

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM HISTÓRIA

**DE XIXÁ A ITAPURANGA: NARRATIVAS SUBALTERNIZADAS NA
CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE UMA CIDADE**

DARLENE ELIAS DA SILVA

GOIÂNIA - GO

2024

**DE XIXÁ A ITAPURANGA: NARRATIVAS SUBALTERNIZADAS NA
CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE UMA CIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em História da Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, como requisito para a obtenção de
título de mestre em História.

Linha de Pesquisa: Educação Histórica e Diversidade
Cultural.

Orientadora: Dra. Thaís Alves Marinho.

GOIÂNIA - GO

2024

Catalogação na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás

S586d Silva, Darlene Elias da. De Xixá a Itapuranga
 ; narrativas subalternizadas na construção histórica de
 uma cidade / Darlene Elias da Silva.-- 2024.
 105 f.: il.

Texto em português, com resumo em inglês.
 Orientadora: Prof.^a Dr.^a Thais Alves Marinho.
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade
 Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e
 Humanidades, Goiânia, 2024. Inclui referências: f. 99-
 105.

1. Historiografia - Itapuranga (GO). 2. Itapuranga (GO)
 Historiografia. 3. História oral - Itapuranga (GO).
 4. Sujeito (Filosofia). I. Marinho, Thais Alves.
 II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa
 de Pós-Graduação em História - 20/02/2024. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 930(043)



**PUC
GOIÁS**

Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – PROPE
Coordenação de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – CPGSS
Escola de Formação de Professores e Humanidades - EFPH

**DE XIXÁ A ITAPURANGA: NARRATIVAS SUBALTERNIZADAS NA CONSTRUÇÃO HISTÓRICA DE UMA
CIDADE**

DARLENE ELIAS DA SILVA

**Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em História da Pontifícia
Universidade Católica de Goiás, aprovada em 20 de fevereiro de 2024, às 14:30.**

BANCA EXAMINADORA



Prof.ª. Dra. Thais Alves Marinho / PUC Goiás



Prof.ª. Dra. Maria do Espírito Santo Rosa Cavalcante Ribeiro / PUC Goiás



Prof. Dr. Marcos Antônio Cunha Torres /UEG

Prof.ª. Dra. Deusa Maria Rodrigues Boaventura / PUC Goiás

Prof.ª. Dra. Tania Ferreira Rezende /UFG

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, por ter me dado força e coragem que me proporcionaram a conclusão deste curso. Em segundo lugar à minha família, sobretudo à minha mãe Djanira, que sempre me apoiou em todas as minhas escolhas, e não mediu esforços para me ajudar: a minha força e perseverança devo a ela. Ao meu esposo Alan, pela parceria, sempre ao meu lado, me apoiando em todas as decisões ao longo destes dois anos, me levando em todas as aulas. Seu apoio foi fundamental para conclusão desse sonho. A minha filha Cecília, que é minha razão de viver e que me faz lutar pela vida. A minha sogra e ao meu sogro, Ilma e Alberico, que me hospedaram em sua casa para que eu pudesse fazer esse curso, sempre receberam muito bem a mim e minha família. A minha amiga e colega de trabalho Giza Castro Moreira Coelho, que sempre me ajudou nos momentos mais difíceis, sempre dedicada, escutando-me e esclarecendo-me todas as minhas dúvidas.

À minha orientadora professora Dr^a Thaís Alves Marinho, a quem sou muito grata, sempre me direcionou durante a pesquisa, clareando minha mente e mostrando novos caminhos. Apoiou-me nos momentos difíceis e me fez acreditar que poderia ir além do que imaginava. Sem o seu apoio não conseguiria concluir mais este ciclo. Obrigada pela paciência e competência em desempenhar seu papel como professora orientadora.

Aos colegas do Programa do Mestrado em História da PUC Goiás, pela amizade e convívio nesta jornada. Em especial, às amigas que conquistei no programa Valdenete, Neiamarte e Vanilza: obrigada pelos momentos de conversas, estudos e experiências compartilhados neste mestrado. Aos professores do curso do Curso de Mestrado em História, que me forneceram todas as bases necessárias para a realização deste trabalho, agradeço com profunda admiração pelo vosso profissionalismo.

Aos participantes da pesquisa, moradores da região de Itapuranga, que disponibilizaram seu tempo para produção de dados para esta pesquisa: eles foram fundamentais na investigação. E foi pensando nas pessoas que executei este projeto, por isso também dedico este trabalho a todos aqueles a quem esta pesquisa possa ajudar de alguma forma.

“Os sonhos são como uma bússola, indicando os caminhos que seguiremos e as metas que queremos alcançar. São eles que nos impulsionam, nos fortalecem e nos permitem crescer.”

Augusto Cury

RESUMO

Este trabalho pretende compreender a história dos sujeitos subalternizados na construção da cidade de Itapuranga, desde o período de 1912, quando se dá a formação do agrupamento até sua emancipação como município, em 1954. Nossa hipótese é que a Historiografia goiana foi amplamente sustentada pela base epistemológica eurocentrada que promoveu a invisibilização, ocultação e esquecimento de sujeitos que contribuíram na construção de Goiás. Numa perspectiva decolonial, esse estudo propõe preencher lacunas na formação social do município, a partir da intersecção entre raça, classe e gênero, traçando um paralelo contextualizado com a formação social do estado de Goiás. Logo, nosso objetivo é pluralizar a historiografia sobre a Cidade de Itapuranga, visando uma educação histórica voltada para a diversidade cultural. Buscamos, ainda, uma revisão bibliográfica nas principais obras de autores que trabalham essa temática, bem como também utilizamos da história oral como fonte comprobatória dos sujeitos subalternos importantes da historiografia itapuranguense.

Palavras-chave: Colonialidade; interseccionalidade; decolonialidade; subalternos; pluralização.

ABSTRACT

This work aims to understand the history of subordinated subjects in the construction of the city of Itapuranga. The investigation goes from the period of 1912, when the group was formed until its emancipation as a municipality, in 1954. Our research hypothesis is that Goiás Historiography was largely supported by the Eurocentric epistemological base that promoted the invisibilization, concealment and forgetfulness of subjects who contributed to the construction of Goiás. Through a decolonial perspective, our study proposes to fill gaps in the social formation of the municipality based on the intersection between race, class and gender, as well as by intertwining a parallel contextualized with the social formation of the state of Goiás. Therefore, our objective is to pluralize the historiography about the City of Itapuranga, aiming at historical education focused on cultural diversity. We also seek a bibliographical review of the main works of authors who work on this theme, as well as using oral history as a source of evidence for the important subordinate subjects of Itapuranguese historiography.

Keywords: Coloniality, intersectionality, decoloniality, subalterns and pluralization.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

KM- Quilômetros

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

EUA- Estados Unidos da América

CERU -Centro de Estudos Rurais e Urbanos

MIS- Museu da Imagem e do Som

CPDOC- Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil

GO- Goiás

CAPES- Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

M/C- Modernidade/Colonialidade

GO-NI-100- sítio lito-cerâmico a céu aberto Guará 1

UEG- Universidade Estadual de Goiás

MG- Minas Gerais

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
<i>Figura 1 - Mapa de localização do município de Itapuranga.....</i>	<i>12</i>
CAPÍTULO 1- HISTÓRIAS OFICIAIS, CRÍTICAS, CONSEQUÊNCIAS E COMBATE	21
1.1 O SURGIMENTO DE HISTÓRIAS OFICIAIS E AS CRÍTICAS À HISTÓRIA OFICIAL DAS CIDADES	22
1.2 A MICRO-HISTÓRIA E HISTÓRIA ORAL COMO RESPOSTA ÀS LACUNAS DA HISTÓRIA OFICIAL.....	31
1.3 A IMPORTÂNCIA DA ORALIDADE PARA OS ESTUDOS SUBALTERNIZADOS/AS	38
CAPÍTULO 2 – A HISTÓRIA OFICIAL DE ITAPURANGA.....	45
2.1- ITAPURANGA NO CONTEXTO DA HISTÓRIA DE GOIÁS E OS INDÍCIOS DA ALTERIDADE	47
2.2. FESTEJOS, BENZEÇÕES E DEVOÇÃO AOS SANTOS: RESISTÊNCIAS	57
2.3 – BENZEÇÕES E CURANDEIRISMO	64
CAPITULO 3 - A FORMAÇÃO DE ITAPURANGA ENQUANTO CIDADE.....	66
3.1. ORIGEM DA CIDADE	66
3.2. COLONIALIDADE DE GÊNERO E INTERSECCIONALIDADE	78
3.3. CURANDEIRISMO E INDÍGENAS EM ITAPURANGA	84
<i>Figura 2: Urna funerária indígena.</i>	<i>89</i>
3.4. FESTEJOS E INFLUÊNCIA AFRODESCENDENTE NA HISTÓRIA DE ITAPURANGA	89
<i>Figura 3: Folia de Reis em Lages</i>	<i>90</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS	99

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretende compreender o entrelaçamento histórico dos vários sujeitos que contribuíram para a formação do município de Itapuranga, localizado no Estado de Goiás. No período compreendido entre 1932, desde a formação do agrupamento, até a emancipação como município em 1954, buscamos identificar os sujeitos invisibilizados na historiografia urbana que atuaram nesse contexto.

O município está localizado no Centro-Oeste do Estado de Goiás, a 155 km da capital do Estado, ocupando uma área de 1.616 km² e limitando-se com os municípios de Heitoraí, Cidade de Goiás, Guaraíta, Morro Agudo de Goiás, Uruana e Carmo do Rio Verde, cujos limites se estendem até a região do Vale do São Patrício¹. Segundo dados do IBGE relativos ao ano de 2019, a população está estimada em 25.768 pessoas. De acordo com Caume (1997, p. 28), a situação fundiária de Itapuranga é “(...) caracterizada por um elevado grau de concentração da propriedade da terra e por uma estrutura marcadamente minifundiária”.

