gerir a vida familiar e coletiva. Nesse contexto, buscaram nas fontes memoriais os recursos históricos de uma cultura que se liga às inúmeras formas laborais e às estratégias de sobrevivência.

Assim como historicamente a cultura colonizada se moveu em diferentes dinâmicas de resistência, reinvenção e negociação no enfrentamento à subalternidade imposta pelo colonizador, as construções das identidades atuais, se movendo na fronteira instável e móvel definida pelos múltiplos trânsitos culturais (BHABHA, 2012), se afirmam em ações cotidianas de resistência que têm como alvo, principalmente, o sujeito subalterno/a que exerce a subalternidade. É no interior da própria comunidade que se estabelecem as relações de parcerias e/ou de poder nas quais se produzem/buscam espaços/fissuras para o exercício de práticas discursivas nas quais os sujeitos empreendem ações diferenciadas de resistência.

Os enfrentamentos cotidianos, em que os/as atores/as do povoado assumem identidades móveis e diversificadas, se apresentam de maneira polarizada sob duas configurações principais: *i.* No interior das relações estabelecidas entre os/as próprios/as moradores/as, nas quais o exercício de poder se efetiva entre eles, como sujeitos subalternos/as reproduzindo as lógicas binárias, opressivas e homogeneizadoras da modernidade e, *ii.* entre a comunidade e o sujeito externo caracterizado no turista, no representante da Igreja, no empresário que se estabelece no local e na própria Oficina de Agosto quando rompe com o projeto coletivo

proposto inicialmente e redefine uma estratégia extrativista para o *marketing* de uma iconologia inventada, com a ‘cara do Brasil’.

No contexto do campo de pesquisa, a ‘escuta’ etnográfica e as observações avançaram que, no processo de construções identitárias foram, certamente, as mulheres que assumiram as maiores parcelas de desarticulações e realinhamentos do sujeito subalterno/a no *Bichinho/Vitoriano Veloso*.

- *As narrativas identitárias e o protagonismo das mulheres na construção de estratégias decoloniais.*

Ainda que inicialmente as questões que instigaram a investigação acerca das identidades no *Bichinho/Vitoriano Veloso* não se voltassem para as mulheres em particular, elas se tornaram cada vez mais preponderantes frente ao protagonismo que as envolvia.

Os estudos historiográficos acerca da presença das mulheres em Minas Gerais, como foi apresentado no capítulo V, aliados à observação e «descrição densa» relatadas no capítulo VII e, finalmente, as narrativas apresentadas nos dois últimos capítulos, foram responsáveis por construir novas perguntas que, afinal, deram contornos fundamentais às reflexões acerca das construções identitárias no *Arraial/Povoado*.

O protagonismo das mulheres no cotidiano atual não está circunscrito a esse tempo histórico. Tem raízes coloniais tão profundas quanto o patriarcalismo, o extrativismo e tantas outras heranças coloniais das quais, a ideologia religiosa representa um *topos* dominante. Fruto de ações cotidianas de resistências que se constituíram frente ao colonialismo e o patriarcalismo, em suas faces econômica, política e social, a presença das mulheres na construção de redes de parcerias se inscreve numa temporalidade de longa duração.

São muitos os elementos determinantes envolvidos na ‘visibilidade’ que envolve atualmente o *Bichinho/Vitoriano Veloso*, contudo, há um elemento que estabelece ligação entre todos: as mulheres locais.

Se, por um lado, as narrativas evidenciam a herança colonial do patriarcalismo que oprimiu e subalternizou as mulheres do povoado até onde as memórias atuais alcançam, configurado na própria colonialidade de gênero expressa no controle da sexualidade e da liberdade (exercida inclusive por elas), impondo limites quanto à escolarização, ao trabalho e às escolhas sobre seu corpo e seus afetos, por outro, é também no interior dessa herança que surgem suas ações de resistência e subversão. É possível afirmar que, também, a herança colonial, assim como a modernidade, possui duas faces: a subalternidade e o protagonismo

empreendido pelo/a do subalterno/a. O «entrelugar» (BHABHA, 2012) que resulta da ação das mulheres do *Bichinho/Vitoriano Veloso*, é consequência do deslocamento que elas promoveram das fronteiras das identidades hegemônicas históricas ligadas à matriz colonial e de sua consequente reconfiguração. Ao fazê-lo, subverteram a lógica da colonialidade e emergiram confrontando-a, a partir de seu interior, criando, ou tornando visível, o que Bhabha (1996) chama de «terceiro espaço», no qual há a possibilidade de construção de novas identidades, não mais sob a égide unilateral de poder, mas um local de negociações e contradições.

Cotidianamente, elas se apropriaram do espaço efetivamente criado pela ausência dos homens e o ocuparam atuando da forma como sua identidade ‘original’ colonial subalterna ‘determinava’ (no espaço das artesanias). Porém, foram essas habilidades, sob o estereótipo do ‘feminino’ (que afinal ocultam, invisibilizam e silenciam), do trabalho na roça, na administração doméstica, da família e da própria comunidade (como as redes de parcerias e a candidatura a vereadora), que criaram condições para que tivesse êxito o projeto de desenvolvimento local que mudou a vida e as identidades do povoado.

Afinal, no *Arraial/Povoado*, as mudanças dos últimos trinta anos têm seus determinantes na própria história local de longa e de curta duração, e em ambas figura a presença das mulheres como protagonistas da subalternidade e também das ações de resistência e subversão. Desde as ‘negras de tabuleiro’ e comerciantes, as numerosas chefes de família, exercendo a prostituição, como uma presença ‘invisível’ na vida política, acumulando o serviço da lavoura e da casa, na construção de redes de parcerias ou na permanência quando os homens se ausentaram para outras cidades já no século XX, as mulheres empreenderam lutas pela sobrevivência e contra inúmeros tipos de dominação. Exercendo protagonismos a partir das ‘fissuras’ entre diálogos de poder e resistência, as mulheres do *Bichinho/Vitoriano Veloso* foram as principais responsáveis pela criação e manutenção de espaços e possibilidades para que o cotidiano comportasse outros processos de desenvolvimento local. Esses foram possíveis, principalmente, devido às identidades múltiplas que elas construíram, que reivindicavam modos específicos de subjetividades e sociabilidade no confronto com a diferença desigual, na busca pela igualdade desigual (SANTOS, 2010).

As narrativas identitárias construídas artesanalmente neste povoado nas Minas Gerais do Brasil apresentam as marcas da colonialidade e, nesse aspeto, atualizam subalternidades e invisibilidades. Contudo, também apresentam estratégias *decoloniais* de resistências e subversão empreendidas silenciosamente, permanentemente e invisivelmente no cotidiano que afirmam o espaço e o exercício de um protagonismo nada invisível e tampouco subalterno, e essas estratégias têm nome e rosto de mulher.

E agora, o que fazer com tudo isso?

Desde antes de começar esta investigação, sem saber como seria percorrer os quatro anos que me acenavam, duas decisões já haviam sido tomadas quanto ao seu resultado: *i.* Transformar em publicações científicas e contribuir para novos debates e reflexões acerca da teoria crítica Pós-Colonial e *Decolonial* Latino-americana na perspectiva de buscar alternativas que superem colonialismos, fundamentalismos e subalternidades do Norte e do Sul global e, *ii.* Devolver ao povoado de Vitoriano Veloso o resultado de forma inteligível.

Ambas as decisões assentam na convicção de que são as práticas que realmente transformam e afirmam nossas escolhas políticas e nossa coerência ética. A segunda decisão, contudo, operacionaliza o compromisso com o ‘não extrativismo’ epistémico.

Nesses tempos, em que a colonialidade se atualiza e apresenta novas roupagens impondo violentamente a obscuridade do discurso e da prática colonial ao Sul global, a devolução de um conhecimento que agrega outros conhecimentos e evidencia o protagonismo subalterno é mais do que a justa retribuição aos/as protagonistas do tema desta tese. Como pesquisadora e como brasileira, assumi o compromisso ético e político de devolver tudo o que me foi generosamente oferecido e carinhosamente compartilhado no campo de pesquisa.

Desse modo, a título de registro sobre quais projetos deverão ser empreendidos para concretizar este compromisso, elenco alguns. *i.* Publicação infantojuvenil acerca da história do Povoado de Vitoriano Veloso para fins pedagógicos em parceria com a Prefeitura Municipal de Prados, *ii.* Publicação acerca da Igreja de Nossa Senhora da Penha de França em parceria com o IPHAN-Tiradentes, *iii.* Documentário sobre a história do povoado com a participação dos/as moradores/as em todas as etapas (roteiro, escolha de cenas e músicas) em parceria com do DECIS – UFSJ e, *iv.* Apresentação da tese em reuniões comunitárias para compartilhar os resultados, acolher críticas e agradecer a participação de todos/as.

Contribuir para que a história do povoado e dos atores/as que ali viveram e vivem, seja menos invisibilizada ou menos distorcidamente visível, tanto pelo discurso colonial quanto pelo discurso descolonial, é uma forma de afirmar a visibilidade real e o protagonismo histórico do sujeito subalterno/a.

Afinal,



Figura 126. Vera Ermida. Arraial do Bichinho/Povoado de Vitoriano Veloso. Minas Gerais (2017). Arquivo pessoal

O que não é possível é simplesmente fazer um discurso democrático, anti discriminatório e ter uma prática colonial.

Paulo Freire

REFERÊNCIAS

Fontes Documentais e Bibliografia

Arquivos

Arquivo Público Mineiro - Belo Horizonte (APM)

Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM)

Arquivo Histórico Ultramarino - Lisboa (AHU)

Instituto Histórico e Geográfico de São João del Rei (IHGSJ)

Instituto Histórico e Geográfico de Tiradentes (IHGT)

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)

Biblioteca Nacional Digital (BNDIGITAL)

Websites

www.basilicadapenha.com.br/

<http://bndigital.bn.gov.br/acervodigital/>

ihgt.blogspot.pt/

portal.iphan.gov.br/

prados.mg.gov.br/

www.bichinho.net/

www.bbm.usp.br/

www.funai.gov.br/

www.googlebooks.com.br

www.oficinadeagosto.com.br/

www.scholar.google.com.br

1. Documentos Manuscritos

- AHU, A. H. (2015). *1718, 24,12-AHU. Con. Ultra. Brasil/MG _ cx.1; Doc:73*. Recuperado em 14 de dezembro de 2015. Obtido de bndigital.bn.br: <http://bndigital.bn.br/dossies/projeto-resgate-barao-do-rio-branco/?sub=sobre-o-projeto-resgate%2F>
- AHU, P. R. (2016a). *Projeto Resgate - Minas Gerais (1680-1832)*. Recuperado em 29 de novembro de 2016. Obtido de resgate.bn.br: http://resgate.bn.br/docreader/DocReader.aspx?bib=011_MG&PagFis=72303&Pesq=%20bichinho
- AHU, A. H. (2016b). *Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Biblioteca Nacional Digital Brasil*. Recuperado em 22 de junho de 2016. Obtido de objdigital.bn.br: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/cmc_ms618_28_41/cmc_ms618_28_41.pdf
- AHU, A. H. (2016c). *Projeto Resgate Barão do Rio Branco, Biblioteca Nacional Digital Brasil*. Recuperado em 21 de junho de 2016. Obtido de objdigital.bn.br: http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/cmc_ms618_28_35/cmc_ms618_28_35.pdf
- BNDIGITAL. ([1717]2016). *Coleção Casa dos Contos*. Recuperado em 29 de novembro de 2016. Obtido de Biblioteca Nacional Digital Brasil: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mss1436001_1448077/mss1436018.pdf

2. Documentos impressos e obras de época

- ANCHIETA, José de (1933). *Cartas Jesuíticas III. Cartas, informações, fragmentos e sermões (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A.
- ANTONIL, André João ([1711]2007). *Cultura e Opulência no Brasil por suas Drogas e Minas. Introdução e notas de André Mansuy Diniz da Silva*. São Paulo: EDUSP.
- ASAD, Talal ([1993]2002). *The Construction of Religion an Anthropological Category*. Em M. LAMBECK, *A Reader in the Anthropology or Religion*, pp. 114-132. Oxford: Blackwell Publishers.
- BLUTEAU, Raphael (1712-1721. 8v.). *Vocabulario portuguez e latino, aulico, anatómico, cómico, critico, dogmático, dialetico & autorizado com exemplos dos melhores escriptores portugueses e latinos; e offerecido a el rey D. João V. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus; . Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva*.
- CABRAL, J. M. da Rocha (1839). *Estatutos do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, v. I*. Rio de Janeiro: Typographia da Ass. do Despertador. Recuperado em 22 de Junho de 2016. Obtido de <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433081692489;view=1up;seq=7> .

- DEBRET, Jean Baptist ([1839]1954). *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Tomo I, volume I e II*. São Paulo: Livraria Martins Editora.
- DERBY, Orville A. (1899-1900). Os Primeiros Descobrimientos de Ouro em Minas Gerais. *Revista de Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, vol. V, pp. 264-275.
- GOBINEAU, Arthur ([1853]1983). *Essais sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Gallimard.
- HERCULANO, Alexandre ([1838]1983). A emigração para o Brasil. 1838. *Opúsculo's II*, 129. Lisboa: Presença.
- LEAL, Antonio Henrique (1874). *Apontamentos para a história dos jesuítas no Brasil. Tomo I*. Lisboa: Typographia Castro Irmão. Recuperado em 21 de junho de 2016. Obtido de <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=coo.31924020376442;view=1up;seq=3> .
- MATOSO, Caetano da Costa ([1749]1999). *Códice Costa Matoso: Coleção de notícias dos primeiros descobrimientos das minas na América que o doutor Caetano Costa Matoso sendo ouvidor-geral do Ouro Preto, de que tomou posse em fevereiro de 1749 & vários papéis. Coleção Mineiriana*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.
- MARCONDES HOMEM de MELLO, Francisco Ignácio (1858). *Estudos históricos brasileiros por Francisco Ignácio Marcondes Homem de Mello*. Typographia 2 de dezembro de A. Louzada Antunes. São Paulo. Brasil. Recuperado em 6 de março de 2018. Obtido de <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7459>
- MERCADO, Thomas de (1569). *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes difcuidos y determinados*. Salamanca. Recuperado em 21 de junho de 2016. Obtido de <http://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=13016>
- PITA, Sebastião da Rocha ([1739]1976). *História da América portuguesa*. São Paulo: Itatiaia/EDUSP.
- RAPM - Revista do Arquivo Público Mineiro (1980). Carta de D. Lourenço de Almeida a D. João V, vol. XXXI, 110-111. Recuperado em 12 de agosto de 2017. Obtido de http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/1898.pdf
- ROCHA, José Joaquim da ([1781]1995). *Geografia Histórica da Capitania de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.
- RUGENDAS, Jean Moritz ([1824]1988). Vista de São João Del Rei. Em J. M. RUGENDAS, *Expedição Langsdorff ao Brasil 1821-1829. Volume I*. Rio de Janeiro: Edições Alumbramento/Livroarte Editora.
- RUGENDAS, Jean Moritz ([1835]2016). *Malerische Reise in Brasilien*. Recuperado em 23 de junho de 2016. Obtido de http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_iconografia/icon94994_item1/P3.html
- SPIX, Johann Baptist Von; MARTIUS, K. F. P. Von (1989). *Viagem pelo Brasil*. Belo Horizonte. Itatiaia. São Paulo. Edusp, v. II.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo (1900). Relação das capitânicas do Brasil. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, Tomo LXII, parte I*, pp. 5-25. Recuperado em 30 de janeiro de 2016. Obtido de https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsMzduM0t0SXVQZWs/view
- VIEIRA, António (. (1856. t.I.). *Obras inéditas do Padre António Vieira* . Lisboa: J. M. C. Seabra & T. Q. Antunes, Rua dos Fanqueiros, 82.