Os motivos relacionados ao povoamento dessas cidades variam, como foi destacado por Moraes; Ribeiro (2020), Itapuranga e Hidrolina foram formadas especialmente por motivos religiosos, e ambas com histórias similares nos seguintes requisitos: a capela foi construída em homenagem a um santo, casas foram edificadas ao redor da capela e o primeiro nome do povoado em homenagem a uma árvore da região. O desenvolvimento da região do Vale de São Patrício teve início com a criação da Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG) em 1941. Essa colônia foi uma das medidas do movimento “Marcha para Oeste”, criado em 1930, pelo Governo de Getúlio Vargas, e seu intuito era ocupar o sertão brasileiro obtendo uma centralização do poder através do

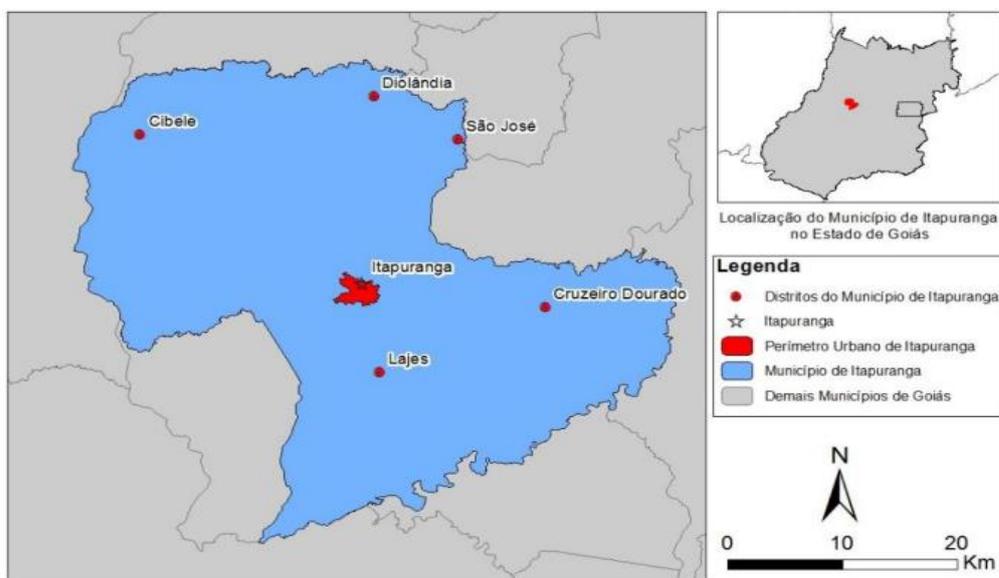
¹ O município de Itapuranga faz parte da região compreendida como Vale do São Patrício (antigo Mato Grosso Goiano). Existe grande carência de documentos relacionados a área, e também uma divergência de dados em relação ao número de municípios que fazem parte do território que compreende o Vale do São Patrício, são de 14 a 25 cidades, sendo elas: Barro Alto, Carmo do Rio Verde, Ceres, Goianésia, Guaraíta, Guarinos, Hidrolina, Ipiranga de Goiás, Itapaci, Itapuranga, Jaraguá, Jesúpolis, Morro Agudo de Goiás, Nova América, Nova Glória, Pilar de Goiás, Rialma, Rianópolis, Rubiataba, São Francisco de Goiás, Santa Isabel, Santa Rita do Novo Destino, São Luiz do Norte, São Patrício e Uruana, e todas fazem parte da mesorregião Centro de Goiás.

desenvolvimento econômico, social das cidades. De acordo com Silva; Mello (2013, p. 80),

O discurso da Marcha para o Oeste, na pretensão de Getúlio Vargas, era uma estratégia de defesa das fronteiras por meio da ocupação do interior do Brasil, que se apresentava pouco povoado. Persistia a necessidade de encontrar soluções para antigos entraves, como a imigração, a concentração demográfica nos centros urbanos litorâneos e a necessidade da produção de alimentos para suprir o mercado interno.

O engenheiro agrônomo que administrou a Colônia Agrícola Nacional de Goiás (CANG) foi Bernardo Sayão. Ele trouxe uma considerável quantidade de lavradores para o território, expandindo o povoamento das terras goianas, tal como se observa no mapa abaixo:

Figura 1 - Mapa de localização do município de Itapuranga



Elaboração: Robson Vieira Coelho. Maio/2022

Conforme a História Oficial, a formação do povoado, que recebeu o nome de Xixá, se deu por volta do ano de 1932 e foi marcada pelo grande fluxo migratório para Goiás, principalmente de mineiros, descendentes de nordestinos e de sulistas. A composição agrária do povoado possuía uma pequena estrutura que se consolidou a partir da política de ocupação de terras do Estado Novo ainda sob a égide do Governo de Getúlio Vargas, em 1930. Conhecida como Marcha para o Oeste, esse movimento possibilitou a expansão do território

nacional e a criação de novos municípios. A região na qual se localiza o município de Itapuranga é fruto de uma colonização espontânea, como afirmam Gomes e Neto (1993, p.74):

"A colonização espontânea, sob múltiplos aspectos, foi o mais importante fator de urbanização. Seu melhor exemplo encontra-se na região de Mato Grosso de Goiás, no Centro-Sul de Goiás. Principalmente nas décadas de 30 a 50. Nessa região situam-se importantes cidades fundadas por migrantes oriundos de diversos pontos do Brasil, especialmente de Minas Gerais."

Um dos motivos que contribuiu para a formação do povoado foi a distância das pequenas propriedades rurais em relação ao município de Vila Boa (capital do Estado de Goiás até 1933, atualmente nomeada de Cidade de Goiás) e a precariedade das estradas. Os trabalhadores das pequenas propriedades rurais precisavam ir até à cidade de Vila Boa para adquirirem produtos industrializados. Outro motivo foi a religiosidade, uma vez que os moradores precisavam de um local fixo para os encontros religiosos. A primeira capela do povoado recebeu o nome do Santo padroeiro São Sebastião e as primeiras moradias foram construídas ao seu redor, de acordo com Lemos (1990).

Para tratarmos de tal tema, faz-se necessário aprofundarmos a discussão sobre como a historiografia goiana, de base eurocentrada, acabou por providenciar a ocultação e esquecimento de indivíduos (mulheres, afrodescendentes e indígenas, pobres) que não possuíam as características de sujeito universal (homens, brancos da elite e heterossexuais), de acordo com Sérgio Costa (2006). No entanto, apesar de subalternizados pela historiografia, em função das relações de poder estabelecidas desde a colonização, os sujeitos subalternizados contribuíram muito na construção de nosso Estado.

A hipótese que sustentamos é a de que Historiografia foi amplamente sustentada pela base epistemológica eurocentrada, uma vez que ao hierarquizar os humanos, de forma racializada e generificada, promoveu, além do epistemicídio de outras cosmopercepções, a invisibilização e ocultação das participações de sujeitos subalternizados na historiografia. Logo, faz-se necessário selecionar (e contribuir) para uma base epistemológica decolonial. A binarização que sustenta a base eurocentrada organizou o conhecimento a partir do litoral, urbano e centro, sendo que a historiografia negligenciou o sertão, o rural e a periferia que foram relegados dentro de uma compreensão reduzida de

regional e local, versus nacional e global. O foco na História de Goiás, a partir do município de Itapuranga, possibilita romper com essa perspectiva ao promover um olhar sobre a micro-história e ao pluralizar a historiografia.

Por pertencermos à cidade de Itapuranga, desenvolvemos o interesse em investigar sua composição étnica. Além disso, ao nos determos na exegese sobre a formação do município, sustentamos a indagação segundo a qual existe uma carência de relatos sobre os subalternizados que atuaram em sua formação, bem como não houve interesse dos institutos de memória em documentar as trajetórias desses sujeitos.

Os estudos existentes sobre a cidade de Itapuranga exploram a formação histórica do município em aspectos políticos. Eles se pautam na apresentação de paisagens, dos monumentos históricos da região, dos artesanatos, das festas regionais e nas disputas religiosas. O trabalho de Santos; Lima (2016) aborda a participação de idosas na confecção de artesanatos no espaço conviver, fala de maneira superficial sobre povoamento da cidade. A tese de doutorado de Ismar da Silva Costa (2012) aborda conflitos ocasionados pela religião e política da cidade. Esse estudioso faz uma abordagem resumida sobre a cidade, contudo, não enfatiza as questões históricas e identitárias dos sujeitos importantes em sua construção. Devido a hegemonia do pensamento eurocentrado, a maior parte das produções adotam uma perspectiva essencialista e binária sobre os eventos e os sujeitos históricos. Mesmo o trabalho de Valtuir Silva (2008), que inova ao se voltar para as classes trabalhadoras de Itapuranga, ao focar na classe de trabalhadores rurais deixa de perspectivar as intersecções com outras categorias subalternizantes, como raça, gênero, religiosidade, sexualidade. Nesse trabalho, Silva (2008) enfatiza a intensa luta de trabalhadores rurais nas organizações sociais e políticas de Itapuranga, entretanto, não relata de forma específica se houve a participação em tais lutas de afrodescendentes e indígenas, sobretudo as mulheres, que são incluídas em três ou mais categorias subalternizantes, como, por exemplo, raça (afrodescendente ou indígena) e gênero (mulher).

Este estudo visa preencher uma lacuna na história de Itapuranga ao adotar uma perspectiva decolonial. Nosso objetivo, então, é o de compreender como se deu a formação social do município ao considerarmos a interseção entre raça, classe e gênero, além de estabelecermos um paralelo

contextualizado com a formação étnica do estado de Goiás. Para isso, realizamos um levantamento sobre o papel das mulheres, dos trabalhadores das classes sociais subalternizadas e dos diversos grupos étnicos que contribuíram para a construção da história local.

O surgimento da primeira Capela de Xixá foi em homenagem a São Sebastião, que é com frequência o orago eleito de muitas irmandades de negros pelo Brasil afora e é, comumente, hibridizado com Oxossi nas religiões de matriz africana. Ele se torna o santo eleito para a realização de congadas e de reinados por distintas comunidades quilombolas do país. Esse pode ser um indício da presença de afrodescendentes na atuação dos primórdios da cidade e no estabelecimento da religiosidade local, a partir da figura de São Sebastião, padroeiro da cidade. Por outro lado, o primeiro nome dado à cidade, Xixá, de origem Tupi, remete não apenas à existência da planta de nome científico, *sterculia curiosa*, na região, mas também à presença e influência indígena no território e no imaginário goiano.

Portanto, o presente trabalho se amolda à linha de pesquisa Educação Histórica e Diversidade Cultural, que busca respostas concernentes ao desenvolvimento do pensamento histórico e à formação da consciência histórica nos sujeitos submetidos ao processo de aprendizagem em um ambiente marcado pela diversidade cultural. Ademais, o estudo acerca da formação social da comunidade Itapuranguense contribuirá para enfrentar um tema bastante atual, ou seja, o racismo, a intolerância, o preconceito e a discriminação.

Tais fenômenos sociais são desafios do tempo contemporâneo, que vem sendo debatido de forma veemente e global em diferentes ambientes. Não sendo diferente em Itapuranga, os temas preconceito e discriminação são debatidos em eventos promovidos pelo poder público, por entidades escolares e religiosas. Ao reconhecer o protagonismo de pessoas comuns e trabalhadores para formação de Itapuranga, que torna suas histórias públicas e que até então foram pouco exploradas, haverá uma contribuição para a educação histórica. Assim, a pesquisa servirá como material de apoio relevante para aulas de história, tendo em vista que é necessário pluralizarmos essas multiplicidades culturais que existem em nosso estado, originadas a partir de sua formação, e incluir em aulas de história nas escolas para obtermos uma melhor compreensão nos estudos sobre nossas origens.

Este estudo também se adequa a uma nova forma de estudos historiográficos que surgiu a partir de 1970. Trata-se da nova história [*nouvelle histoire*], mais especificamente de uma perspectiva da historiografia de linha inglesa denominada como *history from below* [história vista de baixo], cujas reflexões partem do raciocínio de Jim Sharpe (1992, p.39).

Essa linha de trabalho da historiografia moderna está mais voltada para abordagens sociais ao invés de histórias tradicionais cheias de representações. A história nova, de acordo com Burke (1992), é contrária ao paradigma da história tradicional, que é uma visão do senso comum da história. Ela entende que estudos historiográficos são um campo de várias possibilidades para abordar o passado e se apoia nas evidências historiográficas das fontes orais, que valorizam as narrativas de pessoas comuns. Nesse sentido, “O movimento da história-vista-de-baixo também reflete uma nova determinação para considerar mais seriamente as opiniões das pessoas comuns sobre seu próprio passado do que costumavam fazer os historiadores profissionais” (Burke, 1992, p. 02).

Para Jim Sharpe (1992), a história tem sido feita de maneira tradicional como um relato dos feitos dos grandes, ou seja, da elite. E, mesmo no século XIX, após uma ampliação no campo de interesse da história abrangendo áreas sociais e econômicas, ela ainda continuou apresentando considerações políticas da elite. Sharpe (1992, p. 40) afirma que existiam “vários indivíduos que se sentiam infelizes com essa situação”, e em 1966, surgiu uma perspectiva de transformação para essa história voltada para a elite, quando Edward Thompson publicou um artigo sobre *'The History from Below'* (A história vista de baixo), essa perspectiva despertou o interesse de historiadores que queriam ampliar sua metodologia, trabalhar com novas áreas de pesquisa e “explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da história” (Sharpe, 1992, p. 40).

E assim surgiu a história vista de baixo, uma proposta para reconstruir experiências da classe subalterna. Essa concepção de história é válida para a reflexão do objeto de nossa pesquisa, uma vez que nosso intuito é reconstruir histórias ocultadas dos indivíduos subalternizados/as de Itapuranga, mulheres, afrodescendentes, indígenas, dentre outros. Para discutir sobre a ocultação das

classes subalternizadas do município de Itapuranga, foi abordado o conceito de colonialidade, que se torna o eixo que sustenta a invisibilidade sobre a pluralidade dos sujeitos históricos. Segundo Quijano (2000), com a constituição da América estabeleceu um novo padrão mundial de poder, a colonialidade, que é a classificação de indivíduos de forma hierarquizada levando em consideração a raça, a classe e o gênero. Essa imposição de uma classificação subalterniza os sujeitos considerados em “raça” inferiores, excluindo-os socialmente. Também será necessário discutir o conceito de representação e imaginário, pois o imaginário criou representações sociais distorcidas acerca desses subalternizados. Logo, mediante a constatação de que a história oficial não privilegiou o protagonismo das pessoas trabalhadoras que vivenciaram e participaram da construção histórica da cidade, visando pluralizar a historiografia, reconhecemos os possíveis griôs de Itapuranga. Na tradição africana, os “*griots*” são contadores de histórias, muito sábios e respeitados nas comunidades onde vivem.

As entrevistas foram feitas com 6 anciãos/griôs. São eles Antônio Crispim de Borba (76 anos); Benedito Sebastião dos Reis (88 anos); Maria Rodrigues Siqueira (73 anos); Afonso Bernardo (94 anos); Lázaro de Souza Castro (94 anos) e Maria de Lourdes Beldo (79 anos). O contato com eles se deu a partir de buscas que realizamos pela cidade a procura de anciãos que participaram e contribuíram para o processo de reconstituição histórica, pelo História Oral do município de Itapuranga. Todos contribuíram com a pesquisa ao narrarem suas histórias de luta nos primeiros anos da cidade.

Para a escolha dos entrevistados, foi levado em conta o critério de terem vivenciado a formação do povoado, ou serem descendentes de quem vivenciou. O objetivo das entrevistas foi buscar dados e informações a respeito da formação do município e, também, de visibilizar os sujeitos que ficaram ocultos na história do município. O projeto foi aprovado pelo comitê de ética. Então, metodologicamente, recorreremos à História Oral, cuja metodologia parte de uma prática muito utilizada nos meios acadêmicos como um instrumento de luta política. Essa forma de trabalho investigativo revela os sujeitos e seus discursos, os quais podem ter sido ocultados na historiografia, como afirma Alessandro Portelli (2000, p. 69):

Acredito na história oral precisamente porque ela pesquisa a memória de indivíduos como um desafio a essa memória concentrada em mãos restritas e profissionais. E penso que parte de nosso desafio é o fato de que realmente encaramos a memória não apenas como preservação da informação, mas também como sinal de luta e como processo em andamento. Encaramos a memória como um fato da história; memória não apenas como um lugar onde você "recorda" a história, mas memória "como" história. Nisto é que temos trabalhado constantemente.

Até o século XIX, a história recente (história contemporânea) tornou-se um assunto bastante questionável, visto que, nesse período, os historiadores tinham uma visão da história em caráter “retrospectivo” (Delgado; Ferreira, 2013, p. 21), atribuindo à história o papel de interpretar o passado, com uma rejeição à história do presente. Entretanto, conforme Delgado e Ferreira (2013, p. 21), contrariando as resistências que não são poucas, a escolha do tempo presente como campo de estudo e pesquisa de historiadores vem ganhando legitimidade crescente e sugere reflexões epistemológicas e metodológicas urgentes.

A principal característica da história do tempo presente é a utilização de testemunhos vivos, para que possam confrontar o trabalho do pesquisador, reiterando a importância de se trabalhar no tempo presente na fase da pesquisa histórica, ou seja, trabalhar com uma memória viva. Um aspecto importante que distingue a história do tempo presente de narrativas históricas do passado é a proximidade dos pesquisadores em relação ao tempo de seus objetos de estudo, sendo contemporâneos. Esta pesquisa se amolda à linha de estudo do tempo presente, haja vista que o desfecho principal do problema pesquisado é concebido através dos relatos dos anciãos ainda vivos, residentes no município de Itapuranga. Além disso, a oralidade é uma das vias privilegiadas de transmissão de conhecimento entre os grupos subalternizados no Brasil, sobretudo de herança de matriz africana e indígena, tornando-se, portanto, a via privilegiada de coleta de dados sobre os grupos subalternizados.

As entrevistas seguiram um roteiro de perguntas construído a partir de uma contextualização advinda de pesquisas bibliográficas seletivas e analíticas de estudiosos teóricos da área. Também buscamos realizar análises documentais em jornais, revistas, entre outras fontes, com o intuito de contribuir para a pluralização da historiografia de Itapuranga. Em relação à abordagem, foi qualitativa, por meio de uma pesquisa que procura entender aspectos subjetivos ligados a comportamentos, ideias, visões, dentre outros.

Primeiramente, foi feita uma leitura que partia da análise de conteúdos oportunos para o desenvolvimento do trabalho. Após, a pesquisa identificamos os institutos de memória de Itapuranga, tais como a Igreja Nossa Senhora de Fátima, a Câmara Municipal de Itapuranga, a biblioteca da Universidade Estadual de Goiás - Unidade de Itapuranga, e o livro de memória "Terra Xixá", escrito pelo pioneiro da região Tomás Ferreira Lemos (1990). Posteriormente, foi utilizado como procedimento metodológico a história oral, contada pelos mais velhos, suas lendas, causos, mitos sobre as origens da cidade e os sujeitos que participaram de sua história, com o intuito de contribuir para pluralizar a historiografia, ao passo que visa uma educação histórica voltada para a diversidade cultural.

A pesquisa está dividida em três capítulos, por meio dos quais propomos compreender os processos que levaram à invisibilidade histórica de subalternizados na cidade de Itapuranga. No primeiro capítulo, apresentamos uma discussão sobre os estudos historiográficos ao longo dos anos, as mudanças na forma de fazer historiografia, tais como os primeiros estudos históricos tradicionais representaram uma história oficial das cidades. A história tradicional, também conhecida como *História Magistra Vitae*, é pautada nos grandes feitos de heróis poderosos e carregada de lacunas, mas que após o surgimento da história cultural, surgiu a possibilidade do preenchimento delas, inclusive com a ajuda da micro-história, voltada para a história cultural dos indivíduos. Também foi enfatizada a importância da oralidade para os estudos subalternizados que, através do movimento decolonial, tornou-se possível fazer um reconhecimento de histórias relevantes para o município. Para esse propósito, apresentamos as bases teóricas do pensamento decolonial a fim de produzir uma proposta de história entrelaçada que contemple uma educação histórica voltada para a diversidade cultural.

No segundo capítulo, situamos historicamente Itapuranga no contexto da história de Goiás. Fizemos um apanhado desde o período colonial, por meio do qual se começa em Goiás os indícios da colonialidade e da produção da alteridade sobre os africanos em diáspora e os nativos indígenas, que foram tratados pelos colonos como subalternizados, o que gerou a invisibilidade desses grupos e seus descendentes na historiografia goiana. Identificamos, nesse sentido, em que medida a religiosidade popular que deu fundamento ao

surgimento de Itapuranga apresenta elementos do afrocatolicismo a partir da figura de São Sebastião. E, posteriormente, problematizamos como a história oficial da cidade oculta as participações de sujeitos subalternizados pela lógica eurocentrada. Também relatamos a versão sobre a história oficial do município por meio da qual visamos perspectivar a contribuição dos sujeitos subalternizados para a história de Itapuranga.

No terceiro capítulo, apresentamos as narrativas dos/as anciãos e as anciãs, ainda vivos, que participaram do processo de construção da cidade, na transição de Xixá para Itapuranga, privilegiando os protagonismos de pessoas comuns e trabalhadoras.

CAPÍTULO 1- HISTÓRIAS OFICIAIS, CRÍTICAS, CONSEQUÊNCIAS E COMBATE

No primeiro capítulo, apresentamos uma abordagem sobre o surgimento dos estudos históricos e sobre os desdobramentos da história enquanto disciplina. Foram destacadas as metodologias do início da historiografia, a história construída era tradicional, metódica, produzida através de relatos do passado, que eram constituídos como histórias oficiais de grandes “vencedores” (Serbena, 2003). E, mesmo no século XIX, período em que a história se tornou disciplina científica na Europa, apreciada em universidades, ainda prosseguiu com as mesmas influências metodológicas do princípio da historiografia grega. Essas histórias criadas a partir da Europa eram “histórias particulares de certos ramos privilegiados da história, reproduzindo uma perspectiva cuja origem remonta à própria formação da disciplina a partir dos clássicos latinos e gregos” (Guarinello, 2004, p.14). Eram histórias contadas de acordo com a visão da elite social e que tinha cunho literário, textos literários possuem caráter subjetivo e conotativo.

As histórias eurocentradas criaram representações sociais de acordo com hierarquias raciais que influenciam nos mais variados contextos, inclusive na história das cidades, que faz parte do objeto desse estudo. Nesse sentido, “O eurocentrismo da historiografia contemporânea é um claro viés, uma visão arbitrária e ideológica” (Guarinello, 2004, p.15). Logo, buscou-se fazer uma crítica a essas histórias oficiais das cidades, que foram construídas a partir da Europa, e quais as consequências dela para os/as subalternizados/as.

No início do século XX, surgiu na França a *École des Annales* [Escola dos Anais], que foi um movimento que renovou e ampliou o quadro das pesquisas históricas. Nesse nova forma do *faire de l'histoire* [fazer história], a história teria uma abordagem menos política e mais social. A partir desse movimento, novas metodologias históricas surgiram, tais como a história oral. Em virtude disso, foi levantada a importância da história oral para os subalternizados/as, pois entende-se que a oralidade é uma possibilidade para reconstruir histórias, tal como aconteceram e também para combater histórias eurocêtricas.