VIEIRA, António (2016). *Cartas do Padre Antônio Vieira. Coordenadas e anotadas por J. Lúcio d'Azevedo. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1926. t.ii, carta de 14 de setembro de 1665.* Recuperado em 08 de junho de 2016. Obtido de Scielo: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_nlinks&ref=000241&pid=S0103-4014200900010001700010&lng=en

3. Bibliografia

ABREU, Martha (1999). *O Império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830 -1900).* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ACOSTA, Alberto (2011). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. Más allá del desarrollo (1ª Ed.). *Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo, Fundación Rosa Luxemburg, Abya Yala, Quito*, pp. 83-118. Recuperado em 20 de março de 2015. Obtido de [http://www.ecoportal.net/TemasEspeciales/Mineria/Extractivismo y neoextractivismo dos caras de la misma maldicion](http://www.ecoportal.net/TemasEspeciales/Mineria/Extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion)

ADORNO, Rolena (1974). The Nueva carónica y buen gobierno of Don Felipe Guaman Poma de Ayala: A lost chapter in the history of Latin American letters. *Tesis doctoral.* Nueva York, EUA: Universidad de Cornell, Ithaca.

ADORNO, Rolena (2001). *Guaman Poma and His Illustred Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reaing.* Recuperado em 4 de março de 2018. Obtido de wayback: <http://wayback-01.kb.dk/wayback/20101108105530/http://www2.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/pres-en.htm>

ALENCASTRO, Luiz F. de (2000). *O tratado dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul, séculos XVI e XVII.* São Paulo: Companhia das Letras.

ALGRANTI, Leila M. (1993). *Honradas e Devotas: mulheres da colônia: estudo sobre a condição feminina através dos conventos e recolhimentos do sudeste (1750-1822).* Tese de Doutorado apresentada a Universidade de São Paulo, SP/ FFLCH como requisito parcial para aquisição do Grau de Doutora em História. São Paulo, SP, Brasil. Edunb.

ALMEIDA, Fortunato (1910). *História da Igreja em Portugal.* Coimbra: Imprensa Acadêmica.

AMBRIZZI, Miguel L. (2011). O olhar distante e o próximo – a produção dos artistas-viajantes. Rio de Janeiro, v. VI (1), jan./mar. Recuperado em 4 de março de 2018. Obtido de http://www.dezenovevinte.net/artistas/viajantes_mla2.htm

ANDERSON, Benedict (2012). *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a expansão do nacionalismo.* Tradução: Catarina Mira. Lisboa: Edições 70.

ANDRADE, Cristina V. (2001). Domicílios mineiros oitocentistas: caracterização segundo o sexo da chefia. Em T. R. BOTELHO, *História quantitativa e serial no Brasil: um balanço*, pp. 80-106. Goiânia: Anpuh.

- ANDRADE, Marcos F. (1996). *Rebeldia e Resistência: as revoltas escravas na Província de Minas Gerais (1831-1840)*. *Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais/FAFICH, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História*. Belo Horizonte, MG, Brasil.
- ANDRADE, Marcos F. (2008). *Elites regionais e a formação do Estado Imperial brasileiro: Minas Gerais - Companhia da Princesa (1799-1850)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- ANTUNES, Wallison de O. (2011). *Escavidão e Sociedade na América Portuguesa: a freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1800*. Minas Gerais no século XVIII. *Revista da FLUP - Porto, IV Série, (1)*, pp. 133-154. Recuperado em 22 de maio de 2017. Obtido de <http://pentaho.letras.up.pt/ojs/index.php/historia/article/view/3108>
- APPADURAI, Arjun (1986). *Theory in Anthropology: Center and Periphery*. *Comparative Studies in Society and History, 18(2)*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 356-361. Recuperado em 17 de junho de 2016. Obtido de http://www.arjunappadurai.org/articles/Appadurai_Center_and_Periphery_in_Anthropological_Theory.pdf
- APPADURAI, Arjun (Feb de 1988). *Putting Hierarchy in its Place*. *Cultural Anthropology, 3(1)*, pp. 36-49. Recuperado em 17 de junho de 2016. Obtido de <https://pdfs.semanticscholar.org/ff61/31cc0ed973ea33cbbb6514977c8ddc031a31.pdf>
- APPADURAI, Arjun (2008). *A Vida Social das Coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: EdUFF.
- APPADURAI, Arjun (Janeiro-Junho de 2010). *Entrevista com Arjun Appadurai*. Concedida a Bianca Freire-Medeiros e Mariana Cavalcanti. Berlim, 13 de Junho de 2008. *Estudos Históricos (Rio de Janeiro), 23(45)*, pp. 187-198. Recuperado em 17 de junho de 2016. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/eh/v23n45/a09v2345.pdf>
- ARAÚJO, Emanuel (2006). *A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia*. Em M. D. PRIORE, *História das Mulheres no Brasil*, pp. 45-78. São Paulo: Contexto.
- AZEVEDO, Aroldo de (1958). *A cidade de São Paulo: estudos de geografia urbana*. São Paulo: Companhia Editorial Nacional.
- AZEVEDO, Thales de ([1953]2002). *O Catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: EDUFBA.
- AZEVEDO, Thales de (1966). *Problemas metodológicos da sociologia do catolicismo*. Em T. d. AZEVEDO, *Cultura e situação racial no Brasil*, pp. 165-194. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- AZEVEDO, Thales de (1978). *Igreja e Estado em tensão e crise*. São Paulo: Ática.
- AZZI, Riolando (1978). *O catolicismo Popular no Brasil; aspectos históricos*. *Coleção Caderno de Teologia e Pastoral, 11*. Petrópolis: Editora Vozes.
- AZZI, Riolando (1980). *La teologia en el Brasil: consideraciones historicas*. Em E. DUSSEL, *Historia de la Teologia en America Latina*, pp. 41-81. Lima: CEHILA.
- AZZI, Riolando (1983). *A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial*. Em E. HOORNAERT, *História da Igreja no Brasil - Primeira Época. Tomo II - 1. 3ª edição*. Petrópolis: Vozes.

- AZZI, Riolando ([1986]2017). *Igreja e Estado em Minas Gerais: crítica institucional*. Recuperado em 11 de fevereiro de 2017. Obtido de faje.edu.br: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2977/3117>
- AZZI, Riolando (1987). *A Cristandade Colonial: Mito e Ideologia*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Basílica de Nossa Senhora da Penha (2016). Recuperado em 16 de dezembro de 2016. Obtido de <http://www.basilicadapenha.com.br/>
- BAHRI, Deepika (2006). O feminismo dentro do/e o pós-colonialismo. Em N. Lazarus, *Pensar o pós-colonial: uma introdução crítica*. Paris: Editora Amsterdan.
- BAHRI, Deepika (maio-agosto de 2013). Feminismo e/no pós-colonialismo. *Estudos Feministas, Florianópolis, 21(2): 336*, pp. 659-688. Recuperado em 4 de setembro de 2015. Obtido de <https://pt.scribd.com/document/234872276/Feminismo-e-Pos-colonialismo>
- BAL, Mieke (2009). *Conceptos viajeros en las humanidades: una guía de viaje*. Múrcia: CENDEAC.
- BALLESTRIN, Luciana (2014). Colonialidade e democracia. *Revista Estudos Políticos*, v. 5, n. 1, pp. 191-209. Recuperado em 01 de março de 2016. Obtido de <http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2015/02/Vol.5-N.1-p.191-209.pdf>
- BALLESTRIN, Luciana ([2015]2017). *Feminismos Subalternos: contribuições, tensões e limites*. Recuperado em 17 de outubro de 2017. Obtido de Academia.edu: https://www.academia.edu/22061948/2015_Feminismos_Subalternos_contribui%C3%A7%C3%B5es_tens%C3%B5es_e_limites
- BARBOSA, Vera L. E. (2014a). *Mulher e Artesanato: as artesãs do povoado do Bichinho/Prados-MG. Tese de Mestrado apresentada ao Programa EICOS, Faculdade de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicossociologia UFRJ*. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Recuperado em fevereiro de 2017. Obtido de <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/wp-content/uploads/VeraErmidaM2014.pdf>
- BARBOSA, Vera L. E. (2014b). Mulheres e artesanato: um "ofício feminino" no povoado do Bichinho/Prados-MG. *Revista Ártemis*, DOI: 10.15668/1807-8214/artemis.v17n1, 141-152. Recuperado em setembro de 2014. Obtido de <http://periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/viewFile/18122/11137>
- BARBOSA, Waldemar de A. (1979). *História de Minas, (3)*. Belo Horizonte: Comunicação.
- BARBOSA, Waldemar de A. (1995). *Dicionário Histórico e Geográfico de Minas Gerais*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia.
- BARTH, Fredrik (2000). *O Guro, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas (organização de Tomke Lask)*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.
- BARTHES, Roland ([1985]1987). *A Aventura Semiótica. Tradução: Maria de St.ª Cruz. Coleção Signos*. Lisboa: Edições 70.
- BARTHES, Roland (2000). *Mitologias*. Rio de Janeiro: Difel.

- BASTIDE, Roland (1971). *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das irterpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- BAUER, W. Martin, & GASKELL, G. (2000). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Editora Vozes.
- BAUMAN, Zygmunt (1976). *Towards a Critical Sociology: en Essay on Common Sense and Emancipation*. London: Routledge.
- BAXANDALL, Michel (1991). *O olhar renascente: pintura e experiência social na Itália da Renascença*. Tradução: Maria Cecília Preto R. Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- BECKER, Howard S. (2007). *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- BEDIA, Rosa C. (2014). Aproximaciones a la teoría crítica feminista. *CLADEM, Boletín del Programa de Formación, 1*, Lima/Peru.
- BESSA, José R. (1997). *Aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ/NAPE/DEPEXT/SR-3.
- BEVERLEY, John (2003). *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Trad. M. Beiza; S. Villalibos-Ruminott. Madrid: Iberoamericana.
- BHABHA, Homi K. (1996). O terceiro espaço (entrevista conduzida por Jonathan Rutherford). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 24*, pp. 35-41. Recuperado em 11 de janeiro de 2016. Obtido de <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/RevPat24.pdf>
- BHABHA, Homi K. (1998). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- BHABHA, Homi K. (2010). *Nación y narración: entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Traducción: María Gabriela Ubaldini . Buenos Aires/ D.F., México/ Madrid: Siglo Veintiuno Ediciones.
- BHABHA, Homi K. (2012). *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses [recurso eletrônico]: textos seletos de Homi Bhabha/ organização: Eduardo F. Coutinho; introdução: Rita T. Schimidt; tradução: Teresa Dias Carneiro*. Rio de Janeiro: Rocco Digital.
- BIDASECA, Karina A. (2014). Reconociendo las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiando el Sur de nuestros Feminismos. Em K. Bidaseca, A. Oto, J. Obarrio, & M. Sierra, *Legados, genealogias y memórias poscoloniales em América Latina: escritas fronterizas desde el Sur*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- BIDASECA, Karina A. (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO/IDAES .
- BIDEGÁIN, Ana M. (1993). *História dos Cristãos na América Latina*. Petrópolis: Editora Vozes.
- BIDEGÁIN, Ana M. (2014). Una historia silenciada, no reconocida, ignorada, ocultada, invisibilizada: la vida religiosa femenina en la historia brasileña y hispanoamericana. *Rever 14* (2), pp. 13-73. Recuperado em 13 de abril de 2016. Obtido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5175213>
- BORDA, Orlando F. (1971). *Ciencia propia y colonialismo intelectual: los nuevos rumbos*. Bogotá: Valencia Editores.

- BOSCHI, Caio C. (1986). *Os Leigos e o Poder: Irmandades Leigas e Política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Ática.
- BOSCHI, Caio C. (1994). Colonialismo, poder e urbanização no Brasil setecentista. *Colóquio de Estudos Históricos Brasil- Portugal, 1. Anais*, pp. 101-106. Belo Horizonte: PUC-MG.
- BOSCHI, Caio C. (Jul/Dez de 2006). Espaços de sociabilidade na América Portuguesa e historiografia brasileira contemporânea. *Varia História, Belo Horizonte, vol. 22, nº 36*, pp. 291-313. Recuperado em 13 abril de 2016. Obtido de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-87752006000200004&lng=e&tlng=pt
- BOSCHI, Caio C. (2007). *Instrução para o Governo da Capitania de Minas Gerais: José João Teixeira Coelho 1782*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Cultura, Arquivo Público Mineiro, Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- BOTELHO, Tarcício R. ([2000]2018). *População e escravidão nas Minas Gerias, c. 1720*. Recuperado em 02 de fevereiro de 2018. Obtido de abep.org.br: <http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/viewFile/1049/1014>
- BOURDÉ, Guy M. (1990). *As Escolas Históricas. Tradução: Ana Rabaça*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- BOXER, Charles R. (1963a). *Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*. Porto: Edições Afrontamento.
- BOXER, Charles R. (1963b). *A idade de Ouro Brasil: dores de crescimento de uma sociedade colonial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- BOXER, Charles R. (1969). *O Império Marítimo Português 1415-1825*. Lisboa: Edições 70.
- BOXER, Charles R. (1977). *A mulher na expansão ultramarina ibérica: 1415-1815*. Lisboa: Livros Horizonte.
- BOXER, Charles R. (1978). *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Porto: Edições 70.
- BOXER, Charles R. (2007). *A Igreja militante e a expansão bérica 1440-1770. Tradução Vera Maria Pereira*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BRANDÃO, Carlos R. (1978). *O Divino, o Santo e a Senhora*. Rio de Janeiro: FUNART/Ministério da Educação e Cultura.
- BRAUDEL, Fernand ([1958]2005). *Escritos sobre a história. 2ª edição*. São Paulo: Perspectiva.
- BRAUDEL, Fernand (1979). *Civilização material, Economia e Capitalismo: Séculos XV-XVIII, Tomo I. As Estruturas do Quotidiano: o possível e o impossível. Tradução: Telma Costa*. Lisboa: Editora Teorema.
- BRAUDEL, Fernand (1982). *História e ciências sociais*. Lisboa: Presença.
- BRAUDEL, Fernand (1983-1984a). *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II, v.I*. Lisboa: Martins Fontes.
- BRAUDEL, Fernand (1983-1984b). *O mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II, v.II*. Lisboa: Martins Fontes.

- BRAUDEL, Fernand (1989). *Gramática das civilizações*. Lisboa: Editorial Teorema.
- BRETTELL, Caroline B. (1990). *Homens que partem, mulheres que esperam: consequências da emigração numa freguesia minhota*. Tradução: Ana Mafalda Tello. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- BROTTON, Jerry (2014). *Historia del mundo en 12 mapas*. Madrid: Debates.
- BRÜGGER, Silvia M. (2000). Legitimidade e comportamentos conjugais (São João del Rei, séculos XVIII e primeira metade do XIX). *Anais do XII Encontro de Estudos Populacionais, ABEP*. Caxambú, Minas Gerais, Brasil. Recuperado em 13 de abril de 2016. Obtido de https://scholar.google.com.br/scholar?hl=pt-PT&as_sdt=0%2C5&q=Legitimidade+e+comportamentos+conjugais+%28S%C3%A3o+Jo%C3%A3o+del+Rei%2C+s%C3%A9culos+XVIII+e+primeira+metade+do+XIX%29.+&btnG=
- BRÜGGER, Silvia M. (2002). Minas patriarcal - família e sociedade (São João del Rei, séculos XVIII e XIX). *Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em História*. Niterói, R.J, Brasil.
- BRÜGGER, Silvia M. (2004). Compadrio e Escravidão: uma análise do apadrinhamento de cativos em São João del Rei, 1730-1859. *Anais do XIV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, ABEP*. Caxambú, MG, Brasil.
- BRÜGGER, Silvia M. (2006). Família e patriarcalismo em Minas Gerais. Em E. F. PAIVA, *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (séculos XVI-XVIII)*, pp. 43-60. São Paulo: Annablume.
- BRÜGGER, Silvia M. (2007). *Minas patriarcal: família e sociedade (São João del Rei - séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Annablume.
- BRUSCHINI, Maria C. (2007). Trabalho e gênero no Brasil nos últimos dez anos. *Cadernos de Pesquisa. São Paulo* 37(132), pp. 537-572. Recuperado em 25 de agosto de 2017. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/cp/v37n132/a0337132>
- BRUSCHINI, Maria C. (2008). *Articulação trabalho e família: famílias urbanas de baixa renda e políticas de apoio às trabalhadoras*. Rio de Janeiro: Fundação Carlos Chagas, Departamento de Pesquisas Educacionais.
- BUCAILLE, Richard, PESEZ.-M. (1989). Cultura Material. Em *Enciclopédia Einaudi. Homo-Domesticação, Cultura Material, Volume 16*, pp. 11-48. Lisboa, Portugal: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- BURGESS, Robert G. (1997). *A pesquisa de terreno: uma introdução*. Oeiras: Celta Editora.
- BURKE, Peter (Outubro de 1997). Gilberto Freyre e a nova história. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, 9(2), pp. 1-12. Recuperado em 30 de maio de 2016. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/ts/v9n2/v09n2a01.pdf>
- BURKE, Peter (2004). *Testemunha ocular – imagem e história*. Bauru, SP: EDUSC.
- BURKE, Peter (2010). *Hibridismo Cultural*. Madrid: Ediciones Akal.