Também foram abordadas questões relevantes ao surgimento das cidades que é o objeto desse estudo. Gandara (2010, p. 155) entende que

história de uma determinada cidade pode ser o reflexo do espelho da história da fronteira, mas a ênfase recai em algumas atividades e realizações culturais, tendo em conta as condições prevaletentes em cada época da sua história. A palavra fronteira é conceito que tem uma multiplicidade de aspectos e ainda conforme Gandara (2010, p. 154), ela pode significar os 'entre-lugares' que são pensados como configurações sociais subalternas". Tendo em vista as duas afirmações de Gandara, podemos refletir que as histórias de algumas cidades são reflexos das histórias dos sujeitos subalternizados/as, e é esse o intuito desta pesquisa, reconstruir estas histórias.

1.1 O surgimento de Histórias Oficiais e as críticas à História Oficial das Cidades

Uma das percepções da História como uma área de conhecimento humano surgiu na Grécia, no século V a. c., pois é importante salientar que paralelo a esse exemplo de história a partir da visão grega, existiam outras sociedades que desenvolviam outros tipos de história. Dentre os principais precursores da história grega, podemos citar Heródoto e Tucídides. Seus registros históricos eram escritos a partir das ações praticadas pelos homens, de modo diverso e sem relação com a ação de deuses, registravam eventos, inclusive guerras. Na concepção grega, o indivíduo era um ser mortal, mas que poderia eternizar seus grandes feitos através de registros históricos que seriam passados para as próximas gerações. Para eles, a importância de um indivíduo não estava em si próprio, mas sim no que fez de memorável. O fato histórico, de acordo com eles, estaria inteiramente ligado aos acontecimentos e aos sujeitos que praticaram atos extraordinários que podem ser eternizados e imortalizados. Esse modelo historiográfico tradicional grego, baseado em relatos e descrições de acontecimentos, foi se mantendo ao longo do tempo.

Ao longo do século XIX, manteve-se a tradição clássica na historiografia ocidental. Nesse sentido, apesar de ter sido no século XIX que a História se institucionalizou, entrando para as cátedras universitárias, preservaram-se na pesquisa e na escrita da História alguns pressupostos da tradição grega clássica remontando a Tucídides, na sua distinção entre Mito e Verdade e na noção de

que toda a história é uma narração de acontecimentos (Mauad; Grimberg, 2010, p. 13).

Uma das possibilidades da história como disciplina científica surgiu na França, no século XIX, com caracter de ciência objetiva que atuava através de fatos concretos, bastante semelhante com a metodologia grega. A origem francesa é uma possível vertente da história, visto que a história ainda foi moldada pelas correntes inglesas (Raymond Williams, Terry Eagleton) e alemã com o Rûsen. Entretanto, nesse estudo exemplificaremos como a história foi ganhando contornos a partir da influência francesa.

O conhecimento histórico grego de eternização dos grandes acontecimentos e feitos humanos guiou a base da História como disciplina. Logo, filósofos desse período criaram a teoria positivista. A corrente filosófica positivista surgiu na França, no começo do principais idealizadores foram os pensadores Auguste Comte e John Stuart Mill.

O positivismo defende a ideia de que o conhecimento científico é o único conhecimento verdadeiro. Segundo ele, só poderemos afirmar que uma teoria é verdadeira se foi comprovada através de métodos científicos validos. Os positivistas acreditavam ser capazes de realizar reflexões acerca de objetos ou acontecimentos históricos de forma objetiva. Segundo essa teoria, o objeto falava por si mesmo. Para os pensadores positivistas, os conhecimentos adquiridos através da área espiritual, intuitivo ou transcendente, como crenças religiosas e superstições, não podem ser considerados verdadeiros se não foram comprovados cientificamente, são defensores de uma história tradicional e neutra. Sob essa perspectiva, eles acreditavam que, se adotassem uma atitude de distanciamento de seu objeto, sem manter relações de interdependência, obteriam um conhecimento histórico objetivo, um reflexo fiel dos fatos do passado, puro de toda distorção subjetiva. O historiador, para eles, narra fatos realmente acontecidos e tal como eles se passaram (Reis, 2004, p.18).

Essa influência positivista promoveu a construção de uma história oficial em sua origem, uma universal a qual é vista como uma única possibilidade de interpretação. De acordo com Prestes (2010, p. 94), “a História Oficial frequentemente não atende ao compromisso do historiador com a evidência”. Ela é uma história considerada verdadeira e factual, construída pelas classes

dominantes que mantem o poder em suas mãos, sob essa visão, é a história dos vencedores. Como define a autora

(...) História Oficial, entendo que ela é construída pelos donos do poder (as classes dominantes), ou, segundo A. Gramsci, pelos seus intelectuais orgânicos. Em outras palavras, a História Oficial é expressão da ideologia dominante, ou seja, dos interesses das classes dominantes numa determinada sociedade dividida em classes antagônicas (Prestes, 2010, p. 94).

No entanto, os estudos historiográficos basearam-se em uma história específica e local, tendo como centro a Europa, como afirma Guarinello (2004). A historiografia europeia, numa época em que só havia História científica na Europa, escreveu, desde meados do século XIX e em boa parte do século XX, a História do homem como história da civilização cristã ocidental e, embora menos abertamente, do processo de formação dos principais estados-nações europeus. Escreveu, assim, uma espécie de História Universal da Europa: daí a sequência, que domina muitos currículos escolares, mesmo em países não-europeus, que vai de uma História Antiga (dividida entre Oriente Próximo, Grécia e Roma), uma História Medieval, uma Moderna e assim por diante, correspondendo a “idades” essencialmente européias (Guarinello, 2004, P. 14-15).

Com origem científica, as interpretações da História como uma memória pública do passado foram produzidas de acordo com as unidades de sentido europeias e influenciadas pelos recortes de historiadores. Elas podem transmitir lembrança ou esquecimento, representações sociais ou de poder. E essa interpretação eurocentrada tem-se propagado ao longo dos anos nas versões mundiais da história. Ao constatar que a História que conhecíamos é somente uma entre as mais variadas possibilidades, pois se definiu a partir dos interesses de quem a criou, surgiu um desafio para historiadores contemporâneos. Essas unidades de sentido são como algo já pronto e como os estudiosos produzem suas histórias a partir delas, é necessário perceber que elas abrem ou fecham caminhos, podem ser úteis, mas é preciso ter consciência para utilizá-las, pois de acordo com Guarinello:

O eurocentrismo da historiografia contemporânea é um claro viés, uma visão arbitrária e ideológica. Não precisamos rejeitá-lo com desprezo: afinal, toda interpretação da história é arbitrária e a História Universal européia, em certos termos, cumpriu um papel importante. Deu um primeiro sentido à história mundial, enquanto o presente e o futuro desta pareciam centrados na Europa, de onde partiam os

impulsos para uma integração global. Mas hoje esse eurocentrismo é anacrônico e claramente insuficiente (Guarinello, 2004, P.15).

No século XIX, essa história criada sobre o modelo europeu proporcionava uma certa segurança em relação ao futuro. Ela era uma previsão do futuro e tinha-se a ideia de uma repetição de fatos ou uma concretização segura de desenvolvimentos esperados, era uma história previsível. Entretanto, no século XX, apareceram incertezas em relação a esse futuro previsível a partir de indagações sobre as formas que a História recriava o passado e como ela projetava futuros tidos como possíveis.

Essas indagações e incertezas refletiram diretamente na identidade do sujeito que foi posta em cheque por meio da chamada crise das identidades. “As velhas identidades” (Hall, 2006), que por um longo período estabeleceram a sociedade, entraram em decadência, surgindo novas identidades e fragmentando o sujeito moderno, que antes era considerado unificado.

A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (Hall, 2006, p.07).

As reformulações nas velhas formações de identidades produziram o sujeito iluminista, cuja expectativa de identidade era fundamentada em um indivíduo completamente centrado e unificado. Sua formação interior surgia a partir do nascimento e com ele se desenvolvia durante sua vida. Muitas vezes, sem modificação e com aspecto individualista, era fundamentada na razão e individualismo. Posteriormente, houve uma segunda concepção de identidade, a do sujeito sociológico, na qual o indivíduo entendia que somente o núcleo interior do sujeito não era suficiente e que sua formação era a partir da convivência entre a sociedade, sua interação social através de símbolos, valores e práticas que dão origem a cultura. Assim, ele ainda possuía o “eu” em sua essência, porém ele acabava sendo alterado através do diálogo com os “mundos culturais exteriores” e as outras identidades do mundo (Hall, 2006).

Para Hall (2006, p. 12), a constatação, no entanto, é de que o sujeito, previamente narrado como tendo uma identidade unificada e estável, é fragmentada; composto não de uma única, mas de várias identidades, algumas

vezes contraditórias ou não resolvidas. Correspondentemente, 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 de fragmentação do sujeito em muitas identidades deu origem ao sujeito pós-moderno. Essa perspectiva de concepção do sujeito pós-moderno apresenta um indivíduo sem identidade constante. Sua identidade será formada a partir dos sistemas culturais que os rodeiam (Hall, 2006).

Portanto, entende-se que a noção de identidade entrou em colapso graças as denúncias e lutas sociais protagonizadas por organizações como o movimento negro, feminista, da emergência do marxismo, lutas que vão afirmar a existência de desigualdade de classes, gênero e raça. Foucault (2004) e Saussure (1996) vão demonstrar que o sujeito não é meramente racional, que existem estruturas de poder e linguagem que operam sobre a subjetividade das pessoas. Para Foucault (2004), o sujeito se constitui também por práticas de poder. Essas constatações demonstram que as identidades são fragmentadas e que as questões de gênero, classe e raça, bem como os eventos que ocorrem fora dos espaços masculinos de poder, como a casa, a família, a religião, começam a ser perspectivados como parte da história. Desse modo, os passados tornaram-se cada vez mais desalinhados, ocorrendo a necessidade de uma história que contemple todas as sociedades e suas especificidades e não somente aquele particular e de privilegiados com conotação eurocentrada.

O viés eurocêntrico, que se propagou nas mais variadas interpretações da história, influenciou narrativas em todos os cantos do mundo. Outrossim, vamos nos ater a falar especificamente da história do surgimento das cidades, que também foi influenciada pelo fio europeu. As cidades são uma realidade muito antiga. Elas se encontram na origem do que chamamos de civilização, como a agricultura, a roda, a escrita, e os primeiros povoamentos urbanos. Para Pesavento (2007, p. 12) as cidades:

São antigas, contudo, as chamadas 'histórias de cidades', muitas delas feitas 'de encomenda', em que alguém é convocado a escrever e se dispõe a reunir dados sobre uma urbe e a ordená-los, dando a ver um tempo de origens, um acontecimento fundador, acrescido da poesia de uma lenda, por vezes, e frequentemente de uma saga

ocorrida nas épocas mais recuadas, realizada pelo povo fundador guiado por suas lideranças. Nessa linha ascensional desde o passado até o presente da cidade, constrói-se o desfile ou a evolução cronológica dos governos municipais com seus momentos marcantes e suas realizações fundamentais, nada muito diferente, enfim, de uma história política de viés tradicional ou de um kit identitário aplicado à evolução de um núcleo urbano.

Tais histórias de cidades narram fatos a partir da visão de quem as escreveram. Os fundadores são na maioria homens brancos, da elite, de ascendência europeia, tidos como heróis, numa visão arbitrária da história, e que continua a existir nos tempos atuais, e delas se valem os historiadores. Portanto, há necessidade de novas abordagens da história das cidades, pois o desafio da história contemporânea é praticar uma abordagem historiográfica a partir de um campo de várias possibilidades e não somente daquela única e total que foi criada na origem dos estudos da história. Ainda de acordo com Pesavento (2007, p. 13):

Ao longo da década de 1990, a emergência de uma história cultural veio proporcionar uma nova abordagem ao fenômeno urbano. O que cabe destacar no viés de análise introduzido pela história cultural é que a cidade não é mais considerada só como um *locus* privilegiado, seja da realização da produção, seja da ação de novos atores sociais, mas, sobretudo, como um problema e um objeto de reflexão, a partir das representações sociais que produz e que se objetivam em práticas sociais.

O apagar das Luzes do século XX e o fim das verdades absolutas culminaram na crise dos paradigmas, o que propiciou o surgimento de uma nova forma de Historiografia chamada de nova história cultural. Essa história voltou sua atenção para as relações familiares, tradições, religião e arte. A história passou a se inter-relacionar com a geografia, antropologia, literatura, economia, entre outras disciplinas. Dessa nova abordagem historiográfica, surgiram os conceitos de Imaginário e Representação Social.

O imaginário é produzido pela representação social, que é formada a partir do convívio social entre os indivíduos. As representações podem ser mitos, símbolos e ideologias. Essas representações podem representar uma verdade como também distorcê-la, como afirma Chartier

(...) a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que

é representado ou a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou alguém” (Chartier, 1990, p. 20).

Para além desse tipo de representação, Jodelet (2009) afirma que as representações também ancoram o sujeito em suas identidades. As representações, que são sempre de alguém, têm uma função expressiva. Seu estudo permite acessar os significados que os sujeitos, individuais ou coletivos, atribuem a um objeto localizado no seu meio social e material, e examinar como os significados são articulados à sua sensibilidade, seus interesses, seus desejos, suas emoções e ao funcionamento cognitivo (Jordelet, 2009, p.697). Para Jodelet (2009), o sujeito é parte fundamental nas representações sociais pois, toda representação diz respeito a um sujeito e um objeto. No campo das representações sociais, o sujeito pode ser representado

(...) sob diferentes figuras: a de uma ilusão ou de uma enganadora transparência; a de uma objetivação em subjetividades historicamente constituídas; a de um poder reflexivo de resistência ou de vigilância; a de uma liberdade que reivindica seus direitos, suas referências identitárias, sua responsabilidade; a de um desafio nos combates simbólicos e políticos (Jodelet, 2009, p.704).

Essas diferentes formas de representar o sujeito derivam do imaginário social que ele está inserido. De acordo com Serbena (2003, p.02), o imaginário é “formado pelas imagens, símbolos, sonhos, aspirações, mitos, fantasias, muitas vezes pré-rationais e com forte conotação afetiva que existem e circulam nos grupos sociais”. Geralmente, esse imaginário é manipulado pelas classes dominantes que utilizam a imaginação para criar representações fantasiosas. Serbena (2003, p.02) cita como exemplo o mito do herói, “o fenômeno quase universal da necessidade de um mito de origem, por vezes mascarado em historiografia, que estabelece uma versão dos acontecimentos que dá sentido e legitimidade a situação presente e vencedora”. O imaginário representando o real é uma menção a algo que não está presente.

No caso dos subalternizados, invisibilizados socialmente, podemos entender que as representações sociais sobre eles foram construídas de forma bastante distorcida, pois o pensamento eurocêntrico produziu um imaginário considerado real através de representações sociais parciais e reduzidas dos subalternizados. Desse modo, foram consideradas validas somente histórias

baseadas em representações geocentradas que foram produzidas a partir de um viés europeu, que davam ênfase apenas em experiências da elite, deixando de perspectivar as classes e grupos subalternizadas (mulheres, afrodescendentes e indígenas), isso se deve a produção de um regime de representações negativo desses subalternizados/as Stuart Hall (2016).

Segundo Hall (2016), o regime negativo de representação é a redução do ser a fundamentos fixados pela natureza, ou seja, uma estereotipação. Os negros foram reduzidos aos significantes de sua diferença física, lábios grossos, cabelo crespo, rosto e nariz largos e assim por diante (Hall, 2016, p. 174). Criou-se uma oposição binária em torno das diferenças biológicas e corporais, raça branca/raça negra, civilizado/não civilizado. Para Hall, a estereotipagem é um elemento do regime de representação que é exercido através do poder simbólico. Para Bourdieu (2007, p. 08), poder simbólico é um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.

É com base nesses dois campos, representação social e imaginário, que a história simbólica da sociedade foi construída e considerada real e oficial, privilegiando quem detinha o poder em suas mãos. Esse imaginário construído que faz parte das representações se origina a partir de imagens e discursos que remetem a ideia de algo real, entretanto, imagens e discursos não são exatamente o real, podem ter sofrido manipulações através de interesses e poderes. Segundo Pesavento (1995, p. 16),

A rigor, todas as sociedades, ao longo de sua história, produziram suas próprias representações globais: trata-se da elaboração de um sistema de ideias- imagens de representação coletiva mediante o qual elas atribuem uma identidade, estabelecem suas divisões, legitimam seu poder e concebem modelos para a conduta de seus membros.

E nessas histórias construídas, foram criadas representações de acordo com grupos sociais e situações econômicas, classificando os sujeitos em razão de sua cor, classe, gênero e sexualidade, negando para aqueles representados socialmente como subalternizados/as participações na sociedade. Segundo Pesavento (1995), o passado nos chega enquanto discurso, uma vez que não é possível restaurar o real já vivido em sua integridade. A partir dessa via de análise, mesmo fazendo o possível para que as memórias resgatem histórias do

passado, é impossível garantir que elas sejam reais, mas, mesmo assim, se tornam uma representação da sociedade e é por isso que existem “modos de pensamento que a vida cotidiana sustenta e que são historicamente mantidos por mais ou menos longos períodos” (Moscovici, 2003, p. 218). Entretanto, para a desconstrução desse real idealizado e criação de um real que seja mais coerente, é necessário reimaginar o que se foi imaginado, o que deixa para o historiador a possibilidade de descobrir histórias que não são somente uma representação de estruturas de poder.

A partir do surgimento da história cultural, a história passou a ser mais reflexiva, o que a fez deixar de lado influências políticas e de histórias oficiais, e em se preocupar mais com as abordagens culturais que englobam as tradições, a religião e a arte. Sendo assim, para estudar a história das cidades, é necessária uma exegese das memórias daqueles que realmente contribuíram para suas edificações: “é preciso conhecer a história de povos escravizados, de grupos removidos, de sujeitos não ouvidos” (Azevedo, 2018, p. 2031). A autora ainda ressalta que “pensar as cidades e sua história, então, é investigar memórias, escavar em ruínas o passado que não passou no presente, encontrar ausências presentes e presenças ausentes” (Azevedo, 2018, p. 2031). A memória precisa ser como um conhecimento capaz de honrar aqueles que foram invisibilizados e, também, para que todos os fragmentos encontrados em pesquisas ganhem sentido para interromper a propagação de histórias oficiais imaginadas.

Segundo Swain (2006, p. 01), “a historiografia cria realidades ao descrever relações humanas que são baseadas em pressupostos essencialistas e universalizantes”. E a metodologia tradicional usada por esses estudos historiográficos possibilitou a ocultação e construção de uma representação negativa sobre subalternizados porque privilegia documentos oficiais escritos, com visões parciais da história. Para superar essa questão, é necessário se valer de críticas construtivas à historiografia e, também, utilizar como fontes a história oral. Swain (2006, p. 01) ressalta que “a re-leitura das fontes utilizadas nas narrativas históricas, bem como a crítica à historiografia são imprescindíveis para que surjam as múltiplas realidades, agenciamentos sociais plurais, que ficaram ocultos no fazer histórico tradicional”.

1.2 A Micro-História e História Oral como resposta às lacunas da História Oficial

No século XX, com o surgimento do movimento historiográfico escola dos Annales, os estudos da história passaram por grandes transformações, bem como surgiram alguns debates sobre os métodos de constituição da história, que colocam em evidência a capacidade da história de produzir um conhecimento objetivo somente através de fontes escritas. Houve, também, o questionamento de sua habilidade de recuperar a totalidade do passado. Os estudos históricos realizados na Antiguidade recorreram a fontes orais e histórias recentes. Entretanto, essas fontes historiográficas foram reprovadas em meados do século XIX.

No século XIX, a definição da história era fundamentada em uma ruptura entre o passado e o presente, pois era atribuído à história a função de interpretar o passado. Na França, a disciplina de história era submetida à literatura e à filosofia, portanto era uma disciplina sem verdadeira autonomia, tinha um caráter subjetivo. Além disso, também era sujeitada a jogos políticos do momento. “A pesquisa histórica estava sob o controle dos eruditos tradicionais, hostis à República, e não havia um ensino especializado de história” (Ferreira, 2002, p. 315). Com a ascensão de novas elites republicanas na política Francesa, surgiu a preocupação sobre como estava sendo escrita a história do país. Devido a essas questões, foram fixadas regras para construções historiográficas e os estudos teriam que ter uma visão retrospectiva. Para que os acontecimentos fossem considerados fatos históricos, seria preciso terem ficado no passado.

Para que os traços pudessem ser interpretados, era necessário que tivessem sido arquivados. Desde que um evento era produzido ele pertencia à história, mas, para que se tornasse um elemento do conhecimento histórico erudito, era necessário esperar vários anos, para que os traços do passado pudessem ser arquivados e catalogados (Ferreira, 2002, p. 315-316).

Em 1879, foi publicado um manual escrito por Charles Seignobos e Charles Langlois que definia regras e procedimentos de escrita da história para historiadores. Ele compreendia que a história da sociedade era definida através de documentos do passado. Pesquisadores teriam que rejeitar estudos sobre história contemporânea para terem objetividade. Logo, muitos debates foram

provocados, pois os historiadores poderiam fornecer dados importantes da história que eles mesmos vivenciaram. Depois de influenciar vários historiadores, essa história metódica e tradicional acabou entrando em decadência devido ao fim das crenças em verdades absolutas, pois historiadores compreenderam que é impossível afirmar que acontecimentos históricos foram desvendados como realmente aconteceram, pois, a história é um campo de possibilidades aberto a várias vertentes.

Em 1929, foi fundado um movimento chamado Escola dos Anais, cuja perspectiva crítica e revisionista prometia provocar grandes transformações na área historiográfica. Segundo Ferreira,

Em nome de uma história total, uma nova geração de historiadores, conhecida como École des Annales, passou a questionar a hegemonia da História Política, imputando-lhe um número infindável de defeitos — era uma história elitista, anedótica, individualista, factual, subjetiva, psicologizante. Em contrapartida, esse grupo defendia uma nova concepção, em que o econômico e o social ocupavam lugar privilegiado. (Ferreira, 2002, p. 318)

Entretanto, essas mudanças prometidas pelo movimento não conseguiram alterar de forma significativa no que diz respeito ao interesse pela história contemporânea e por outras fontes que não fossem somente as escritas. Aconteceram grandes transformações na área historiográfica iniciadas pela França e espalhadas pelo mundo. Todavia, as fontes escritas continuaram com enorme valor, o que acabava gerando uma menor valorização das fontes orais. Os relatos orais eram considerados tendenciosos e carregados de subjetividade.