- CAMARGO, Renata S. (2016). Produção, consumo e significados dos souvenirs turísticos em Tiradentes - MG. *Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais*. Juiz de Fora, MG, Brasil Recuperado em 30 de maio de 2016. Obtido de <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/2597/1/renatasilvasantoscarmargo.pdf>.
- CANCLINI, Nestor G. (1983). *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo, São Paulo, Brasil: Brasiliense.
- CANCLINI, Nestor G. (2011). *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 5ª ed. Tradução Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo, SP, Brasil: Edusp.
- CANDIDO, Antônio (1993). *O discurso e a cidade*. São Paulo: Duas Cidades.
- CAPEL, Horácio (2002). *Mapas y civilización: História de la cartografía en su contexto cultural y social*. Barcelona: Serval.
- CAPISTRANO DE ABREU, João ([1907]1934). *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. 3ª edição. São Paulo: Editora da Sociedade Capistrano de Abreu, F. Briguiet & Cia.
- CARBIA, Romulo (1944). *Historia de la Leyenda Negra Hispanoamericana*. Madrid: Consejo de la Hispanidad.
- CARDOSO VALE, Dario (2000). *Memória histórica de Prados: documentário histórico sobre suas origens, sua região, sua gente, seus costumes e sua comunidade religiosa*. 2ª edição. Belo Horizonte: Armazém das Ideias.
- CARDOSO, Maria T. (Dezembro de 1992a). Bichinho e Gritador: cultura e identidade em povoados camponeses. *Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Sociologia e Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia*. Belo Horizonte, MG, Brasil.
- CARDOSO, Maria T. (1992b). Memória, Tradição e Identificação Social: Bichinho e Gritador. Em M. T. CARDOSO, *Cultura e identidade em povoados camponeses* pp. 94. Belo Horizonte: UFMG.
- CARDOSO, Maria T. (Julho de 2002). Lei Branca e justiça negra: crimes de escravos na Comarca do Rio das Mortes (Vilas Del-Rei. 1814-1852). *Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas*. Campinas, SP, Brasil.
- CARRARA, Angelo A. (1999). Estruturas Agrárias e Capitalismo: contribuição para o estudo da ocupação do solo e da transformação do trabalho na zona da Mata mineira (séculos XVIII e XIX). *Série Estudos, 2. Núcleo de História Econômica e Demográfica*. UFOP.
- CARRARA, Angelo A. (2005). *A Real Fazenda de Minas Gerais: guia de pesquisa da coleção Casa dos Contos de Ouro Preto*. Ouro Preto: UFOP.
- CARRARA, Angelo A. (2007). *Minas e Currais: Produção Rural e Mercado Interno de Minas Gerais (1674-1807)*. Juiz de Fora: UFJF.

- CARVALHO, José J. de (Julho de 2001). O olhar etnográfico e a voz subalterna. *Horizontes Antropológicos. Porto Alegre. Ano 7 (15)*, pp. 107-147. Recuperado em 1 de dezembro de 2016. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a05.pdf>
- CARVALHO, José J. de (2010). "Espetacularização" e "canibalização" das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas. Ano 14, 21(1)*, pp. 39-76. Recuperado em 1 de dezembro de 2016. Obtido de <http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/189>
- CARVALHO, Paulo A. de (2002). *Sentido(s) da utopia. Prefácio a uma leitura da cultura europeia dos séculos XIX e XX*. Tomar, O contador de histórias, Coleção Hínus.
- CARVALHO, Paulo A. de (2003). *Sobre a visão patrimonial de Herculano em Monumentos Pátrios*. Tomar: Terra e Linho.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. &. (1998). Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalización. Em S. &. CASTRO-GÓMEZ, *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago &. (2007a). "Prólogo. Giro decolonial, teoría y pensamiento heterárquico". Em S. &. CASTRO-GÓMEZ, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 9-23. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago &. (2007b). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.Siglo del Hombre Editores.
- CATROGA, Fernando (2001). *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto.
- CAVAS, Cláudio d. (2015). Atravessando Fronteiras: um estudo sobre mães-de-santo e a 'África imaginada' nos terreiros de candomblé do Rio de Janeiro. *Revista Latino-americana de Geografia e Gênero, Ponta Grossa, 6(2)*, pp.52-70. Recuperado em 5 outubro de 2015. Obtido de <http://177.101.17.124/index.php/rlagg/article/view/6797>
- CERTEAU, Michel d. (1994). *A invenção do cotidiano. Artes do fazer*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil: Editora Vozes.
- CERTEAU, Michel d. (2011). *A invenção do cotidiano. Morar, cozinhar. 10ª edição*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Brasil: Editora Vozes.
- CÉSAIRE, Aimé (1978). *Discurso sobre o colonialismo. 1ª edição*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: University of Princeton.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2002). *Habitations of Modernity. Essay in the wake of Subaltern Studies*. Chicago: The University Chicago Press.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2008). *Al margen de Europa: ¿Estamos ante el final del predominio cultural europeo?* Barcelona: Turquets.

- CHATTERJEE, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo: y otros estudios subalternos*. Traducción: Rosa Vera y Raúl Hernández Asensio. Buenos Aires/ D.F., México/ Madrid: Siglo Veintiuno Editores/CLACSO.
- CHEVALIER, Jean, & GHEERBRANT, A. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder.
- CHOAY, Françoise (2006). *A alegoria do patrimônio*. 5ª edição. São Paulo: Estação Liberdade, UNESP.
- CLIFFORD, James ([1986]2016). *A escrita da cultura: poética e política da etnografia*. Tradução: Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: EdUERJ/Papéis Selvagens.
- CLIFFORD, James (1988). *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Mass: Harvard University Press.
- CLIFFORD, James (1990). Notes on (Field)notes. Em R. SANJEK, *Fieldnotes: the Makings of Anthropology*, pp. 47-70. Ithaca e Londres: Cornell University Press.
- CLIFFORD, James (1999). *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press.
- COELHO, André V. (2003). Escravos versus senhores: crimes de escravos na Comarca do Rio das Mortes, São João Del Rei – 1850/1888. *Monografia apresentada ao Curso de Especialização em História de Minas Gerais no século XIX da Universidade de São João del Rei como requisito parcial para obtenção do título de Especialista*. São João del Rei, MG, Brasil.
- COLUNGA, Pe. Alberto. (1990). *Santuário de La Peña de Francia*. Salamanca: Biblioteca Dominicana. Editorial San Esteban.
- CORRÊA, Mariza (1982). Repensando a família patriarcal brasileira: notas para o estudo das formas de organização familiar do Brasil. *Colcha de Retalhos: Estudos sobre a Família no Brasil*, pp. 5-16. Recuperado em 5 de outubro de 2015. Obtido de <http://publicacoes.fcc.org.br/ojs/index.php/cp/article/view/1590>
- CORTESÃO, Jaime (1943). *A Carta de Pero Vaz de Caminha*. Rio de Janeiro: Livros de Portugal.
- COSTA, Emília Viotti da ([1966]1989). *Da senzala à colônia*. São Paulo: Brasiliense.
- COSTA, Iraci del N. (1979). *Vila Rica, população (1719-1826)*. São Paulo: IPEFEA/USP.
- COSTA, Iraci del N. (1981). *Populações mineiras: sobre a estrutura populacional de alguns núcleos mineiros no alvorecer do século XIX*. São Paulo: IPEFEA/USP.
- COSTA, Sérgio (2006a). Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 21(60), pp. 117-134. Recuperado em 28 de dezembro de 2015. Obtido de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10706007>
- COSTA, Sérgio (2006b). *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG.
- CUCHE, Denys (2006). *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução: Miguel Serras Pereira. 3ª edição. Lisboa: Fim de Século Edições.

- DA MATA, Sérgio (2002). *Chão de Deus: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil; séculos XVIII-XIX*. Berlim: Wiss. Verlag.
- DA MATTA, Roberto (1981, 3ª ed.). *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DAMASCENO FONSECA, Claudia (2011). *Arraiais e Vila D'El Rei: espaço e poder nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: UFMG.
- DAMASCENO FONSECA, Claudia (Jan/Jun de [2012]2017). Urbs e civitas: A formação dos espaços e territórios urbanos nas Minas setecentistas. *Anais do Museu Paulista. São Paulo*, 20(1), pp. 77-108. Recuperado em 05 maio 2017. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v20n1/v20n1a04.pdf>
- DAVIES, James &. (2010). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. Stanford: Stanford University Press.
- DAVIS, David B. (2001). *O problema da Escravidão na cultura Ocidental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DELAMEAU, Jean (2003). *O que sobrou do Paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras.
- DERRIDA, Jacques (1971). *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva.
- DERRIDA, Jacques (1975). *Posições*. Trad. Maria Margarida Correia Cavalcante Barahona. Lisboa: Plátano.
- DIAS, Maria O. (1984). *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense.
- DIENER, Pablo, & COSTA, M. d. (2012). *Rugendas e o Brasil. Obra completa*. Rio de Janeiro: Capivara.
- D'INCAO, Maria Â. (2006). Mulher e família burguesa. Em M. d. PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, pp. 223-240. Rio de Janeiro: Contexto.
- DUBY, Georges (1996). *As Damas do Séc. XII. 3. Eva e os Padres*. Tradução: Telma Costa. Lisboa: Teorema.
- DURAND, Jean Y. ([2005]2018). *Haverá coisas eternas? Vila Verde, os Lenços de Namorados, a tradição e a inovação*. Recuperado em 26 de fevereiro de 2018. Obtido de Uminho.pt: <http://hdl.handle.net/1822/5288>
- DUSSEL, Enrique ([1983]2016). *Historia de la Iglesia en América Latina: una interpretación*. Recuperado em 12 de dezembro de 2016. Obtido de Revista USP: www.revistas.usp.br/revhistoria/article/viewFile/61793/64657
- DUSSEL, Enrique (1983). *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, CEHILA.
- DUSSEL, Enrique (1994). *1492 El descubrimiento del otro: hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural editores - Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación - UMSA.
- DUSSEL, Enrique (1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.

- DUSSEL, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. Em *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, pp. 24-33. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- DUSSEL, Enrique (2007a). *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza y Valdés.
- DUSSEL, Enrique (2007b). *Política de la Liberación. História mundial y crítica*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa - Bogotá. Colombia*, 9, pp. 153-197. Recuperado em 12 de dezembro de 2016. Obtido de <https://marxismocritico.files.wordpress.com/2011/11/meditaciones-anti-cartesianas.pdf>
- DUSSEL, Enrique (2016a). *La filosofía europea no es universal*. Recuperado em 02 de abril de 2016. Obtido de El espectador: <http://www.elespectador.com/noticias/actualidad/filosofia-europea-no-universal-articulo-552386>
- DUSSEL, Enrique (2016b). Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, 31(1), jan.-abr., pp. 51-73. Recuperado em 12 de julho de 2016. Obtido de <http://periodicos.unb.br/index.php/estado/article/view/19920>
- DUSSEL, Enrique, MENDIETA, E., & BOHORQUÉZ, C. (2009). *El pensamiento filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)*. México: CREFAL.
- ECO, Umberto ([1977]2013). *A Estrutura Ausente. 7ª edição*. São Paulo: Editorial Perspectiva.
- ELIADE, Mircea (1952). *Imagens e símbolos*. Lisboa: Artes e Letras/Arcádia.
- ELIADE, Mircea (1970). *Tratado de História das Religiões. Trad. Natália Nunes e Fernando Tomaz*. Lisboa: Edições Cosmos.
- ELIADE, Mircea (1981). *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões. Trad. Rogério Fernandes*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- ELIADE, Mircea (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas: de Mahona a la era de las Reformas. Volumen III. Tradução: Jesus Valiente Malla*. Barcelona/Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica.
- ELIAS, Norbert (1990). *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar.
- ELIAS, Norbert (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- ELIAS, Norbert (2006). *O processo civilizacional: investigações sociogenéticas e psicogenéticas*. Lisboa: Dom Quixote.
- ENCICLOPÉDIA CATÓLICA. (1953). Spirito Santo, XI - SCA - TER. Firenze - Città Del Vaticano: Casa Editrice G. C. San Soni.
- ENCICLOPÉDIA DE LA RELIGIÓN CATÓLICA. (1956). Trindad (Santíssima), Tomo VII. *Tabernáculo - Zytomir*. Barcelona: Ediciones Pasage Domingo, 1, bajos.

- ENES, Maria F. (1998). As festas do império do Divino Espírito Santo nos Açores. *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*. Volume X. Universidade de Nova Lisboa.
- ESCOBAR, Arturo (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología - Cerec.
- ESCOBAR, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, pp. 58-86. Recuperado em 3 março de 2016. Obtido de <http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf>
- ESCOBAR, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas, Venezuela: Fundación Editorial el perro y la rana.
- ESCOSTEGUY, Ana C. (2010). Cartografia dos estudos culturais: uma versão latino-americana. *Estudos Culturais*. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil: Autêntica Editora LTDA.
- FABIAN, Johannes (1983). *Time and the other: how Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- FALCON, Francisco J. (1988). Historiografia portuguesa contemporânea: um ensaio histórico-interpretativo. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro, FGV/CPDOC*, (1), pp. 79-99.
- FALCON, Francisco J. (1997). História e poder. Em C. F. CARDOSO, & R. VAINFAS, *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*, pp. 61-89. Rio de Janeiro: Campus.
- FANON, Frantz ([1952]2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FANON, Frantz (1963). *Los condenados de la tierra (prefácio de Jean-Paul Sartre)*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FARIA, Sheila d. (1997). História da Família e Demografia Histórica. Em C. F. CARDOSO, & R. VAINFAS, *Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus.
- FARIA, Sheila d. (1998). *A colônia em Movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- FARIA, Sheila d. (1999). A mulher africana - alforria e formas de sobrevivência (séculos XVII ao XIX). *Projeto de pesquisa apresentado ao Centro de Estudos Afro-Asiáticos*. Niterói, Rio de Janeiro, Brasil.
- FARIA, Sheila d. (2000). Patriarcalismo. Em R. VAINFAS, *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- FERRETI, Sergio F. (2001). Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações e possibilidades. *Tempo*, 6(11). Universidade Federal Fluminense, pp. 13-26.
- FIFE, Wayne (2005). *Doing Fieldwork: Ethnographic methods for research in developing countries and beyond*. New York: Palgrave Macmillan.

- FIGUEIREDO, Luciano R. (1987). Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira. *Acervo. Rio de Janeiro*, 2 (2), pp. 1-18. Recuperado em 16 de maio de 2016. Obtido de [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36509459/SegredosMariana_InquisicaoMG.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1520267943&Signature=C%2FMKMBaoedKdOC47gobiu3akJdE%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DSegredos de Mariana pesquisando a inquis.pdf](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/36509459/SegredosMariana_InquisicaoMG.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1520267943&Signature=C%2FMKMBaoedKdOC47gobiu3akJdE%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DSegredos+de+Mariana+pesquisando+a+inquis.pdf)
- FIGUEIREDO, Luciano R. (1993). *O avesso da memória: cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*. Brasília: UnB.
- FIGUEIREDO, Luciano R. (1997). *Barrocas famílias: vida familiar em Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec.
- FIGUEIREDO, Luciano R. (2000). Além de súditos: notas sobre revoltas e identidade colonial na América portuguesa. *Tempo*, 10, *Rio de Janeiro*, pp. 1-15. Recuperado em 16 de maio de 2016. Obtido de <http://www.redalyc.org/html/1670/167018242005/>.
- FIGUEIREDO, Luciano R. (2005). Derrama e política fiscal ilustrada. *Revista do Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte*, 41, pp. 5-20. Recuperado em 16 de maio de 2016. Obtido de [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/34795853/Derrama e politica fiscal ilustrada.PDF?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1520268239&Signature=B4e6V%2BJS6TzaGgH4Rh2g65Mb8rc%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DDerrama e politica fiscal ilustrada.pdf](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/34795853/Derrama+e+politica+fiscal+ilustrada.PDF?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1520268239&Signature=B4e6V%2BJS6TzaGgH4Rh2g65Mb8rc%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DDerrama+e+politica+fiscal+ilustrada.pdf)
- FIGUEIREDO, Luciano R. (2006). Mulheres nas Minas Gerais. Em M. d. PRIORE, *História das Mulheres no Brasil*, pp. 141-188. São Paulo: Contexto.
- FIGUEIREDO, Luciano R. (2012). Três pretas virando o jogo em Minas Gerais no século XVIII. Em G. F. XAVIER, *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*, pp. 35-52. São Paulo: Selo Negro.
- FILGUEIRAS, Tarcício S. (2002). Flora e vegetação do Brasil na Carta de Caminha. *Acta Botânica*, 16 (3), pp. 263-272. Recuperado em 1 de maio de 2015. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/abb/v16n3/15393.pdf>
- FLEURI, Reinaldo M. (2002). *A questão do conhecimento na Educação Popular: uma avaliação do seminário permanente de Educação Popular e de suas implicações epistemológicas*. Ijuí: UniJuí.
- FLORÊNCIO, Fernando (2012). Diálogos entre textos e contextos etnográficos. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 16(3), pp. 619-624. Recuperado em 10 de julho de 2017. Obtido de <http://journals.openedition.org/etnografica/2136>
- FLORENTINO, Manolo G. (1997). *A paz das senzalas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FONSECA, Cláudia (2006). Ser mulher, mãe e pobre. Em M. d. PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, pp. 510-554, São Paulo: Contexto.

- FONTES, Sheila R. (03 de dezembro de 2006). Turismo e artesanato: o caso de Bichinho em Prados/MG. *Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Turismo e Meio Ambiente. Centro Universitário UNA como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Turismo e Meio Ambiente*. Belo Horizonte, MG, Brasil. Recuperado em 29 de Abril de 2012, Obtido de [livrosgratis.com.br: http://livros01.livrosgratis.com.br/cp020912.pdf](http://livros01.livrosgratis.com.br/cp020912.pdf)
- FOUCAULT, Michel (1979). *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel (1995). O sujeito e o poder. Em H. L. DERYFUS, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, pp. 231-249. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel (1999). *Vigiar e punir: a história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- FOUCAULT, Michel (2008a). *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes.
- FOUCAULT, Michel (2008b). *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes.
- FRANCO, Maria S. (1974). *Homens livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Ática.
- FREIRE, Paulo (2008). *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido*. 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra.
- FREITAS, João P. (Janeiro de 2017). "No meio do Bichinho tinha uma Penha": estudo sobre a Igreja de Nossa Senhora da Penha de França em Vitoriano Veloso. *Monografia apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal de São João del Rei como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em História*. São João del Rei, MG, Brasil.
- FREYRE, Gilberto ([1933]2003). *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 43ª ed. Recife: Global Editora.
- FREYRE, Gilberto (1951). *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*, 3. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- FUNAI. (2013). *Funai.gov.br*. Recuperado em 08 de junho de 2013. Obtido de <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao>
- FURTADO, Júnia F. (1997). Desfilar: a procissão barroca. *Revista Brasileira de História*, 17 (33), pp. 251-279. Recuperado em 2 de janeiro de 2016, Obtido de <http://www.fafich.ufmg.br/pae/apoio/desfilaraprocissaobarroca.pdf>
- FURTADO, Júnia F. (2001a). *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*. Belo Horizonte: UFMG.
- FURTADO, Júnia F. (2001b). Pérolas Negras: mulheres livres de cor no Distrito Diamantino. Em J. F. FURTADO, *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*, pp. 81-121. Belo Horizonte: UFMG.
- FURTADO, Júnia F. (2003). *Chica da Silva e o contratador dos diamantes: o outro lado do mito*. São Paulo: Companhia das Letras.
- FURTADO, J. F. (2004). *Cartografia da conquista das minas*. Lisboa/Belo Horizonte: Kappa/Editora da Universidade Federal de Minas Gerais.

- FURTADO, Júnia F. (2005). José Rodrigues Abreu e a geografia imaginária emboaba da conquista do ouro. Em M. F. BICALHO, & V. FERLINI, *Modos de Governar: ideias e práticas políticas no Império português (séc. XVI a XIX)*, pp. 275-307. São Paulo: Alameda.
- FURTADO, Júnia F. (2009). Novas tendências da historiografia sobre Minas Gerais no período colonial. *História da historiografia*, (2), pp. 116-162. Recuperado em 2 de janeiro de 2016, Obtido de <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/11>
- GALEANO, Eduardo ([1989]2006). *Nosotros decimos no: crónicas (1963/1988)*. Madrid: Siglo XX.
- GÂNDAVO, Pero de M. (12 de fevereiro de [2008]2017). *Tratado da terra do Brasil*. Recuperado em 29 de Abril de 2016, Obtido de [senado.leg.br: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf?sequence=1](https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf?sequence=1)
- GANDRA, Manuel J. (1999). *Joaquim de Fiore, joaquimismo e esperança sebástica*. Lisboa: Fundação Lusíada.
- GANDRA, Manuel J. (2000). *O império do Espírito Santo na região de Tomar e dos Templários*. Lisboa: Lisboa Estar.
- GEERTZ, Clifford (1997). *El antropólogo como autor*. Barcelona. Buenos Aires. México: Editorial Paidós.
- GEERTZ, Clifford (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Tropics*. New Jersey: Princeton University Press.
- GEERTZ, Clifford (2008). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: GEN/LTC.
- GELL, Alfred (1998). *Art and agency: an anthropological theory*. Oxford: Clarendon.
- GIDDENS, Anthony (2005). *As consequências da Modernidade*. Oeiras: Celta Editora.
- GILROY, Paul (2001). *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução: Cid Kmiel Moreira. Ed. 34. Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GOLDMAN, Márcio (2006). Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Revista Etnográfica*, X(1), pp. 161-173. Recuperado em 10 de julho de 2017, Obtido de <http://www.redalyc.org/html/3723/372339147008/>
- GONÇALVES, José R. (Jan/Jun de 2005). Ressonância, materialidade e subjetividade: as culturas como patrimônios. *Horizontes Antropológicas, Porto Alegre*, 11(23), pp. 15-36. Recuperado em 19 de junho de 2017, Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a02v1123.pdf>
- GONÇALVES, José R. (2012). As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. Em I. L. TAMASO, *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*, pp. 59-73. Brasília: ABA Publicações.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2006). Colonialismo Interno [una redefinición]. Em A. A. BORÓN, *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, pp. 409-434. Buenos Aires: Clacso.

- GONZÁLEZ, Fernando E. (2008, 4). Narrativas de seducción, apropiación y muerte o el souvenir en la época de la reproductibilidad turística. *Acto: Revista de pensamiento artístico contemporáneo*, pp. 34-49. Recuperado em 19 de janeiro de 2018, Obtido de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2950784>
- GORDON, Beverly (1986). The souvenir: messenger of the extraordinary. *The Journal of Popular Culture*, 20(3), pp. 135-146. Recuperado em 19 de junho de 2017. Obtido de http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0022-3840.1986.2003_135.x/full
- GORENDER, Jacob (1988). A Face Escrava da Corte Brasileira. Em P. C. AZEVEDO, *Escravos brasileiros do século XIX na fotografia de Christiano JR. (1864-1866) [et ali]* (pp. 31- 45). São Paulo: Ex. Libris.
- GRAHAM, Richard (2001). Construindo uma nação no Brasil do século XIX: visões novas e antigas sobre Classe, Cultura e Estado. *Revista Diálogos, DHI/UEM*, 5(1), pp 11-47. Recuperado em 26 de junho de 2018. Obtido de <http://ojs.uem.br/ojs/index.php/dialogos/article/view/37703/19545>.
- GROSGOUEL, Ramón (2002). Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review*, 25(3), pp. 203-224. Recuperado em 15 de junho de 2016. Obtido de http://www.jstor.org/stable/40241548?seq=1#page_scan_tab_contents
- GROSGOUEL, Ramón (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa* (4), pp.17-48. Recuperado em 15 de junho de 2016. Obtido de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a02.pdf>
- GROSGOUEL, Ramón &. (2008a). Intervenciones Descoloniales: una breve introduction. *Tábula Rasa*, 9, pp. 29-37. Recuperado em 15 de junho de 2016. Obtido de <http://www.redalyc.org/html/396/39600903/>
- GROSGOUEL, Ramón (2008b). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista crítica de Ciências Sociais*, 80, pp.115-147. Recuperado em 15 de junho de 2016. Obtido de <https://journals.openedition.org/rccs/697>
- GROSGOUEL, Ramón (2016). Del «extrativismo económico» al «extrativismo epistémico» y al «extrativismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa . Bogotá - Colombia*, 24, pp.123-143. Recuperado em 15 de junho de 2016. Obtido de <http://www.redalyc.org/html/396/39646776006/> .
- Grupo Latino-americano de Estudios Subalternos (1998). Manifiesto inaugural. Em S. &. CASTRO-GÓMEZ, *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, porcolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- GRUZINSKI, Serge (2006). *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GUHA, Ranajit (1982). *Subaltern Studies: Writings on South Asian Society and History*. V. VII. New York: Oxford University Press.
- GUHA, Ranajit &. (1988). *Selected Subaltern Studies*. Nueva York: Oxford University Press.
- GUIMARÃES, Antônio S. A. (2002). *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: Editora 34.

- GUIMARÃES, Carlos M. (1987). Agricultura e Caminhos de Minas (1700-50). *Revista do Departamento de História, Belo Horizonte*, (4), pp. 85-99.
- GUIMARÃES, Manoel L. S. (1988). Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Projeto de uma História Nacional. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro*, 1, pp. 5-27. Recuperado em 17 de outubro de 2017. Obtido de <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1935>
- GUPTA, Akhil, & FERGUSON, J. (Feb. de 1992). Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), pp. 6-23. Recuperado em 10 de junho de 2017. Obtido de <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/can.1992.7.1.02a00020/full>
- GUTIÉRREZ, Jorge L. (2007). *Aristóteles en Valladolid*. São Paulo: Mackenzie.
- GUTIÉRREZ, Jorge L. (2014). A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. *Revista USP*, pp. 223-235. Recuperado em 10 de junho de 2015. Obtido de <http://www.periodicos.usp.br/revusp/article/viewFile/87829/90750>
- HABERMAS, Jürgen ([1968]2014). *Conhecimento e Interesse. Tradução: Luiz Zepa*. São Paulo: UNESP.
- HALL, Edward T. (1986). *A Dimensão Oculta*. Lisboa: Relógio D'Água.
- HALL, Edward T. (1994). *A linguagem silenciosa*. Lisboa: Relógio D'Água.
- HALL, Stuart ([1992] 2013). Occidente y el Resto: discurso y poder. Em S. HALL, *Discurso y poder en Stuart Hall*, pp. 49-113. Huancayo: Imprensa Gráfica MELGRAPHIC.
- HALL, Stuart (1995). Fantasy, identity, politics. Em E. D. CARTER, *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*. Londres: Lawrence & Wishart.
- HALL, Stuart ([1996] 2010a). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán/Lima/Quito: Enviñón Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- HALL, Stuart ([1996]2010b). El espectáculo del 'Otro'. Em S. HALL, *Sin garantías. trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, pp. 419-446. Popoyán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP-Instituto Pensar - Universidad Andina Simón Bolívar.
- HALL, Stuart (2003b). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? Em S. y. HALL, *Cuestiones de identidad cultural*, pp. 13-40. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores.
- HALL, Stuart (2005). *A identidade cultural na pós-modernidade. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro*. Rio de Janeiro, RJ: DP&A Editora.
- HALL, Stuart (2006). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil: UFMG.
- HALL, Stuart (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre cultural studies. Entrevista realizada por Miguel Mellino*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- HALL, Stuart (2013). *Discurso y poder*. Huancayo: Perú.
- HALL, Stuart y. (2003a). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu Editores.

- HASHIZUME, Maurício, (Dez. de 2013). Hermenêutica de elite: apontamentos sobre o colonialismo interno no Brasil. *IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES. Cabo dos Trabalhos*. Recuperado em 20 de Junho de 2018. Obtido de estudogeral.sib.uc.pt: <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/41175>
- HARTOG, François (2013). *Regimes de Historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- HASTRUP, Kirsten (1992). Writing ethnography: state of the art. Em J. & OKELY, *Anthropology and Autobiography*, pp. 116-134. New York: Routledge.
- HAUCK, João F. (1980). A Igreja na emancipação (1808-1840). Em J. F. HAUCK, *História Geral da Igreja na América Latina, Tomo II/2, História da Igreja no Brasil, Segunda Época*, pp. 129. Petrópolis: Editora Vozes.
- HENARE, Amiria, Holbraad, M. (2007). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically. Introduction*. London: Routledge.
- HESPANHA, Antônio M., & XAVIER, Â. (1993, (4)). As redes clientelares. Em J. MATTOSO, *História de Portugal: o antigo regime*, pp. 381-393. Lisboa: Editora Estampa.
- HIRATA, Helena K. (2008). Divisão sexual do trabalho profissional e doméstico: Brasil, França, Japão. Em A. B. COSTA, *Mercado de trabalho e gênero: comparações internacionais*, pp. 263-278. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas - FGV.
- HOBSBAWN, Eric (1990). *Nações e nacionalismos desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HOLANDA, Sérgio B. ([1936]2004). *Raízes do Brasil, 26ª edição, 19ª reimpressão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- HOLANDA, Sérgio B. ([1958]2000). *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- HOLANDA, Sérgio B. (1989). *A Época Colonial: do descobrimento à expansão territorial. Tomo I, 1º volume. História Geral da Civilização Brasileira. 8ª ed.* Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A.
- HOLANDA, Sérgio B. (1993a). *A Época Colonial: Administração, Economia, Sociedade. Tomo I, 2º volume. História Geral da Civilização Brasileira. 7ª ed.* Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A.
- HOLANDA, Sérgio B. (1993b). Metais e pedras preciosas. Em S. B. HOLANDA, *História Geral da Civilização Brasileira, Tomo I, 2º vol*, pp. 259-310. Rio de Janeiro: Editora Bertrand do Brasil S.A.
- HOLANDA, Sérgio B. (1994). *Caminhos e fronteiras, 2ª ed.* São Paulo: Companhia das letras.
- HOORNAERT, Eduardo (1984). *A Igreja no Brasil-Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense.
- HOORNAERT, Eduardo (1991). *Formação do catolicismo brasileiro; (1550/1800)*. Petrópolis: Vozes.
- HOORNAERT, Eduardo (1992). *História da Igreja no Brasil. 4ª edição, Tomo II, (I)*. Petrópolis: Editora Vozes.