Condenava-se a sua subjetividade, levantavam-se dúvidas sobre as visões distorcidas que apresentavam, enfatizava-se a dificuldade de se obter relatos fidedignos. Alegava-se também que os testemunhos não podiam ser considerados representativos de uma época ou de um grupo, pois a experiência individual expressava uma visão particular que não permitia generalizações. Não é preciso dizer que os historiadores identificados com a tradição dos Annales excluíram a possibilidade de valorização dos testemunhos diretos e das fontes orais (Ferreira, 2002, p. 319).

Já na década de 1980, com o surgimento da história cultural, foram observadas diversas transformações que se propagaram no campo da história. Essa história valorizava as experiências dos indivíduos na sociedade, o que levava em consideração a cultura e suas relações com o ambiente. Ao enfatizar

a história cultural do indivíduo, as fontes orais e a memória acabaram por se tornarem essenciais para preencher lacunas de histórias oficiais, construídas a partir do poder e da política, e que se propaga há décadas. Como afirma Beatriz Sarlo (2005), a memória não deve servir somente como uma lembrança, mas, também, como compreensão, pois a memória resgatada através da história oral ajuda a desvendar o passado e compartilhá-lo historicamente. O historiador, ao trabalhar no resgate desse passado, choca-se com um tempo distinto do seu, ao passo que ele pode ser influenciado pelas representações de seu tempo e, a partir delas, interpretar memórias de outros sujeitos, mas sem modificá-las. Para Delgado (2003, p.13-14), “O passado apresenta-se como vidro estilhaçado de um vitral antes composto por inúmeras cores e partes. Buscar recompô-lo em sua integridade é tarefa impossível. Buscar compreendê-lo através da análise dos fragmentos é desafio possível de ser enfrentado”. E esse trabalho de compreensão só é possível com o auxílio da história e da memória.

Os movimentos criados a partir da Escola dos Anais impulsionaram novos gêneros historiográficos, tais como a micro-história. Essa ramificação da nova história foi iniciada na Itália e teve como precursores Carlo Ginzburg e Giovanni Levi. Ela trabalha com uma quantidade reduzida de áreas investigativas e faz exploração sobre múltiplas etnias e suas participações na sociedade. A micro-história utiliza como fontes as narrativas históricas e se diferencia da narrativa literária porque se relaciona com as fontes. Segundo Guimarães (2003, p.317), a micro-história

contempla, sobretudo, temáticas ligadas ao cotidiano de comunidades específicas — referidas geográfica ou sociologicamente —, às situações-limite e às biografias ligadas à reconstituição de microcontextos ou dedicadas a personagens extremos, geralmente vultos anônimos, figuras que por certo passariam despercebidas na multidão.

Como a micro-história é um gênero que se preocupa em narrar histórias importantes de sujeitos que foram invisibilizados pela sociedade, logo ela buscou novas metodologias, sobretudo a história oral, que passou a ser utilizada para contar enredos dos que foram excluídos. Carlo Ginzburg argumenta que a micro-história, entendida como história analítica, longe de contrastar com a História Global, é, de fato, uma ferramenta indispensável para ela Ginzburg (2015, p.

447-448). De acordo com sua teoria, a melhor forma de construir narrativas de nível mundial é partir de pressupostos da micro-história, ou seja, de uma metodologia do fazer histórico na qual esmiúça-se fatos importantes que podem passar despercebidos.

A prática de história oral já existia anteriormente à micro-história. Ela surgiu em 1940, nos EUA, quando o jornalista Allan Nevins começou a colher relatos em entrevistas utilizando um gravador. Inclusive, o termo história oral foi cunhado por ele. Pretendia coletar informações pessoais como uma biografia de sujeitos americanos dominantes, privilegiando a elite. Entretanto, foi somente na década de 1970 que ela teve um crescimento, se espalhando para outros países e chegando até a Inglaterra. A história oral foi ganhando espaço como uma arma atuante no combate à discriminação dos grupos subalternizados/as que tiveram suas trajetórias esquecidas por uma história oficial que privilegiava somente aqueles que tinham o poder em suas mãos, como afirma Ferreira (2002, p.322).

As lutas pelos direitos civis, travadas pelas minorias de negros, mulheres, imigrantes etc., seriam agora as principais responsáveis pela afirmação da história oral, que procurava dar voz aos excluídos, recuperar as trajetórias dos grupos dominados, tirar do esquecimento o que a história oficial sufocara durante tanto tempo. A história oral se afirmava, assim, como instrumento de construção de identidade de grupos e de transformação social — uma história oral militante.

Conforme Montenegro (2007, p. 29) surgiram no Brasil debates sobre a classificação da história oral como uma disciplina ou fonte metodológica. Esse estudioso a entende como uma fonte a ser trabalhada pelo historiador: sobretudo, porque há alguns grupos, tanto no âmbito nacional como internacional, que defendem a história oral como disciplina, isto é, argumentam que o fato de realizar entrevistas e publicá-las seria o mesmo que fazer um tipo próprio de história, a história oral. Discordamos inteiramente dessa perspectiva, porque entendemos que a entrevista se constitui em mais uma fonte com que o historiador tem a possibilidade de trabalhar (Montenegro, 2007, p.29).

Ao utilizar as fontes orais como metodologia para produções históricas, o trabalho do historiador será de suma importância pois, ele terá que buscar também outras fontes documentais, o que o faz levantar problemáticas que ajudem a construir narrativas que sejam relatos de vida e também relatos históricos, uma junção entre história e memória. Entretanto, seja qual for o tipo

de fonte utilizada para a pesquisa, a história continua a ser um arcabouço de conhecimentos que recupera fatos e significados que ficaram no passado, como afirma Montenegro (2007, p.29)

(...) a história enquanto estudo, análise, produção do conhecimento acerca do passado, recupera marcas e significados por intermédio das mais diversas fontes; estejam estas depositadas em objetos, utensílios, obras de arte, monumentos, documentos escritos ou orais.

Montenegro (2007, p.30) ainda afirma que “a diversidade das fontes – orais, escritas, iconográficas – amplia as possibilidades que enriquecem o trabalho historiográfico”. Desse modo, constata-se que as fontes orais são tão importantes como quaisquer outras. O decisivo será o trabalho minucioso de interpretação do historiador. É importante destacar que quando se interpreta o passado “não há uma verdade a ser alcançada, mas um processo de construção/desconstrução de sentidos e significados” (Montenegro, 2007, p. 30).

Para Ferreira (2002, p.323), a história oral se posicionou como instrumento de construção de identidade de grupos e de transformação social. Trata-se de uma história oral militante, porém apesar da proximidade da história oral com a nova história por ambas lidarem com a invisibilidade de classes subalternas ela ainda continuou sendo um campo de resistências, inclusive por parte de historiadores que consideravam extremamente importantes as fontes escritas. Contudo, com as grandes transformações ocorridas na área historiográfica a partir do século XX, ela foi ganhando espaço na historiografia atual.

Como já mencionada, a crise dos paradigmas impulsionou uma nova historiografia em que a história oral foi inserida a nível mundial. Entretanto, no Brasil, com a influência da ditadura militar a partir do Golpe de 1964, houve um atraso em sua expansão, projetos de registros de depoimentos foram proibidos.

Entre nós, a história oral tardou a se desenvolver em função de dois fatores primordiais: a falta de tradições institucionais não-acadêmicas que se empenhassem em desenvolver projetos registradores das histórias locais e de tradições populares, e a ausência de laços universitários em vista dos vínculos com os localismos e com a cultura popular (Meihy, 2005, p. 99).

Em São Paulo, começou-se a trabalhar com depoimentos e entrevistas a partir da década de 1970. Entretanto, isso se deu sem avanços tecnológicos. O Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU) foi um dos órgãos pioneiros nessa empreitada. Em 1971, o Museu da Imagem e do Som (MIS), a Universidade Estadual de Londrina e a Universidade Federal de Santa Catarina começaram a realizar estudos que tinham o intuito de preservação da memória cultural brasileira através da história oral.

Antes de 1970, o Centro de Estudos Rurais e Urbanos (CERU), em São Paulo, já trabalhava com depoimentos e entrevistas, mas sem a inovação da metodologia em história oral. E o Museu da Imagem e do Som (MIS), desde 1971, se dedicava à preservação da memória cultural brasileira. Outras experiências semelhantes ocorreram na Universidade Estadual de Londrina e Federal de Santa Catarina. Ainda assim, a grande arrancada da história oral brasileira foi a implantação do programa de história oral do CPDOC/Fundação Getúlio Vargas, no Rio de Janeiro, através de iniciativa da Fundação Ford, um empreendimento que alcançava toda a América Latina.

Em 1975, foi apresentado um curso de pós-graduação de história oral aplicado pela Fundação Getúlio Vargas e patrocinado pela Fundação Ford e CAPES. Com ele, pretendia-se expandir o uso da história oral implementando-a a diferentes centros universitários, bem como por meio de intercâmbios espalhados pelo Brasil.

O programa de história oral do CPDOC realizou trabalhos que contribuíram para a preservação da memória brasileira. Ele apresentou um grande acervo de depoimentos orais o que propiciou a criação de banco de dados de benefícios públicos e acadêmicos. Marieta de Moraes Ferreira (1996, p. 13) ressalta que:

A ideia da História Oral pouco a pouco ganhava novos adeptos, mas de forma precária e desorganizada. A desejada montagem de uma rede de programas de história oral, nas diferentes instituições e estados, e o estabelecimento de um intercâmbio regular entre os pesquisadores da área, através da criação de uma instituição de caráter nacional, não se concretizaram.

Apesar dos grandes esforços para a expansão da história oral, os trabalhos eram poucos e mesmo os programas de instituições não

impulsionavam. Mas em 1983, com uma mudança no quadro político, notou-se algumas transformações tais como interesses na promoção de debates sobre a preservação da memória e depoimentos orais de investigação social ganharam destaque nas ciências humanas. E, finalmente, a história oral se posicionou de forma significativa na década de 1990, ganhando o conceito de “nova” história oral no Brasil, ou seja, uma reintrodução do método no cenário brasileiro. Segundo Ribeiro (2011, p.115):

Os encontros realizados na década de 90 contribuíram para maior divulgação da história oral, possibilitando uma quantidade significativa de trabalhos e o crescimento de múltiplas experiências. Isso aprofundou os debates sobre as tendências historiográficas brasileiras dando um nível de credibilidade sem precedentes a temática. Essa aceitação no mundo acadêmico marcava a reafirmação, institucionalização e inserção dos brasileiros em história oral. Isso devido a qualidade e originalidade da produção em questões e problemas peculiares a nossa realidade, sem perder de vista os fundamentos e a novas tendências em oralidades.

Na perspectiva dos estudos culturais que emergem no início do século XXI, a História Oral se tornou uma ferramenta de combate a colonialidade do ser e do saber. A partir da década de 1990, estudiosos do movimento decolonial afirmam que sociedade colonial-moderna é baseada em uma divisão racial universal da população, marcada pelo patriarcalismo, controle do sexo e da sexualidade, do trabalho, das subjetividades, da natureza, da autoridade e do conhecimento dos sujeitos. Esse processo de racialização culminou na ocultação da história de vários sujeitos, como por exemplo, as mulheres afrodescendentes que foram subordinadas em razão da cor, da classe e do sexo. Conforme Marinho (2023, p. 12), existe uma “ausência ou dificuldade em encontrar dados, registros e fontes que atestem a real participação dessas mulheres negras na construção da História do Brasil”.