- HOORNAERT, Eduardo, HAUCK, J. F., & GRIJP, K. v. (1977). *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes.
- IEPHA/MG. (1986). *Informe Histórico sobre Pardos, povoado de Vitoriano Veloso e Igreja de Nossa Senhora da Penha de França do Bichinho*. Belo Horizonte: IEPHA/MG.
- IHGT. (2016). *Estudo da história local, proteção do patrimônio histórico, artístico, paisagístico, geográfico e cultural da região do Rio das Mortes*. Recuperado em 16 de dezembro de 2016. Obtido de <http://ihgt.blogspot.pt/2016>
- IGLÉSIAS, Francisco (1974). Minas e a imposição do Estado no Brasil. *Revista de História*, 50(100). USP, pp. 257-273. Recuperado em 26 de junho de 2018. Obtido de <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/132629/128715>
- IGLÉSIAS, Francisco (1985). *Três séculos de Minas*. Belo Horizonte: Secretaria de Estado da Cultura, Biblioteca Pública Estadual Luiz de Bessa.
- JANCSÓ, István K. (2001). *Festa: cultura e sociabilidade na América portuguesa. Volume I*. São Paulo: Edusp.
- JARDIM, Márcio (1989). *A inconfidência Mineira: uma síntese factual*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.
- JOVCHELOVITCH, Sandra & BAUER, M. W. (2000). Entrevista Narrativa. Em M. W. BAUER, & G. GASKELL, *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*, pp. 90-114. Petrópolis: Editora Vozes.
- JURKEVICS, Vera I. (2005). Festas Religiosas: a materialidade da fé. *História: Questões & Debates* (43). Editora UFPR, pp. 73-86. Recuperado em 5 dezembro de 2015. Obtido de <http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/7863>
- KALIL, Luis G. A. (2011). Os Espanhóis Canibais: análise das gravuras do sétimo volume das Grands Voyages de Theodore de Bry. *Tempo*, pp. 261- 284. Recuperado em 4 de março de 2018. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/tem/v17n31/11.pdf>
- KOPYTOFF, Igor (2008). A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. Em A. APPADURAI, *A Vida Social das Coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*, pp. 89-125. Niterói: EdUFF.
- LANDER, Edgardo (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de Ciencias Economicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
- LANDES, Ruth (2002). *A cidade das mulheres*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- LATOUR, Bruno, SZTUTMAN, R., & MARRAS, S. (2004). Por uma Antropologia do Centro (entrevista com Bruno Latour). *Mana* 10(2), pp. 397-414. Recuperado em 19 de maio de 2016. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/mana/v10n2/25166.pdf>
- LATOUR, Bruno (2009). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Trad. Carlos Irineu da Costa. 2ª ed. Coleção TRANS. São Paulo: Editora 34.
- LAYTON, Robert (1991). *A Antropologia da Arte*. Lisboa: Edições 70.

- LAYTON, Robert (2011). Aesthetics: The Approach from Social Anthropology. Em E. SCHELLEKENS, & P. GOLDIE, *The Aesthetic Mind: philosophy & psychology* (pp. 208-222). New York: Oxford University Press.
- LE GOFF, Jacques (1973). Histoire et ethnologie: l'historien et «l'homme quotidien». Em J. LE GOFF, *Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel. Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines*, 2 (pp. 227-243). Toulouse: Privat.
- LE GOFF, Jacques (1990). *História e memória. Tradução: Bernardo Leitão... [et al.]*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- LEACH, Edmund (1985). Anthropos. Em *Enciclopédia Einaudi. Anthropos Homem, Volume 5* (pp. 11-67). Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- LECHNER, Elsa (2006). A face do outro ou a face ao outro: ética e representação etnográfica. Em A. P. LIMA, *Terrenos Metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica* (pp. 97-111). Lisboa: ICS/ Universidade de Lisboa.
- LEFEBVRE, Henri (1991). *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática.
- LEITE, Serafim (1938-1950). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Liv. Portuguesa.
- LEMKE, Thomas ([2000]2017). *Foucault, Governmentality, and Critique*. Recuperado em 24 de agosto de 2017. Obtido de <http://www.thomaslemkeweb.de/publikationen/Foucault,%20Governmentality,%20and%20Critique%20IV-2.pdf>
- LEVINAS, Emmanuel ([1963]1998). *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
- LEVINAS, Emmanuel (1982). *Éthique et infini*. Paris: Fayard.
- LIBBY, Douglas C. (1988). *Transformação e trabalho em u ma economia escravista: Minas Gerais no século XIX*. São Paulo. Brasiliense.
- LIBBY, Douglas C., & PAIVA, C. A. (2000). Alforrias e forros em uma freguesia mineira: São José d'el Rey em 1795. *Revista Brasileira de Estudos de População*, 17 (1/2), pp. 17-46. Recuperado em 25 agosto de 2016. Obtido de <https://www.rebep.org.br/revista/article/view/354>
- LIBBY, Douglas C., & GRAÇA FILHO, A. d. (2003). Reconstruindo a liberdade: alforrias e forros na freguesia de São José do Rio das Mortes, 1750-1850. *Varia História* 19(30), pp. 112-151. Recuperado em 25 agosto de 2016. Obtido de https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572b585eab48def05785407/1462458463450/07_Libby+e+Filho.pdf
- LIBBY, Douglas C., & BOTELHO, T. R. (2004). Filhos de Deus: batismos de crianças legítimas e naturais na Paróquia de Nossa Senhora do Pilar de Ouro Preto, 1712-1810. *Varia História* 20(31), pp. 69-96. Recuperado em 25 agosto de 2016. Obtido de <https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/57ab5a8d579fb31a8797568e/1470847652693/Botelho+e+Libby.pdf>
- LIMA JUNIOR, Augusto de (1943). *A capitania de Minas Gerais*. Rio de Janeiro: Zelio Valverde.
- LIMA, Antónia P. de, SARRÓ, R. (2006). *Terrenos Metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

- LOSADA, Angel (1975). *Apologia: de Juan Ginés de Sepúlveda contra Fray Bartolomé de Las Casas y de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*. Madrid: Nacional.
- LUCCI, Luís F. L. S. (1914). Emigração e colonização. *Anuario Commercial*, pp. 9-20.
- LUGONES, Maria (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 73-101. Recuperado em 2 agosto de 2016. Obtido de <http://www.revistatabularasa.org/numero09/colonialidad-y-genero/>
- LUGONES, Maria (2014). Rumo ao feminismo descolonial. *Estudos Feministas, Florianópolis*, 22(3):320, pp. 935-952. Recuperado em 2 agosto de 2016. Obtido de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>
- MACHADO, Alcântara ([1929]1980). *Vida e morte do bandeirante*. São Paulo: EDUSP.
- MACHADO, José P (1997). *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. 3. ed. Lisboa: Livros Horizonte.
- MACHADO, Maria H. P. T. (2000). PRATT, Mary Louise. Os Olhos do Império. Relatos de viagem e transculturação. *Revista Brasileira de História*, 20 (39), pp. 281-289. Recuperado em 21 setembro de 2016. Obtido de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882000000100012&lng=en&nrm=iso&tlng=pt
- MACHADO, Roberto (1979). Introdução: Por uma genealogia do poder. Em M. FOUCAULT, *Microfísica do Poder* (p. VII a XXIII). Rio de Janeiro: Edições Graal.
- MAGALHÃES GODINHO, Vitorino (1961). "Complexo histórico-geográfico". Em J. SERRÃO, *Dicionário de História de Portugal, II* (pp. 130-135). Porto: Livraria Figueirinhas.
- MAGALHÃES GODINHO, Vitorino (1978). L'Emigration portugaise (xv'-xx' siècles): Une constante structurale et les réponses aux changements du monde. *Revista de História Económica e Social*, 1, pp. 5-32.
- MAGALHÃES GODINHO, Vitorino (1998). Que significa descobrir. Em A. NOVAES, *A descoberto do homem e do mundo* (pp. 55-82). São Paulo: Companhia das Letras.
- MAGALHÃES, Basílio de (1944). *Expansão geográfica do Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Editora Epasa.
- MAGALÓN, José E. P. (2015). La cartografía como texto y herramienta de modelización del mundo. *Astrolabio*, 15, 151-173. Recuperado em 21 setembro de 2015. Obtido de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/12423>
- MAIA, Afonso de C. (Setembro de 2001). O silêncio abolicionista e a resistência negra em São João del Rei (1871-1888). *Monografia apresentada ao Curso de Especialização em História de Minas no século XIX da Fundação de Ensino Superior de São João del Rei - FUNREI, como requisito parcial à obtenção do título de Especialista em História*. São João del Rei, MG, Brasil.
- MALAGUIAS, Carlos de O. ([2010]2016). *Trabalho, família e escravidão: pequenos produtores de São José do Rio das Mortes, de fins do século XVIII a meados de XIX. Dissertação de Mestrado em História/UFMG*. Recuperado em 9 dezembro de 2016. Obtido de dominio publico.gov.br: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/cp122984a.pdf>.

- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Em S. & CASTRO-GÓMEZ, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade e império. *Revista Crítica da Ciências Sociais* nº 80, 71-114. Recuperado em 24 novembro de 2016. Obtido de <http://journals.openedition.org/rccs/695>
- MALINOWSKI, Bronislaw ([1922]1985). *Argonauts of the Western Pacific*. Londres e Henley: Routledge and Kegan Paul.
- MARAVALL, José A. (1997). *A cultura do Barroco: análise de uma estrutura histórica. Tradução: Silvana Garcia*. São Paulo: Edusp.
- MARCELO, Hernán V. (2011). Patrimônio Cultural e Turismo no Brasil em Perspectiva Histórica: encontros e desencontros na cidade de Paraty. *Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor em História Social*. Niterói, RJ, Brasil: Universidade Federal Fluminense.
- MARQUESE, Rafael, de B. (Julho -Dezembro de 2013). Capitalismo, Escravidão e a Economia cafeeira do Brasil no longo século XIX. *SAECULUM – Revista de História*, 29; João Pessoa, pp. 289-321. Recuperado em 26 de junho de 2018. Obtido de <http://www.periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/srh/article/view/19825/10960>
- MARTÍ, José (1891). *Nuestra América*. México: Partido Liberal.
- MARTÍ, José (1963). *Obras completas*. Habana: Editorial Nacional de Cuba.
- MARTÍ, José ([1977]2005). *Política de Nuestra América*. México: Siglo Veintiuno, América Nuestra.
- MARTINEZ, Cláudia E. (Julho-Dezembro de 2011). Legados de um passado escravista. Cultura material e riqueza em Minas Gerais. *Varia História*, 27(46), pp. 415-422. Recuperado em 16 novembro de 2016. Obtido de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-87752011000200002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt
- MARTINS, Catarina I. C. (2017). The west and the women of the rest. Em I. C. CALDEIRA, *The edge of one of many: homenagem a Irene Ramalho Santos. Vol. II*, pp. 75-86. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra. Recuperado em 1 fevereiro de 2018. Obtido de <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/43297/1/The%20West%20and%20the%20Women%20of%20the%20Rest.pdf>
- MARTINS, Humberto (Outubro de 2012). “Tu não és daqui... estás só aqui durante um tempo!”: explorando os lados sombra de uma experiência de trabalho de campo. *Etnográfica. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 16(3), pp. 525-546. Recuperado em 1 fevereiro de 2017. Obtido de <http://journals.openedition.org/etnografica/2112>

- MARTINS, Humberto, & MENDES, P. (2016). *Trabalho de Campo: envolvimento e experiências em Antropologia*. Lisboa: ICS/Universidade de Lisboa.
- MARX, Murillo (1992). Arraiais mineiros: relendo Sylvio de Vasconcellos. *Revista Barroco*, (15), pp. 389-393.
- MATTOS, Hebe M. (1998). *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil, séc. XIX), 2ª ed.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MATTOS, Izabel M. (2002). *"Civilização" e "revolta": povos Botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas no aldeamento indígena de Itambacuri*. São Paulo: Unicamp.
- MATTOS, Izabel M. (out de 2003). Catequese, miscigenação e nacionalidade: o indigenismo em Minas na transição para a República. *Tellus*, 3 (5), Campo Grande -MS, pp. 55-72.
- MATTOSO, Kátia (1982). *Ser escravo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- MAURO, Frédéric (1978). *A América espanhola e portuguesa. De 1920 aos nossos dias*. Lisboa: Editora Meridiano.
- MAURO, Frédéric [1979]1981). Porto et le Brésil. 1500-1800. *Separata da Revista de História, vol. II. Centro de História da Universidade do Porto*.
- MAURO, Frédéric (1985). O Problema da pré-industrialização do Brasil. 1830/50 – 1930/50. *Separata Clio, Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, v.V. Lisboa.
- MAURO, Frédéric (1997). *Portugal, o Brasil e o Atlântico 1570-1670. V. 1*. Lisboa: Editora Estampa.
- MAUSS, Marcel (2003). *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif.
- MAXWELL, Kenneth (1995). *A devassa da devassa. A Inconfidência Mineira: Brasil e Portugal, 1750-1808. 3ª ed. Trad. João Maia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MAXWELL, Kenneth (2001). As causas e o contexto da conjuração mineira. Em J. F. FURATDO, *Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para*, pp. 389-414. Belo Horizonte: UFMG.
- MBEMBE, Achile (2016). *Crítica de la razón negra: ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ned Ediciones.
- MELATTI, Júlio C. (2007). *Índios do Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- MEMMI, Albert ([1947]2007). *Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador. Tradução: Marcelo Jacques de Moraes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MENEZES, Ulpiano T. B. de (1998). Memória e cultura material: documentos pessoais no espaço público. *Revista Estudos Históricos*, 11(21), pp. 89-103. Recuperado em 17 fevereiro de 2015. Obtido de <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2067>.
- MESSIAS, Noeci C. (2015). Seguindo o cortejo: breves considerações sobre a morte de um imperador do Divino Espírito Santo, em Natividade, Tocantins. Em M. F. OLIVEIRA, *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*, pp. 201-233. Anápolis, GO: Editora UEG.

- MIGLIEVICH- RIBEIRO, Adelia (2012). Darcy Ribeiro e a crítica pós-ocidental de Walter Mignolo: notas sobre processo civilizatórios nas Américas. *Dimensões*. v. 29, pp. 281-308. Recuperado em 17 fevereiro de 2015. Obtido de <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/viewFile/5409/3995>
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia (Jan-Abr de 2014). Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. *Civitas: Dossiê: Diálogos do Sul. Porto Alegre*. 14(1), pp. 66-80. Recuperado em 17 fevereiro de 2015. Obtido de <http://www.redalyc.org/html/742/74230601005/>
- MIGNOLO, Walter (1998). Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. Em S. & CASTRO-GÓMEZ, *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, pp. 26-50. México: Miguel Ángel Porrúa.
- MIGNOLO, Walter (2000). Diferencia Colonial y razón postoccidental. Introducción. Em CASTRO-GÓMEZ, *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, pp. 3-28. Bogotá: Universidad Javeriana. Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales.
- MIGNOLO, Walter ([2003]2016). *Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*. Polis: Revista Latinoamericana, [S.1], v.4. Recuperado em 11 outubro de 2016. Obtido de <http://polis.revues.org/7138>
- MIGNOLO, Walter (2003). *Historias locales/dieños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- MIGNOLO, Walter (2004). Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. Em B. d. SANTOS, *Conhecimento prudente para uma vida decente: 'um discurso sobre as ciências sociais' revisitado*, pp. 667-707. São Paulo: Cortez Editora.
- MIGNOLO, Walter (2005). "Un paradigma otro": colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico. *American Journal of Cultural Histories and Theories*. Vol. XXV, 52, pp. 127-147. Recuperado em 11 outubro de 2015. Obtido de [https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31036532/Subaltern-Studies-Revisited-Dispositio.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1520201080&Signature=zT97TIOwMmtT1yiCOtZm2%2B2pOZw%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLatin American Subaltern Studies Revisit.pdf#page=127](https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/31036532/Subaltern-Studies-Revisited-Dispositio.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1520201080&Signature=zT97TIOwMmtT1yiCOtZm2%2B2pOZw%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DLatin+American+Subaltern+Studies+Revisit.pdf#page=127)
- MIGNOLO, Walter (2-3 de 2007a). Introduction. Coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies*. n.21, pp. 155-167. Recuperado em 11 outubro de 2015. Obtido de <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09502380601162498>
- MIGNOLO, Walter (2007b). El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. Em S. & CASTRO-GÓMEZ, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, pp. 25-47. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- MIGNOLO, Walter (2007c). *La Idea de América Latina : La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: GEDISA.

- MIGNOLO, Walter (2010). *Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad Y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- MIGNOLO, Walter (2016). *desinformemonos.org*. Recuperado em 21 agosto de 2016. Obtido de Yo no quiero ser humano; porque el concepto humanidad construyó el racismo”: Walter Mignolo en la Ibero: <https://desinformemonos.org/yo-no-quiero-ser-humano-porque-el-concepto-humanidad-construyo-el-racismo-walter-mignolo-en-la-ibero/>
- MILLER, Daniel ([1998] 2001). *Material cultures: why some things matter*. London: Taylor&Francis e-Library.
- MIÑOSO, Yuderkys E. (julio/diciembre de 2009). Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latino-americanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 14(33), pp. 37-54. Recuperado em 1 agosto de 2016. Obtido de <http://cdd.emakumeak.org/ficheros/0000/0542/art03.pdf>
- MOHANTY, Chandra T. ([1986]2008). Bajos los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial. Em R. A. CASTILLO, *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, pp. 117-164. España/Madrid: Cátedra.
- MOHANTY, Chandra T. (2008). De vuelta a “Bajo los ojos de Occidente”: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. Em L. N. Castillo, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes. Disponible em: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>*. pp. 407-467. España/Madrid: Cátedra. Recuperado em 18 de outubro de 2008. Obtido de Dialnet: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2926667>
- MONTEIRO, John M. (1999). Armas e armadilhas: história e resistência dos índio. Em A. NOVAES, *A outra margem do Ocidente*, pp. 237-249. São Paulo: Companhia das Letras.
- MONTEIRO, Nuno (1993). Os concelhos e as comunidades. Em J. Mattoso, *História de Portugal*, v.4 (*O Antigo Regime*), pp. 303-332. Lisboa: Editorial Estampa.
- MONTENEGRO, João A. de S. (1972). *Evolução do Catolicismo no Brasil*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MORAES, Eduardo J. de(1988). Modernismo Revisitado. *Estudos Históricos, Rio de Janeiro*, 1(2), pp. 220-238. Recuperado em 5 de novembro de 2017. Obtido de <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/viewFile/2165/1304>
- MORAIS MELLO Fº. (2002). *Festas e Tradições Populares do Brasil*. Brasília - DF: Senado Federal.
- MORLEY, David &.KUAN-HSING, C. (1996). *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. Londres/New York: Routledge.
- MORSE, Richard (1992). *O espelho do próspero*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MOTA NETO, João C. (2015). Educação Popular e pensamento decolonial latino-americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda. *Tese apresentada como requisito obrigatório para obtenção do título de Doutor em Educação pela Universidade Federal do Pará*. Belém, Pará, Brasil: UFPA. Recuperado em 11 de novembro de 2016. Obtido de <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/8383>

- NAVARRO, Márcia H. R. (Agosto de 2000). Quitandeiras e vendeiras da Comarca do Rio das Mortes - Vila de São João Del Rei no século XIX. *Monografia apresentada para a conclusão do curso de Especialização em História de Minas Gerais no século XIX (Latu Sensu)*, FUNREI - Fundação de Ensino Superior de São João Del Rei. São João Del Rei, MG, Brasil.
- NAZARETH, Juliana de S. e C. (2003). Na hora que tá em sufoco, um ajuda o outro: um estudo sobre famílias chefiadas por mulheres urbanas de baixa renda. *Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social/UFRJ*. RJ, Brasil. Recuperado em 5 de agosto de 2013. Obtido de <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/wp-content/uploads/juliananazareth.pdf>
- NETO, José A. de F. (2002). *Bartolomé de las Casas: narrativa trágica, amor cristão e a memória americana*. São Paulo: ANNABLUME.
- NEVES, Eduardo (1938). *Igreja de Nossa Senhora da Penha de França: apontamentos para uma Monografia. Separata do nº 4 do OLISIPO*. Lisboa: Amigos de Lisboa.
- NOVAIS, Fernando A. (1979). *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*. São Paulo: Hucitec.
- NUGENT, Stephen & SHORE, C. (1997). *Anthropology and Cultural Studies*. London: Pluto Press.
- NUNES, Maria J. R. (2006). Freiras no Brasil. Em M. d. PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, pp. 482-509. São Paulo: Contexto.
- OFICINA DE AGOSTO (2018). *Nossa História*. Recuperado em 24 de fevereiro de 2018. Obtido de <https://www.oficinadeagosto.com.br/a-oficina-de-agosto>
- OLIVEIRA, Anderson J. M. de (jul-dez de 2007). Igreja e escravidão africana no Brasil colonial. *Cadernos de Ciências Humanas – Esperiaria, 10(18)*, pp. 355-387. Recuperado em 18 de abril de 2017. Obtido de http://www.uesc.br/revistas/especiarias/ed18/1_anderson.pdf
- OLIVEIRA, Anderson J. M. de (2016). Santos pardos e pretos na América portuguesa: catolicismo, escravidão, mestiçagem e hierarquias de cor. *Ediciones Universidad de Salamanca. Studia Historica. Historia Moderna, 38(1)*, pp. 65-93. Recuperado em 18 de abril de 2017. Obtido de https://www.academia.edu/25785283/Santos_Pretos_e_Pardos_na_Am%C3%A9rica_Portuguesa_catolicismo_escravid%C3%A3o_mesti%C3%A7agens_e_hierarquias_de_cor
- OLIVEIRA, Eduardo P. de (2003). Relações artísticas entre o Minho e Minas Gerias no século XVIII. *Cadernos do Noroeste, 20 (1-2)*, pp. 107-126. Recuperado em 30 de abril de 2017. Obtido de <http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/45443/1/Bettencourt%2c%20Silva%202003%29%20.pdf>
- OLIVEIRA, Eduardo P. de (2016). *Minho e Minas Gerais no Seculo XVIII*. Lisboa: Edições Centro Atlântico.

- OLIVEIRA, Hilton C. de (2007). *Minho Gerais: dinâmicas familiares e alianças políticas dos minhotos na Comarca do Rio das Velhas (1726-1800). Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade Federal Fluminense como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História.* Niterói, RJ, Brasil.
- OLIVEIRA, Lúcia M. L. (2008). *Cultura é patrimônio: um guia.* Rio de Janeiro: Editora FGV.
- OLIVEIRA, Myriam A. R. (1982). A pintura de perspectiva em Minas Gerais colonial: ciclo Rococó. *Barroco*, 12, pp. 171-180. *Belo Horizonte: UFMG,*
- OLIVEIRA, Myriam A. R. & SANTOS, O. (2010a). *Barroco e Rococó nas Igrejas de São João del-Rei e Tiradentes. 1.* Brasília, DF: IPHAN/Programa Documenta, Roteiros do Patrimônio.
- OLIVEIRA, Myriam A. R. & SANTOS, O. R. (2010b). *Barroco e Rococó nas Igrejas de São João del-Rei e Tiradentes, 2.* Brasília, DF: IPHAN/Programa Documenta, Roteiros do Patrimônio .
- OLIVEIRA, Mônica R. (2005). *Negócios de família, terra e poder na formação da cafeicultura mineira - 1780-1870.* Bauru/São Paulo; EDUSC/Juiz de Fora, Minas Gerais: FUNALFA.
- OLIVEIRA, Pedro A. R. (1972). Religiosidade Popular na América Latina. *Revista Eclesiástica Brasileira*, 32 (126), pp. 354-364.
- PAIVA, Eduardo F. (1995a). Coartações e alforrias nas Minas Gerais do século XVIII: as possibilidades de libertação escrava no principal centro colonial. *Revista de História*, 133, pp. 49-57. Recuperado em 19 de abril de 2016. Obtido de <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/viewFile/18768/20831>
- PAIVA, Eduardo F. (1995b). *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII: estratégias de resistência através dos testamentos.* São Paulo: ANNABLUME.
- PAIVA, Eduardo F. (2005). A plebe negra: forros nas Minas Gerais no século XVIII. *Revista Caravelle*, 84(1), Toulouse, pp. 65-92. Recuperado em 19 de abril de 2016. Obtido de http://www.persee.fr/doc/carav_1147-6753_2005_num_84_1_2879
- PAIVA, Eduardo F. (2006). *Brasil-Portugal: sociedades, culturas e formas de governar no mundo português (séculos XVI-XVIII).* São Paulo: Annablume.
- PAIVA, Eduardo F. (2012). Mulheres de diversas "qualidades" e seus testamentos na colonial, escravista e mestiça capitania das Minas Gerais. Em G. F. XAVIER, *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*, pp. 11-24. São Paulo: Selo Negro.
- PEREIRA, Mabel S., & CAMURÇA, M. A. (2003). *Festa e Religião: sociedade em Minas Gerais.* Juiz de Fora: Templo Editora.
- PEREIRA, Miguel B. (1990). *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno.* Coimbra: Edições Minerva.
- PEREIRA, Miguel B. (1992). Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade. *Revista Filosófica de Coimbra – 2*, pp. 205-263. Coimbra.
- PEREIRO, Xerardo (2006). Patrimônio cultural: o casamento entre património e cultura. *ADRA: Revista dos sócios do Museu do Povo Galego, Santiago de Compostela*, 2, pp. 23-41. Recuperado em 3 de julho de 2016. Obtido de <http://docplayer.com.br/30025063-Patrimonio-cultural-o-casamento-entre-patrimonio-e-cultura.html>

- PILLA, Lucia C. (1992). D. Hipólita Jacinta Teixeira de Mello. *Revista Instituto Histórico e Geográfico de São João del Rei. Volume VII*, pp. 5-10. São João del Rei.
- PIMENTEL, Maria do Rosário (1997). Cativos e Descativos por Serviço de Deus. Em M. G. M. VENTURA. *A União Ibérica e o Mundo Atlântico*. Lisboa. Editora Colibri.
- PINA-CABRAL, João (1989). *Filhos de Adão, Filhas de Eva: visão do mundo camponesa no Alto Minho. Tradução: Paulo Valverde*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- PINTO, Célia R. J. (jun de 2010). Feminismo, História e Poder. *Revista de Sociologia e Política, Curitiba, 18 (36)*, pp. 15-23. Recuperado em 4 de março de 2017. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v18n36/03.pdf>
- Portal do Bichinho. (2016). Recuperado em 1 de março de 2016. Obtido de <https://www.bichinho.net/>
- PRADO JR, Caio (1945). *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense.
- PRATT, Mary L. ([1992]1999). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE PRADOS. (15 de Abril de 2001). Hipólita (Antologia Historiográfica). *Fogo Simbólico: Semana da Inconfidência*. Prados, Minas Gerais, Brasil: Prefeitura Municipal de Prados.
- PRIORE, Mary del (1990). Ao Sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia, *Tese apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em História, FFLCH da USP*. S P. Edunb.
- PRIORE, Mary del (2000). *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense.
- PRIORE, Mary del (2005). *História do amor no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.
- PRIORE, Mary del (2006). *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto.
- PRIORE, Mary del (2010). *Uma breve história do Brasil*. São Paulo: Planeta.
- PRIORE, Mary del (2011). *Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- PRIORE, Mary del, & VENÂNCIO, R. (2006). *Uma História da Vida Rural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Ediouro.
- QUIJANO, Aníbal (1956). *"José Carlos Mariátegui, ensayos escogidos"*. Lima: Primer Festival.
- QUIJANO, Aníbal (1988). *Modernidad, Identidad y Utopia en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- QUIJANO, Aníbal ([1989]1992a). Colonialidad y modernidad-racionalidad. Em B. HERACLIO, *Les conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, pp. 437-447. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- QUIJANO, Aníbal (1992c). *Raza, etnia y nación en Mariátegui*. Lima: Amauta.
- QUIJANO, Aníbal (diciembre de 1992b). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992, vol. XLIV, (4)*, pp. 584-591.

- QUIJANO, Aníbal (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em E. LANDER, *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, pp. 201-245. Caracas: CLACSO.
- QUIJANO, Aníbal (2000b). Colonialidad del Poder y Clasificación Social, Festschrift for Immanuel Wallerstein. *Journal of World Systems Research*, V. XI:2. Summer/fall, pp. 342-386. Recuperado em 14 de abril de 2016. Obtido de http://www.manuelugarte.org/modulos/biblioteca/q/quijano/quijano_2.html#top
- QUIJANO, Aníbal (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Em E. LANDER. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, pp. 117-142. Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, Aníbal (2009). Colonialidade do Poder e Classificação Social. Em B. d. SANTOS, *Epistemologias do Sul*, pp. 73-119. Coimbra: Edições Almedina.
- QUIJANO, Aníbal (2014). *Textos de Fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- RABINOW, Paul ([1986]2016). Representação são Fatos Sociais, Modernidade e Pós-Modernidade na Antropologia. Em J. CLIFFORD, & G. MARCUS, *A escrita da cultura; poética e política da etnografia. Tradução: Maria Claudia Coelho*, pp. 231-258. Rio de Janeiro: EdUERJ/Papéis Selvagens.
- RABINOW, Paul (2012). Fieldwork and Friendship in Morocco. Em A. C. ROBBEN, *Ethnographic fieldwork: an anthropological reader*, pp. 142-162. Oxford: Blackwell Publishing.
- RAMALHO, Cristina, CUNHA, V. (2008). *O Brasil genial da Oficina de Agosto*. São Paulo, Brasil: Luste Projetos Editoriais e Culturais.
- RAMINELLI, Ronald (1996). *Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira*. São Paulo: Jorge Zahar Editor.
- RAMINELLI, Ronald (2000). Festas. Em R. VAINFAS, *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*, pp. 233-234. Rio de Janeiro: Objetiva.
- RAMÍREZ, Yopasa (2011). Geopolítica del conocimiento en América Latina: la construcción de espacios históricos otros. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 21, pp. 111-136. Recuperado em 14 de agosto de 2016. Obtido de <http://www.redalyc.org/pdf/459/45924228006.pdf>
- RAMOS, Donald (1990). A mulher e a família em Vila Rica do Ouro Preto: 1754-1838. *História e População. Estudos sobre a América Latina. Congresso sobre a História da População da América Latina, Ouro Preto, 1989. ABEP*, pp. 159-163.
- RAMOS, Donald (jan/jun de 2008). Do Minho a Minas. *Revista do Arquivo Público Mineiro*, 44(1), pp. 133-153. Recuperado em 1 de agosto de 2017. Obtido de http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/RAPM%2006%202008_do%20minho%20a%20minas.pdf
- RAMOS, Júlio (1989). *Desencuentros de la modernidad en América Latina. Literatura y política en el siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- REDE, Marcelo (Jan/Dez de 1996). História a partir das coisas: tendências recentes nos estudos de cultura material. *Anais do Museu Paulista. São Paulo*, 4, pp. 265-282. Recuperado em 10 de abril de 2017. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v4n1/a18v4n1.pdf>

- REDE, Marcelo (2012). História e cultura material. Em C. V. CARDOSO, *Novos Domínios da História*, pp. 133-151. Rio de Janeiro. São Paulo: Elsevier Editora .
- REI, Pe. Alberto P. (2016). *Breve notícia das festas do imperador e Bodo do Espírito Santo*. Recuperado em 9 de fevereiro de 2016. Obtido de portaldodivino.com: <http://www.portaldodivino.com/acores/BREVE%20NOTICIA%20Imperador%20e%20Bodo.pdf>
- REIS, João J., & GOMES, F. d. (1996). *Liberdade por um fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- REIS, Liana M. (1989a). A mulher na Inconfidência (Minas Gerais - 1789). *Revista do Departamento de História: Belo Horizonte: Fafich/UFMG*, (9), pp. 86-95. Recuperado em 21 de fevereiro de 2016. Obtido de https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/572772017da24f738c4b79ee/1462202882322/8_Reis%2C+Liana+Maria.pdf
- REIS, Liana M. (jan de 1989b). Mulheres de ouro: as negras de tabuleiro nas Minas Gerais do século XVIII. *Revista do Departamento de História*, 8, pp. 72-85. *Belo Horizonte, UFMG*.
- RESENDE, Adriano V. (Setembro de 2000). A presença feminina nas Minas Gerais na primeira metade do século XIX - São João Del Rei. *Monografia apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História de Minas Gerais no século XIX (Latu Sensu)*. DECIS - Departamento de Ciências Sociais, Políticas e Jurídicas/FUNREI. São João Del Rei, MG, Brasil.
- RESENDE, Maria L. C. de (Fevereiro de 2003). Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. *Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como um dos requisitos para obtenção do Grau de Doutora em História*. Campinas, SP, Brasil: UNICAMP. Recuperado em 2 de maio de 2017. Obtido de <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280439>
- RESENDE, Maria L. C. de, JANUÁRIO, M. A., & TURCHETTI, N. G. (jan/jun de 2011). De jure sacro: a inquisição nas vilas d'El Rei. *Varia História*, 27 (45), pp. 339-359. Recuperado em 21 de fevereiro de 2016. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/vh/v27n45/v27n45a15.pdf>
- RESTREPO, Eduardo (2015). Sobre os Estudos Culturais na América Latina. *Educação*, v. 38, n. 1, jan.-abr., 21-31. Recuperado em 21 de fevereiro de 2016. Obtido de <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/20325>
- RESTREPO, Eduardo (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Universidad del Cauca.
- RESTREPO, Eduardo e. (2014). *Stuart Hall desde el Sur: legados y apropiaciones*. Buenos Aires: CLACSO.
- RETAMAR, Roberto F. (1978). *Nuestra América y el Occidente*. México: Unión de Universidades de América Latina.