Como destaca Marinho (2023, p. 12), a oralidade é uma via importante para reconhecer a história das mulheres afrodescendentes. Ela se torna não somente um recurso de transmissão de conhecimento, que é comum em comunidades afrodescendentes, mas se converte também em uma fonte metodológica de coleta de dados.

1.3 A Importância da Oralidade Para os Estudos Subalternizados/as

O Processo de colonização da América foi marcado por intensas relações de poder, o que o sociólogo Aníbal Quijano (2009, p. 73) chama de colonialidade. A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América.

A classificação racial que Quijano denomina colonialidade foi uma forma de dominação imposta pela colonização e mesmo com o fim do colonialismo essa estrutura de dominação perpetuou-se. Grosfoguel (2007, p. 126) afirma que 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”.

Com a expansão do colonialismo europeu, novas relações sociais foram criadas e associadas à ideia de superioridade e de inferioridade entre colonizadores e colonizados. Os povos conquistados foram considerados em uma classe de subalternidade, logo seus traços fenotípicos, conhecimentos sociais e culturais foram inferiorizados. Desse modo, as relações sociais e culturais entre a Europa e o restante do mundo foram marcadas por binarismos como: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional e tradicional-moderno.

De acordo com Santos; Menezes (2010, p.390), “Às Américas chegou o homem heterossexual/branco/patriarcal/cristão/militar/capitalista/europeu, com as suas várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo”. Percebe-se que a expansão colonial europeia foi liderada por homens heterossexuais que trouxeram em sua essência seus preconceitos culturais e sociais. Logo, a sexualidade, o patriarcado, e as religiões baseadas em epistemologias europeias tornaram fundamentos hegemônicos de racialização, sendo exportados através da colonização para o mundo. O que se formou não foi somente um sistema capitalista que visava apenas lucro mundial. Para

Grosfoguel (2008, p.122), essa foi “uma parte fundamental, mas não a única de um pacote mais complexo e enredado”, ou seja, o que chegou as Américas foi uma estrutura de poder ampla em todos os sentidos.

Com a intensa exploração por parte da Europa, chamada por Quijano de “novo padrão de poder mundial” (Quijano, 2005, p.117), os europeus passaram a ter o domínio além do capital, da subjetividade, da cultura, e, em especial, do conhecimento e da produção do conhecimento. Tais controles de poder explicam as desigualdades tanto sociais como culturais sofridas pela população colonizada.

Após estudos sobre as desigualdades sociais e culturais originadas a partir da colonização da América, foi criado na década de 1990 o grupo denominado), composto por estudiosos Modernidade/Colonialidade (M/C como Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Edgard Lander, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres e Walter Mignolo. O grupo M/C foi inspirado no Grupo Sul-Asiático dos Estudos Pós-coloniais, mas que procurava descentralizar o pensamento a partir do Norte e incluir estudos inspirados na América do Sul.

Grande parte dos membros do grupo Latino Americano de Estudos Subalternos estudavam e residiam nos Estados Unidos. Mesmo tentando apresentar estudos que perspectivassem todas as regiões, eles acabaram reproduzindo epistemologias locais dos EUA. Segundo Grosfoguel (2008) “a teoria permaneceu sediada no Norte, enquanto os sujeitos a estudar se encontram no Sul”. Ainda de acordo com ele, os latino-americanistas do grupo de Estudos Subalternos deram preferência a pensadores ocidentais eurocêntricos, como os estudos pós-coloniais. Essas foram algumas razões para a dissolução do grupo. Alguns dos membros do grupo desfeito continuaram a se reunir e dessas reuniões surgiu o grupo M/C. Pretendiam incluir a América nos debates pós-coloniais e romper com bases eurocêntricas. Esse movimento epistemológico se tornou essencial para novas abordagens críticas das ciências sociais em relação a América Latina. De acordo com Ballestrin (2013, p. 89),

assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para

compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva.

O conceito de colonialidade foi discutido em diversas reuniões pelo grupo. Essa concepção ganhou várias interpretações que levam em consideração as áreas de controle do poder, como controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, do conhecimento e da subjetividade. Surgiram, então: a colonialidade do poder, que está ligada ao controle da economia e da autoridade; a colonialidade de gênero, que lida com domínios de gênero e da sexualidade; a colonialidade do saber, que é caracterizada pelo domínio do conhecimento e a colonialidade do ser, que está envolvida com o controle da subjetividade dos sujeitos.

O conceito de colonialidade do poder foi desenvolvido em 1989 por Aníbal Quijano, um dos membros do grupo M/C. Ele o define como um padrão de dominação e exploração que envolve raça e capitalismo. É a classificação social da população baseada em hierarquias raciais e utilizada para o controle do trabalho, seus recursos e produtos. Para Quijano (2005), na América Latina, a ideia de raça foi uma forma de tornar legítimo as relações de dominação europeia. Os colonizadores foram considerados como uma raça superior com uma estrutura biológica/racial diferenciada.

Por sua vez, a colonialidade do saber é uma ideia defendida por Walter D. Mignolo (2006), é a colonialidade praticada sobre o conhecimento, é a apropriação e invisibilização da cultura e dos conhecimentos. Os colonizadores estabeleceram um padrão de conhecimento universal, hegemônico e superior. Assim, todo o conhecimento produzido pelos povos colonizados foi inferiorizado, julgado como irrelevante e invisibilizado. Consequentemente, os conhecimentos das comunidades locais foram classificados como senso comum. Além disso, o uso de plantas medicinais pelos povos originários e suas práticas culturais, os saberes e fazeres dos subalternizados foram desprezados.

De acordo Mignolo, é “o poder e o conhecimento que permitem classificar e dominar o resto da humanidade” (Mignolo, 2006, p. 676-677), ou seja, a colonialidade do saber é a complementação da colonialidade do poder. Santos; Meneses (2010, p.7) ressaltam que o colonialismo “foi também uma dominação epistemológica, uma relação extremamente desigual de saber-poder que conduziu à supressão de muitas formas de saber próprias dos povos e nações

colonizados, relegando muitos outros saberes para um espaço de subalternidade”. Devido à influência do colonizador no saber dos povos colonizados, mesmo com o fim do colonialismo, os colonos continuaram adotando um padrão eurocêntrico na sua produção de conhecimento. Desse modo, Quijano (2009) esclarece que o eurocentrismo não é uma perspectiva exclusiva europeia, os povos dominados continuaram a propagar atitudes eurocêntricas como algo natural de suas experiências subalternas. Por essa razão, a colonialidade foi ocultada, pois o que é natural não é questionado.

O eurocentrismo não é exclusivamente, portanto, a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia. E embora isso implique um componente etnocêntrico, este não o explica, nem é a sua fonte principal de sentido. Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, consequentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas (Quijano, 2009, p.75).

Já a colonialidade do ser é um termo também cunhado por Walter Mignolo e se refere às experiências vividas através da colonização. É o resultado que a colonialidade do poder e do saber causaram na vida dos sujeitos subalternizados/as, na estrutura física, material e mental, como ressalta Maldonado-Torres, (2007, p. 127)

(...) a experiência vivida da colonização e seu impacto sobre a linguagem”. Esse padrão de poder assumiu o controle dos corpos e consequentemente de sua subjetividade, sua sexualidade, gênero e pensamentos. Essa colonialidade inclui, inclusive, o domínio da religião.

Por último, a colonialidade de gênero é uma categoria defendida por Maria Lugones. Ela fez novas abordagens sobre esse conceito, pois até então considerava que na visão de Quijano a colonialidade de gênero é “constituída nas disputas sobre o controle do sexo, seus recursos, e produtos” (Lugones, 2007, p. 193), ou seja, o sexo seria visto apenas como biológico, uma “noção de gênero reduzida” (Marinho, 2023, p.11). Em razão do padrão colonial de poder, as mulheres negras e indígenas não são enxergadas. Existe uma distinção de inferioridade dentro da categoria de gênero, entre mulheres brancas e não-

brancas, suas sexualidades e classes. Assim, Lugones (2007) propõe uma intersecção nessa categoria entre raça, gênero e sexualidade para que as mulheres negras, indígenas e pessoas não-cisgêneras sejam notadas. Marinho (2023) salienta que é necessário abdicar dessa noção reduzida de gênero, pois ele não se funda necessariamente na biologia, não é binário ou suplementar de forma universal, visto que o patriarcado poderia ser uma invenção do ocidente a partir da colonização da América e do Caribe.

Marinho (2023, p.11) enfatiza que “a perspectiva colonial de gênero invisibiliza a participação das mulheres nas atividades econômicas, religiosas e culturais, reforçando a binarização entre espaço público e privado, a partir da divisão do trabalho pelo sexo”. Essa invisibilidade é indicada quando, por exemplo, Marinho; Simoni (2021) analisaram a organização de Irmandades por mulheres negras no contexto diaspórico do centro-oeste brasileiro e a contribuição das escravizadas de ganho na conquista de alforrias coletivas. As ações coletivas de mulheres negras do centro-oeste goiano expressam todo um rol de saberes e fazeres que ficaram invisibilizados.

Trazer à tona essas práticas e conhecimentos era justamente a expectativa do grupo M/C, que “não é fundado a partir da academia, ele não se propõe, segundo Mignolo, a elaborar um novo discurso colonial, e sim dar voz a saberes que sempre existiram, mas que, ao longo de quinhentos anos de colonização permaneceram ocultados pela epistemologia da modernidade” (Leda, 2015, p. 124). Isto é, os conhecimentos subalternizados/as ficaram ocultos pela ideologia do moderno. Quijano (2009) define a modernidade como um universo específico formado por relações intersubjetivas nas quais foram se fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo. Assim, todas as atrocidades praticadas pelos europeus foram justificadas por eles em nome da modernidade em favor do desenvolvimento capitalista e intelectual. Logo, surgiu a dicotomia entre o moderno e atrasado. Consideraram-se uma raça superior que subalternizava e ocultava as demais. Como destaca Quijano:

O fato de que os europeus ocidentais imaginaram ser a culminação de uma trajetória civilizatória desde um estado de natureza, levou-os também a pensar-se como os modernos da humanidade e de sua história, isto é, como o novo e ao mesmo tempo o mais avançado da espécie (Quijano, 2005, p. 122).

Logo, os estudos realizados pelo grupo pretendem evidenciar através de investigações os efeitos culturais e sociais da exploração dos colonizadores. Como alega Escobar (2003, p.53), “sua principal força orientadora, no entanto, é uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos”. É essa a relevância da história oral para os estudos subalternizados/as. Ela é uma metodologia utilizada para a investigação realizada pelo grupo sobre os conhecimentos dos grupos de subalternizados/as que foram explorados e invisibilizados.

No caso brasileiro, Marinho (2023) analisa que as mulheres não-brancas, as africanas em diáspora e afrodescendentes, mesmo tendo sofrido opressões em razão das colonialidades, promoveram reviravoltas no patriarcado brasileiro, extrapolando os binarismos. Marinho (2023) ainda salienta que essas mudanças foram possíveis através da tradição da oralidade, pois a história oral possibilitou que elementos das cosmopercepções africanas, que orientam inclusive os papéis de gênero, continuassem a orientar as subjetividades e práticas dessas mulheres.