- REZENDE, Rodrigo C. (2006). *As Nossas Áfricas: população escrava e identidades africanas nas Minas Setecentistas. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais*. BH, Brasil. Recuperado em 13 de outubro de 2016. Obtido de <http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/handle/1843/VGRO-6YEG9U?show=full>
- RIBEIRO, Darcy (1970). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy (1975). *O proceso civilizatório: etapas da evolução sociocultural*. 3ª ed. São Paulo: Civilização Brasileira.
- RIBEIRO, Darcy (1996). *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy (2007). *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RICHARD, Nelly (2001). Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana. Em D. MATO, *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, pp. 185-199. Buenos Aires: Clacso.
- RODRIGUES, André F. (2016). *Mulher inconfidente*. Carta Fundamental, 67, p. 22-25. Recuperado em 22 de novembro de 2016. Obtido de <http://hdl.handle.net/11449/127194>
- RODRÍGUEZ, Pedro. P. (2015). "Nuestra América": José Martí ante la Razón Moderna. *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época (Sevilla), Número Especial*, pp. 7-43. Recuperado em 25 de novembro de 2016. Obtido de <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/1591>
- ROMANO, Ruggiero (1986). *ENCICLOPÉDIA EINAUDI. ANTHROPOS-HOMEM vol.5*. Vila da Mara, Portugal: Imprensa Nacional - Casa da Moeda - Edição Portuguesa.
- ROMEIRO, Adriana (2008). *Paulistas e Emboabas no coração de Minas Gerais: ideias, práticas e imaginário político no século XVIII*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- ROMERO, Silvio (2002). Prefácio. Em M. MORAIS Fº, *Festas e Tradições Populares do Brasil*, p. 18. Brasília -DF: Senado Federal.
- ROSSATTO, Noeli D. (julho de 2013). Joaquim de Fiore e o Franciscanismo Medieval. *Thaumazein, V (11)*, pp. 119-139. Recuperado em 5 de novembro de 2016. Obtido de <https://periodicos.unifra.br/index.php/thaumazein/article/view/115>
- ROWLAND, Robert (1984). Sistemas familiares e padrões demográficos em Portugal: questões para uma investigação comparada. *Revista Ler História, 3 (24)*, pp. 13-32.
- RUTHERFORD, Jonathan (1990). *Identity: community, culture, difference*. Londres: Lawrence and Wishart.
- SACRAMENTO, José A. de A. (15 de dezembro, 2011). Algumas considerações sobre o conjurado Vitoriano Gonçalves Veloso. *Jornal de Minas - São João del-Rel/MG*, XII, Ed. 169, p. 2.
- SAID, Edward ([1978]2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Editora Companhia de Bolso.

- SAID, Edward (2007). *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Cia das Letras.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de (1830). *Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et Minas Gerais*. 2t. Paris : Grimbert et Dorez.
- SALLES, Fritz T. de ([1963]2007). *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: UMF/Centro de Estudos Mineiros.
- SAMARA, Eni de M. (1989). *As mulheres, o poder e a família*. São Paulo: Anpuh/Marco Zero/Fapesp.
- SAMARA, Eni de M. (1999). *Família e vida doméstica no Brasil: do engenho aos cafezais*. São Paulo: Humanitas.
- SAMARA, Eni de M. (2002). O que mudou na família brasileira? (da colônia à atualidade). *Psicologia USP*, 13(2), pp. 27-48. Recuperado em 29 de novembro de 2016. Obtido de <http://www.journals.usp.br/psicousp/article/view/53500>
- SANDOVAL, Pablo (2010). *Repensando la subalternidade. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudos Peruanos.
- SANJURJO, Liliana, CAMARGO, W., & KEBBE, V. H. (Jan-Jun de 2016). Etnografias: desafios metodológicos, éticos e políticos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 8(1), pp. 7-18. Recuperado em 29 de agosto de 2017. Obtido de http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/12/Me%CC%81todos_8-1_Apresentac%CC%A7a%CC%83o.pdf
- SANTIAGO, Silviano (2002). Permanência do discurso da tradição no modernismo. Em S. SANTIAGO, *Nas malhas da letra*, pp. 108-144. Rio de Janeiro: Rocco.
- SANTOS, Boaventura de S. (1989). *Introdução a uma Ciência Pós-moderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- SANTOS, Boaventura de S. (2000). *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência - para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática*. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, Boaventura de S. (2003). *Um Discurso sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, Boaventura de S. (2004a). *Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro*. Coimbra: Conferência de abertura ao VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais.
- SANTOS, Boaventura de S. (2004b). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Em B. d. SANTOS, *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências sociais revisitado*, pp. 777-821. São Paulo: Cortez.
- SANTOS, Boaventura de S. (2009). *Epistemologias do sul*. Coimbra: Almedina.
- SANTOS, Boaventura de S. (2010). *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez Editora.
- SANTOS, Boaventura de S. (2017a). *Master Class - A Sociologia Pós-Abissal: Metodologias Não Extrativistas*. Recuperado em 15 de maio de 2017. Obtido de <http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/homepage-videos/video-master-class-may-15-post-abyssal-sociology-non-extractive-methodologies/?lang=pt>

- SANTOS, Boaventura de S. (2017b). *Master Class - Tradução Intercultural e Luta Social na Esteira de Gandhi*. Recuperado em 22 de maio de 2017. Obtido de [www.youtube.com: https://www.youtube.com/watch?v=Dy31z60nZtU&feature=share](https://www.youtube.com/watch?v=Dy31z60nZtU&feature=share)
- SANTOS, Boaventura de S. (2017c). *Master Class - A Educação Popular e a Universidade*. Recuperado em 29 de maio de 2017. Obtido de [alice.ces.uc.pt: http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/alice-info/video-master-class-may-29-popular-education-and-the-university/?lang=pt](http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/alice-info/video-master-class-may-29-popular-education-and-the-university/?lang=pt)
- SANTOS, Daniel M. dos (2015). A invenção do patrimônio no Brasil. *Revista Ciências Humanas - Educação e Desenvolvimento Humano - UNITAU*. 8(2). Edição 15, pp. 117-128. Recuperado em 2 de dezembro de 2017. Obtido de [www.rchunitau.com.br: http://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/270](http://www.rchunitau.com.br/index.php/rch/article/view/270).
- SANTOS, Daniel M. dos (Jan/Abr de 2016). A invenção do patrimônio: memória e identidade no tombamento de São Luiz do Paraitinga como patrimônio nacional. *Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo*, 52(1), pp. 45-53. Recuperado em 18 de maio de 2017. Obtido de [www.academia.edu: https://www.academia.edu/26090653/A_inven%C3%A7%C3%A3o_do_patrim%C3%B4nio_mem%C3%B3ria_e_identidade_no_tombamento_de_S%C3%A3o_Luiz_do_Paraitinga_como_patrim%C3%B4nio_nacional](https://www.academia.edu/26090653/A_inven%C3%A7%C3%A3o_do_patrim%C3%B4nio_mem%C3%B3ria_e_identidade_no_tombamento_de_S%C3%A3o_Luiz_do_Paraitinga_como_patrim%C3%B4nio_nacional)
- SANTOS, Elizabeth M. dos (Agosto de 2004). Resistência escrava: as fugas de escravos em São João del Rei na última década da escravidão no Brasil. *Monografia apresentada para obtenção do título de Especialista no curso de Pós-Graduação em História de Minas Gerais dos séculos XVIII e XIX. DECIS/ Universidade de São João del Rei*. São João del Rei, MG, Brasil. Recuperado em 12 de abril de 2017. Obtido de [ufsj.edu.br: https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/pghis/monografias/resistencia.pdf](https://ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/pghis/monografias/resistencia.pdf)
- SANTOS, Joaquim R. dos (2015). Conversa com Eduardo Pires de Oliveira: A Encomenda Artística na Região da Arquidiocese de Braga e as Relações Culturais Privilegiadas com Minas Gerais (Brasil). *ARTIS - Revista de História da Arte e Ciências do Patrimônio*. 3(2), pp. 126-131. Recuperado em 4 de novembro de 2016. Obtido de [www.artis.fl.ul.pt: http://www.artis.fl.ul.pt/publicacao_a2,10,122,781,detalhe.aspx](http://www.artis.fl.ul.pt/publicacao_a2,10,122,781,detalhe.aspx)
- SANTOS, Maria H. C. (1992). *A festa*. Lisboa: Editora Universitária.
- SANTOS, Olinto R. (1978). Manoel Victor de Jesus, pintor mineiro do ciclo do Rococó. *Barroco (12)*, Belo Horizonte: UFMG, pp. 231-242.
- SANTOS, Olinto R. (1995). Capela de Nossa Senhora da Penha de França do Bichinho, hoje Vitoriano Veloso. *Inventário Nacional de Bens Móveis e Integrados _ Prados_ Igreja Nossa Senhora da Penha de França*. Tiradentes, Minas Gerais, Brasil: Documento interno. IPHAN/Tiradentes.
- SANTOS, Thiago de S. (01 de Outubro de [2010] 2017). *O Artesanato como elemento impulsionador no Desenvolvimento Local*. Obtido de VII Simpósio de Excelência em Gestão e Tecnologia. Recuperado em 01 de outubro de 2017. Obtido de [adm.aedb.br: http://adm.aedb.br/seget/artigos10/523_O%20Artesanato%20como%20elemento%20impulsionador%20no%20Desenvolvimento%20Local.pdf](http://adm.aedb.br/seget/artigos10/523_O%20Artesanato%20como%20elemento%20impulsionador%20no%20Desenvolvimento%20Local.pdf)
- SARAIVA, Antônio J. (1992). *História e Utopia: estudos sobre Vieira*. Lisboa: Ministério da Educação. Instituto de Cultura e Língua Portuguesa.

- SARTI, Rafaella (2003). *Vida en familia: casa, comida y vestido en la Europa moderna*. Barcelona: Editora Crítica.
- SCHWARCZ, Lilia M. (1987). *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São paulo no final do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARCZ, Lilia M. (1994). Espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*, 8 (20), pp. 137-152. Recuperado em 3 de fevereiro de 2016. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n20/v8n20a17.pdf>
- SCHWARCZ, Lilia M. (1996). *Negras imagens: ensaios sobre cultura e escravidão no Brasil*. São Paulo: EDUSP/Estação Ciência.
- SCHWARCZ, Lilia M. (jul/dez de 2011). Gilberto Freyre: Adaptação, Mestiçagem, Trópicos e Privacidade em Novo Mundo Nos Trópicos. *Philia & Filia, Porto Alegre*, 2 (2), pp. 85-117. Recuperado em 3 de fevereiro de 2016. Obtido de <http://www.ufrgs.br/difusaocultural/adminmalestar/documentos/arquivo/Schwarcz%20-%20adaptacao%20mesticagem%20tropicicos.pdf>
- SCHWARZ, Roberto (2001). "Elefante complexo". *Jornal de Resenhas*, (71), 10 de fevereiro, Folha de São Paulo, 1.
- SEGATO, Rita L. (11 de março de [2012]2017). *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. e-cadernos ces[Online], 18. Recuperado em 11 de março de 2017. Obtido de <http://eces.revues.org/1533>
- SEGATO, Rita L. (julio-septiembre de 2013). Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder. *Revista Casa de las Américas*, (272), pp. 17-39. Recuperado em 11 de março de 2017. Obtido de <http://www.casa.co.cu/publicaciones/revistacasa/272/hechosideas.pdf>
- SEGATO, Rita L. (2016). La norma y el sexo. Frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. Em K. A. BIDAISECA, *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*, pp. 31-65. Buenos Aires: CLACSO/IDAES.
- SEIXAS, Antônio (2011). A festa do Divino em Magé. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São João del-Rei - IHG. MG. Volume XIV*, pp. 221-222. Recuperado em 2 de março de 2016. Obtido de <https://drive.google.com/file/d/0Bw253VZT7p2eXzFzS3VxT04yYkU/view>
- SENNET, Richard (2012). *O Artífice*. Tradução: Clóvis Marques. 3ª Edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record.
- SEPÚLVEDA, Juan G. (1987). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SEPÚLVEDA, Juan G. (1997). *Democrates Alter*. Ed. y trad. Alejandro Coroleu. Pozoblanco: Ayuntamiento de Pozoblanco.
- SERRÃO, Joel (1982). *A Emigração Portuguesa*. Lisboa: Livros Horizonte.
- SEYFERTH, Giralda (1991). Os paradoxos da miscigenação: observações sobre o tema imigração e raça no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos* (20), pp. 165-185.
- SEYFERTH, Giralda (março/maio de 2002). Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. *Revista USP*, (53), pp. 117-149. Recuperado em 21 de março de 2016. Obtido de <http://www.periodicos.usp.br/revusp/article/viewFile/33192/35930>

- SILVA, Bruno C. G. da (2005). *Reflexões sobre o Desenvolvimento Sustentável. Agentes e interações sob a ótica multidisciplinar*. Petrópolis: Vozes.
- SILVA, Cristiano L. da S. (Setembro de 2001). Alforria na Pia Batismal em São João del-Rei (1751-1850). *Monografia apresentada ao Curso de Pós-Graduação (Latu Sensu) em História de Minas Gerais no século XIX da Fundação do Ensino Superior de São João del-Rei*. São João del-Rei, MG, Brasil.
- SILVA, Edson (2015). Os índios e a civilização ou a civilização dos índios? Discutindo conceitos, concepções e lugares na História. *Boletim do Tempo Presente*. Recuperado em 3 de julho de 2015. Obtido de <https://seer.ufs.br/index.php/tempopresente/article/view/4138/3414>
- SILVA, Flávio M. de (2008). *Subsistência e poder: a política do abastecimento alimentar nas Minas setecentistas*. Belo Horizonte: UFMG.
- SILVA, Francisco C. T. de (1990). Conquista e colonização da América portuguesa: o Brasil Colônia _ 1500/1750. Em M. Y. Linhares, *História Geral do Brasil. 9ª ed.* Rio de Janeiro: Elsevier.
- SILVA, Gilberto (2006). *Encontro de mundos: o imaginário colonial brasileiro refletido nos sermões de Padre Antônio Vieira*. Canoas: ULBRA.
- SILVA, Lídia F. (2004). A trajetória histórica da vida do povoado de Vitoriano Veloso (Prados/Minas Gerais). *Monografia apresentada a Faculdade UNIPAC. Universidade Presidente Antônio Carlos*. São João del-Rei, M G, Brasil.
- SILVA, Maria B. N. da (1984). *Sistema de casamentos no Brasil colonial*. São Paulo: EDUSP.
- SILVA, Mônica M. (2000). As folias do Divino Espírito Santo: sociedade, Igreja e romanização em Pirenópolis (1910-1950). *Estudos de História, Franca, 7 (1)*, pp. 89-105.
- SLENES, Robert (1999). *Na senzala uma flor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SOIHET, Rachel (1997). História das mulheres. Em C. F. CARDOSO, *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. 5ª edição*, Capítulo 12. Rio de Janeiro: Editora Campus Ltda.
- SOIHET, Rachel (2006). Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. Em M. d. PRIORE, *História das mulheres no Brasil*, pp. 362-400. Rio de Janeiro: Contexto.
- SOUSA, Leo (2016). *Artesanato de Minas: alma dos artistas mineiros*. Belo Horizonte: Coleção Tradição de Minas.
- SOUSA, Rita M. de (2006). *Moeda e Metais Preciosos no Portugal setecentista (1688-1797)*. Lisboa: INCM - Imprensa Nacional da Casa da Moeda.
- SOUZA, Laura de M. e (1982). *Desclassificados do ouro: a pobreza mineira no século XVIII*. Rio de Janeiro: Graal.
- SOUZA, Laura de M. e (1992). Tensões sociais em Minas Gerais na segunda metade do século XVIII. Em A. NOVAIS, *Tempo e História*, pp. 347-366. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOUZA, Laura de M. e (2000). Coartação: problemática e episódios referentes a Minas Gerais no século XVIII. Em M. B. NIZZA, *Brasil: colonização e escravidão*, pp. 275-295. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

- SOUZA, Laura de M. e (2001). Festas barrocas e vida cotidiana em Minas Gerais. Em I. K. JANCÓS, *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa. Volume I*, pp. 183-199. São Paulo: Edusp.
- SOUZA, Laura de M. e (2006). *Norma e conflito: Aspectos da história de Minas no Século XVIII*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- SPIVAK, Gayatri C. ([1985]2010a). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG.
- SPIVAK, Gayatri C. ([1999]2010b). *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*. Madrid: Ediciones Akal.
- STEWART, Susan (1984). *On longing. Narratives of the miniature, the gigantic, the souvenir, the collection*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- STRONQUIST, Nelly (1997). La búsqueda del Empoderamiento: en qué puede contribuir el campo de la educación. Em M. León, *Poder y empoderamiento de las mujeres*, pp. 75-95. Bogotá: MT Editores.
- SWANSON, Kristen K. (Junho de 2012). Souvenirs: icons of meaning, commercialization and commoditization. *Tourism Management*, 33(3), pp. 489-499. Recuperado em 23 de setembro de 2017. Obtido de <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S026151771100207X?via%3Dihub>
- TAMASO, Izabela L. (2012). *Antropologia e Patrimônio Cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: ABA Publicações (Associação Brasileira de Antropologia).
- TAUNAY, Afonso de E. (1924-1950). *História geral dos bandeiras paulistas: escripta á vista de avultada documentação inedita dos arquivos brasileiros, hespanhoes e portuguezes, 11 v.* São Paulo: Typ. Ideal. Recuperado em 25 de março de 2017. Obtido de <https://www.literaturabrasileira.ufsc.br/documentos/?action=midias&id=221898>
- TAVARES, Denis P. (Jul/Dez de 2016). A invenção do patrimônio nacional: aspectos da política de preservação de conjuntos urbanos tombados em Minas Gerais. *Revista Memória em Rede. Pelotas*, 8(15), pp. 40-62. Recuperado em 23 de setembro de 2017. Obtido de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/9578>
- TEMPASS, Martín C. (Jul/Dez de 2008). Os grupos indígenas e os doces brasileiros. *Espaço Ameríndio*, 2 (2), pp. 98-114. Recuperado em 3 de setembro de 2017. Obtido de <http://www.seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/7201>
- TINHORÃO, José R. (2000). *As festas no Brasil Colonial*. São Paulo: Editora 34.
- TORRES, João C. de O. (1968). *História das Ideias Religiosas no Brasil: a Igreja e a sociedade brasileira*. São Paulo: Grijalbo.
- TURNER, Victor (2005). *Floresta de Símbolos. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto*. Niterói: EdUFF.
- UNANUE, Mariane G. (2005). Memória e Criação no design de objetos: o artesanato no Bichinho. *Dissertação apresentada ao Centro de Ciências Sociais - Universidade do Rio de Janeiro como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Memória Social e Documento*. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: UNIRIO.
- VAINFAS, Ronaldo (1989). *Trópicos dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

- VAINFAS, Ronaldo (1995). *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VAINFAS, Ronaldo (1999). Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Revista Tempo*, pp. 1-12. Recuperado em 30 de setembro de 2016. Obtido de https://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/7577916/artg8-1.pdf?AWSAccessKeyId=AKIAIWOWYYGZ2Y53UL3A&Expires=1520223126&Signature=dzp9Q%2FPhVBwT2W6%2B3DIB9FWBb7A%3D&response-content-disposition=inline%3B%20filename%3DColonizacao_miscigenacao_e_questao_racia.pdf
- VALE, Paulo de C. (2000). *De Prados, da "Ponta do Morro", para a Liberdade*. Belo Horizonte: Armazém das Ideias.
- VASCONCELOS, Diogo de (1974). *História antiga das Minas Gerais*. (4). Belo Horizonte: Itatiaia.
- VASCONCELOS, Eduardo M. (2002). *Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa*. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes.
- VENÂNCIO, Renato P. (1997). Os Últimos Carijós: Escravidão Indígena em Minas Gerais: 1722-1725. *Revista Brasileira de História*, 17(34), pp. 165-181. Recuperado em 3 de setembro de 2016. Obtido de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881997000200009&script=sci_arttext
- VIANNA, Oliveira ([1918]1952). *Populações meridionais do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- VIEGAS, Susana de M. (Outubro de 2012). Mutualidade e conhecimento etnográfico. *Etnográfica*. *Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia*, 16(3), pp. 513-524. Recuperado em 3 de março de 2017. Obtido de <http://journals.openedition.org/etnografica/2104>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002a). O Nativo-Relativo. *Mana*. 8(1), pp. 113-148. Recuperado em 3 de setembro de 2016. Obtido de <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf>
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002b). *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Set de 2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O que nos faz pensar*. 14(18), pp. 225-254. Recuperado em 3 de setembro de 2016. Obtido de http://oquenosfazpensar.com/adm/uploads/artigo/perspectivismo_e_multipluralismo_na_america_indigena/n18EduardoViveiros.pdf
- WAGNER, Robert (1997), *Thomas Ender no Brasil (1817-1818): Aquarelas pertencentes à Academia de Belas-Artes de Viena*. Áustria: Akademische Druck-u.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1974). *The Modern World-System I: Capitalism and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1976). *El Moderno Sistema Mundial*. Madrid: Siglo XXI Ediciones.

- WALLERSTEIN, Immanuel (1984). *El moderno sistema mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*. Madrid: SIGLO XXI de España Editores, S.A.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1992). "Creación del sistema mundial moderno". Em L. B. PEÑA, *Un mundo jamás imaginado*, pp. 201-209. Bogotá: Santillana.
- WALSH, Catherine (2003). "¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América andina. Em C. WALSH, *Estudios culturales latinoamericanos: retos desde y sobre la región Andina*, pp. 11-28. Quito: Universidad Simón Bolívar/Abya-Yala.
- WALSH, Catherine (2004). Acerca de los Estudios Culturales. *Revista Sigma*, pp. 13-35.
- WALSH, Catherine (2010). Estudios (inter)culturales en clave de-colonial. *Tabula Rasa*, 12, pp. 209-277. Recuperado em 22 de maio de 2017. Obtido de <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n12/n12a13.pdf>
- WAVE, John (1978). *Viagens ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.
- WILLEKE, Frei Venâncio. (1997). *Franciscanos na história do Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes.
- WOODWARD, Kathryn (2012). Identidade e diferença: uma introdução. Em T. T. SILVA, *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, pp. 7-73. Petrópolis: Vozes.
- ZAKARIA, Rafia (2017). *El mito del "empoderamiento" de la mujer*. Recuperado em 30 de junho de 2018. Obtido de <https://www.nytimes.com/es/2017/10/10/el-mito-del-empoderamiento-de-la-mujer/>
- ZEMELLA, Mafalda P. (1990). *O abastecimento da capitania das Minas Gerais no século XVIII*. São Paulo: Hucitec/Edusp.

ANEXOS

- 1. Roteiro temático para pesquisa participante e entrevista semiestruturada da tese: De Arraial do Bichinho a Vitoriano Veloso: a confecção artesanal das narrativas identitárias de um povoado nas Minas Gerais do Brasil*
- 2. Termo de autorização e consentimento*



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

III - Instituto de Investigação Interdisciplinar
CEIS20 - Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX
Doutoramento em Estudos Contemporâneos
Linha de Pesquisa: Políticas e Ideologias
Orientador: Professor Doutor Paulo Archer de Carvalho - CEIS20
Orientadora: Professora Doutora Catarina Isabel Caldeira Martins - FLUC/CES
Orientador: Professor Doutor Fernando José Pereira Florêncio - FCTUC
Doutoranda: Vera Lucia Ermida Barbosa (2014102527)

ROTEIRO TEMÁTICO PARA PESQUISA PARTICIPANTE E ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA DA TESE:

DE ARRAIAL DO BICHINHO A VITORIANO VELOSO: A CONFEÇÃO ARTESANAL DAS NARRATIVAS IDENTITÁRIAS DE UM POVOADO NAS MINAS GERAIS DO BRASIL

Dentro da perspectiva metodológica qualitativa, serão utilizadas diversas técnicas durante a pesquisa participante, dentre elas: observação, escuta qualificada, registros de imagens e som, abordagem, mediação com fotos antigas, pesquisa documental (IPHAN, UFSJ, APM, paróquias, cartórios), registro das atividades em anotações ao longo do dia e relatório diário.

O roteiro se configura um instrumento que apresenta temas e perguntas norteadoras para explorar os respetivos temas. Contudo, o contexto do campo de pesquisa definirá sua aplicação e pertinência de forma flexível para que se adapte as imprevisibilidades.

O roteiro está organizado de acordo com as temáticas de cada capítulo da tese e se aplica a moradores/as; artesãos/ãs; comerciantes de outros serviços; vendedoras/res de artesanato da Oficina e dos ateliês; pessoas ligadas a Igreja; descendentes de famílias antigas; compradores do artesanato local; representantes do poder local; turistas.

Pontos básicos a serem considerados pela pesquisadora ao longo do trabalho de campo

- Observação das mudanças visuais ocorridas no povoado de Vitoriano Veloso desde a última visita em 2015.
- Reafirmar os vínculos estabelecidos anteriormente;
- Atualizar as informações sobre a história local;
- Abordagens sobre os temas: colonialismo e género, igreja, artesanato e papéis sociais atuais;
- História colonial do povoado: memórias locais (cotidiano familiar e do povoado, trabalho, casamentos, atividades laborais);
- Famílias mais antigas que residem no local/origem;
- Histórias que envolvem a igreja de Nossa Senhora da Penha de França (origem da Igreja, da Santa, a Festa);
- As mulheres no povoado: período colonial (memórias), século XIX até 1992 e de 1992 a 2017;
- Desenvolvimento do povoado no século XX até 1992 (migrações, povoamento, atividades laborais);
- O Divino Espírito Santo: entre a Igreja e o Artesanato
- Artesanato: a chegada da Oficina de Agosto em 1992 (antes e depois de 1992);

- Porquê Vitoriano Veloso? Como se dá a distribuição de tarefas por género? Desenvolvimento local? A história de Toti (contada por Toti e a partir dos moradores);
- Identidade cultural

I – Identificação

- Nome:
- Data de nascimento:
- Onde mora:
- Onde nasceu:
- Em que trabalha:

II – História colonial do povoado: memórias locais. (Cotidiano familiar e do povoado, trabalho, casamentos, atividades laborais)

- Quais histórias mais antiga que já ouviu sobre o início do Bichinho?
- Quais foram os primeiros habitantes? Porque vieram para cá?
- Como era a vida aqui? (Casas, atividades, povoamento)
- O que sabe sobre as primeiras pessoas que viveram aqui? (O que faziam, como viviam)
- Quais fatos mais marcaram o Bichinho?
- Porque este nome?

III – Famílias mais antigas que residem no local/origem. (Mediar a abordagem com fotografias antigas)

- O que conhece da história de sua família?
- Quando vieram, porque vieram, como viveram?
- Quais os fatos que mais marcaram a história da sua família?
- Como eram as mulheres e os homens da sua família?
- Como é hoje a família?

IV – Histórias que envolvem a igreja de Nossa Senhora da Penha de França (origem da Igreja, da Santa, a Festa). (Mediar a abordagem com fotografias antigas e atuais)

- O que sabe sobre a origem da Igreja?
- O que sabe sobre a escolha da Santa?
- O que sabe sobre a história da Santa?
- Como é a Festa? Como ela acontece e o que significa para as pessoas?

V – As mulheres do povoado: período colonial (memórias), século XIX até 1992 e de 1992 a 2017. (Mediar a abordagem com fotografias antigas)

- O que já ouviu sobre a vida das primeiras mulheres do Bichinho? (Quem eram, como viviam, trabalhavam);
- Como era a vida de suas avós e da sua mãe aqui no Bichinho? (Século XX, o que faziam, em que trabalhavam, como viviam);

- Desde a chegada da Oficina de Agosto o que aconteceu na vida das mulheres do Bichinho?
- Como são as mulheres do Bichinho?

VI – Desenvolvimento do povoado no século XX até 1992: migrações, povoamento, atividades laborais. (Mediar a abordagem com fotografias antigas)

- Como era a vida aqui? (Moradores, trabalho, lazer)
- O que aconteceu de mais marcante neste período?
- Como viviam seus avós e seus pais? (Trabalho, lazer)

VII - O Divino Espírito Santo (entre a Igreja e o artesanato). (Mediar a abordagem com fotografias do Divino)

- O que sabe sobre o Divino Espírito Santo?
- Sobre o Divino que está na Igreja? Quem o levou para lá e porquê é aquela peça?
- O que acha de ser uma peça artesanal na Igreja?
- O que acha dele ser também uma peça do artesanato?

VIII – Artesanato: a chegada da Oficina de Agosto em 1992, antes e depois de 1992: porquê Vitoriano Veloso (contada por Toti e a partir dos moradores: artesãos e não artesãos), a história de Toti. (Contada por Toti e a partir dos moradores)

- Como era o Bichinho antes da Oficina de Agosto?
- Sabe porque o Toti veio para cá? Porque escolheu o Bichinho?
- Lembra-se de como foi o início?
- Como começou o artesanato aqui e o que as pessoas pensaram inicialmente?
- Como foi a chegada do Toti aqui?

IX – Artesanato: a produção dentro da Oficina de Agosto e nos ateliês. (Distribuição de tarefas por género e a relação entre os/as artesãos/ãs e a Oficina)

- Como é produzido o artesanato (dentro da Oficina e nos ateliês)?
- Quem são os artesãos e artesãs?
- Como é o processo de criação das peças?
- Como se dá a venda dos produtos?

X – O que significa a presença de Toti para o Bichinho? / O que significa o Bichinho para Toti?

XI – O que significa o Artesanato para o Bichinho? / O que significa o artesanato para Toti?



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

III - Instituto de Investigação Interdisciplinar
CEIS20 - Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX
Doutoramento em Estudos Contemporâneos
Linha de Pesquisa: Políticas e Ideologias
Orientador: Professor Doutor Paulo Archer de Carvalho - CEIS20
Orientadora: Professora Doutora Catarina Isabel Caldeira Martins - FLUC/CES
Orientador: Professor Doutor Fernando José Pereira Florêncio - FCTUC
Doutoranda: Vera Lúcia Ermida Barbosa (2014102527)

AUTORIZAÇÃO/CONSENTIMENTO

Eu, _____, abaixo assinado (a), autorizo, para fins da pesquisa “*De Arraial do Bichinho a Vitoriano Veloso: a confeção artesanal das narrativas identitárias de um povoado nas Minas Gerais do Brasil*”, desenvolvida pela doutoranda Vera Lucia Ermida Barbosa (CEIS20-UC), o registro das minhas entrevistas individuais ou observações de campo ligadas a mim, seja em vídeo/câmeras filmadoras, máquina fotográfica, gravador de som ou outro meio informático/digital, ou por meios manuais de anotação.

Estou informada de que o material coletado terá como finalidade o trabalho de pesquisa proposto, de caráter científico e sem fins lucrativos ou políticos.

Autorizo a divulgação dos resultados dos registros coletados, sob o critério do pesquisador/a, para serem utilizados em forma de trabalho para a universidade como: dissertação, tese, livro(s), artigo(s), por meio impresso ou digital, inclusos vídeos, filmes e outros, assim como a apresentação em congressos e reuniões de natureza técnico-científica, amostras públicas especializadas ou artísticas, eventos de divulgação de diferentes formas, além de folhetos e pôsteres decorrentes, podendo fazer parte de arquivos impressos ou digitais, em bibliotecas e bancos de dados e imagens, gerados pelo laboratório e outros decorrentes de suas atividades.

Pelo presente termo, cedo, de modo definitivo, por livre e espontânea vontade, todos os direitos de utilização da imagem, gravação de vídeo e de voz, fotos, desenhos ou outros produzidos durante e/ou a partir da realização das entrevistas e testemunhos registrados, incluindo em grupos, podendo utilizar os mesmos em diferentes trabalhos/produtos a serem realizados e/ou divulgados, em território nacional ou estrangeiro, sem importância alguma, sendo devida, em qualquer tempo, para a referida utilização.

Local: Prados/Minas Gerais

Data: _____

Nome completo da/o entrevistada/o: _____

Número de Identidade: _____

Endereço/ Telefone: _____

Assinatura _____