Para visibilizar os conhecimentos dos povos subalternizados que foram oprimidos e silenciados por muito tempo, e tornar do conhecimento de todos os efeitos que essa ocultação trouxe para a sociedade. Os estudiosos defendem o conceito decolonial, que requer o rompimento com as ações da colonialidade através de movimentos de resistência teórico e prático, político e epistemológico. A decolonialidade é apontada como o caminho para resistir e desconstruir os padrões e conceitos eurocêntricos impostos pela colonização.

Dessa forma, entende-se que o século XX foi marcado pelos anseios de transformação nos estudos históricos. A história procurou compreender as problemáticas do presente para entender acontecimentos do passado. Nessa fase da historiografia, os depoimentos orais passaram a ser cruciais no trabalho do historiador. Segundo Ferreira (2002, p.325), a linha historiográfica que explora as relações de memória e história “coloca em evidência a construção dos atores de sua própria identidade”. Essa linha permite que os sujeitos sejam enxergados e ouvidos através da oralidade como peças-chaves das pesquisas

históricas, suas próprias histórias são narradas a partir de seus lugares de fala, de acordo com suas atuações na sociedade, numa prática decolonial.

CAPÍTULO 2 – A HISTÓRIA OFICIAL DE ITAPURANGA

O atual Estado de Goiás era habitado por distintas comunidades indígenas até as invasões dos bandeirantes, motivadas pelo ouro. Segundo a historiografia oficial cerca de 20 grupos, de distintas etnias, habitavam o território em 1809. Para Luís Palacín (1994), as mais relevantes eram os caiapós, xavantes, goiás, crixás, araes, xerentes, carajás e acroás. No entanto, é preciso considerar as imposições e interesses dos colonizadores, que formularam novas nomenclaturas, segundo seus próprios arbítrios. A colonização começou baseada no ouro, tal como destaca Palacín (1994, p. 07).

Goiás era conhecido e percorrido pelas bandeiras quase desde os primeiros dias de colonização, mas seu povoamento só se deu em decorrência do descobrimento das minas de ouro no século XVIII. Esse povoamento, como todo povoamento aurífero, foi irregular e instável. A descoberta do ouro em Goiás promoveu uma rápida migração para a região através das bandeiras, iniciando o surgimento de arraiais com pouca estrutura. A igreja também participou do processo de expansão, com intuito de catequizar os indígenas, povos originários que já habitavam a América anteriormente a colonização portuguesa, as expedições eram de “caráter oficial destinadas a explorar o interior e buscar riquezas minerais, ou de empresas comerciais particulares, organizadas para a captura de índios” (Palacín, 1994, P. 07).

A Coroa portuguesa utilizou a mão de obra indígena para a exploração do ouro e, em virtude da resistência e dizimação dos povos originários, também optaram por importar escravizados africanos, os quais sofreram todos os tipos de atrocidades pelos colonizadores, sendo as barbaridades reflexo da colonialidade do poder.

Entretanto, muitos desses escravizados se esforçavam cotidianamente para driblar o sistema opressor da colonialidade, como por exemplo, o caso de Chica Machado, uma mulher negra/indígena, ex escravizada que foi muito influente na região de Niquelândia por volta de 1750. Segundo histórias populares, Chica era tão poderosa que jogavam pó de ouro no chão da igreja (dos brancos) para ela entrar. Chica era uma nega cativa muito poderosa, possuía muito ouro e o utilizava para comprar alforria de escravizados negros e

eles continuavam trabalhando para ela por amor. Ela é considerada um mito goiano, patrimônio histórico que representa a força da mulher (Freitas, 2017).

Contudo, com a introdução de escravizados africanos em Goiás e com a intempestiva queda do ciclo aurífero, houve como consequência o estabelecimento de uma sociedade marcada por desigualdades, entre os brancos, indígenas, negros e seus descendentes. O catolicismo, por meio das irmandades, foi uma forma utilizada pelos afrodescendentes para participar de atividades sociais e também para praticar a cultura africana, contudo a incorporação de africanidades em festejos religiosos foi ocultada pela noção de sincretismo, dando origem ao catolicismo popular (Marinho (2023). O catolicismo popular é um termo utilizado por histórias oficiais que tem o objetivo de ocultar a cultura africana e indígena. Dentro de uma perspectiva decolonial Marinho (2023) sugere o termo “afrocaticismo” para indicar essa incorporação da cultura africana ao catolicismo e até mesmo, “amefricatolicismo”. Objetivando uma convivência social pacífica, simultaneamente ao processo dos missionários de catequisar os indígenas, também aconteceu uma “indianização do cristianismo”, ou seja, os povos originários agregaram ao cristianismo costumes de suas culturas e tradições (Henrique, 2017).

É importante destacar que, por meio de mecanismos de aculturação, assimilação, sincretismo, miscigenação, houve a invisibilidade das culturas africanas e indígenas na historiografia. Para Lago; Montibeler; Miguel (2023, p. 03), a “racialização e as tentativas de apagamento da identidade negra são frutos de processos sociohistóricos muito mais amplos e profundos na sociedade brasileira que tem na colonização seu marco central”. Um desses mecanismos de apagamento racial, a miscigenação, equipou a ideologia do branqueamento, que é uma tentativa determinada de “melhoramento” da população brasileira através da mestiçagem, ou seja, do cruzamento entre pessoas não brancas e brancas, para clarear a população. Esse processo recebe o nome de pardificação da população brasileira, termo sustentado pela democracia racial, com a falsa ideologia de que no Brasil existe uma pretensa harmonia entre três raças (Lago; Montibeler; Miguel, 2023).

Assim sendo, a incorporação dos indígenas, africanos escravizados e seus descendentes nas Américas tem sido objeto de estudos devido às “opressões que operam na sociedade ocidental colonial, a violência simbólica da

desracialização, combinada com as opressões de gênero” (Lago; Montibeler; Miguel, 2023, p. 01).

O Município de Itapuranga, localizado no estado de Goiás, está inserido nesse contexto de violência simbólica e desracialização, haja vista que ele foi formado em grande parte por imigrantes mineiros, e o Estado de Minas Gerais foi um dos estados que mais tiveram influência do afrocatolicismo. Além disso, o município também está situado próximo à Cidade de Goiás, anteriormente Vila Boa, região pioneira na expansão do povoamento de 1774 a 1788, inclusive de aldeamentos indígenas e quilombos, como o atual Quilombo Alto do Santana, o que pode ter contribuído posteriormente para a migração desses sujeitos para Itapuranga. Logo, ao estudar a história dos primórdios da formação de Itapuranga, é possível perceber a presença de expressões culturais tanto africanas como indígenas entre os habitantes, através das festas e devoções aos santos do povo, benzedeiros e curandeiros, entretanto essas etnias não ganharam visibilidade na história oficial do Município.

2.1- Itapuranga no contexto da história de Goiás e os indícios da alteridade

Os primórdios da ocupação populacional de Goiás se deu em razão da mineração do ouro no século XVIII. De acordo com Palacín (1994), existem fontes documentais que afirmam que muitas bandeiras que partiram da Capitania da Bahia e da capital São Paulo, em momentos distintos, chegaram até a região de Goiás. Suas chegadas eram pelo norte de Goiás através de canoas nos rios Paranaíba, Tocantins e Araguaia até voltarem pelo rio Tietê a São Paulo. A estimativa era de que as viagens poderiam durar três anos. A partir do ano de 1630, as bandeiras passaram a utilizar também mulas como meios de transporte.

Entretanto, a bandeira que colonizou oficialmente as terras Goianas foi a liderada por Bartolomeu Bueno da Silva, o Anhanguera II. Ela partiu em 1722, de São Paulo, com a intenção de descobrir minerais preciosos no sertão dos Goiazes. Bartolomeu, João Leite da Silva Filho, Ortiz e Domingos Rodrigues do Prado solicitaram a seus superiores uma autorização para organizar uma bandeira que desbravaria as terras goianas, e caso encontrassem o metal

precioso iriam receber em troca benefícios do rei português. Após a autorização do rei e a assinatura do contrato, foi organizada a expedição pelo governador da Capitania de São Paulo, Rodrigo César de Menezes. Em tais terras, já existiam a presença de nativos da região, os indígenas, distribuídos em várias regiões do território Goiano, como: Caiapó, Carajapitanguá, Araxá, Quirixá, Goiás, Bareri, Carajaúna, dentre outras. Bartolomeu recebeu instruções de D. João V para convencê-los de forma pacífica a ajudá-lo na exploração do território e caso se negassem poderia matá-los ou capturá-los para serem comercializados em São Paulo.

As expedições coordenadas por sertanistas eram intituladas bandeiras e tinham o objetivo de fazer os contatos com os indígenas, conduzi-los ao aldeamento e buscar metais preciosos. Além dos Bandeirantes, também foram nas expedições os jesuítas, os quais pretendiam catequisar os indígenas. Os aldeamentos indígenas foram formados a partir dessas missões jesuíticas. No início, as aldeias eram organizadas e administradas pelos padres jesuítas. Era interessante para a Coroa uma transformação dos nativos em cristãos, pois poderiam ajudar na segurança do aldeamento e, através deles, os sertanistas poderiam conseguir informações para exploração das terras.

Os colonizadores utilizavam meios violentos contra os nativos para chegarem ao caminho das minas, e eles respondiam também com ataques e aprisionamentos nas aldeias. Segundo Apolinário (2006), os indígenas eram considerados como seres estranhos e não entendiam as normas portuguesas. Os indígenas eram representados como animais ferozes segundo os portugueses, necessitariam ser domesticados para a continuidade da expansão territorial e econômica portuguesa. Essa noção passou a ser associada ao termo “indío”, daí a necessidade de abandonar essa nomenclatura, como afirma atualmente o intelectual indígena Daniel Munduruku.

Desse modo, o que se criou foi uma grande batalha entre os indígenas que queriam proteger suas terras, pois as consideravam seu bem mais precioso e os colonizadores que visavam somente lucro através delas. De acordo com Boaventura (2012, p.194-195), “desde o início do setecentos, a ocupação de Goiás se caracterizou pela frequente presença de graves e sanguinários conflitos entre as expedições colonizadoras e os “brabos” naturais, com inúmeras perdas de vida”.

No período de 1720 a 1740, os arraiais de garimpo em Goiás tiveram um grande aumento populacional, inclusive se associando ao rio Tocantins. No ano de 1735, após uma reunião em São Paulo, ficou decidido pelas lideranças que seria necessário a criação de uma capitania em Goiás independente da capitania de São Paulo, e também a transformação dos arraiais de Santana e Vila Boa em vilas, cujos motivos seriam uma melhor fiscalização e expansão territorial. Vila Boa foi construída em 1739, tornando-se a única sede de Conselho em Goiás (Derntl, 2014). A partir daí, a capitania de Goiás passou a ter maior relacionamento com as capitanias de Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso e Bahia.

Segundo Derntl (2014), “numa cartografia oficial dos séculos XVIII e XIX, os aldeamentos foram representados como núcleos de traçado regular geométrico, compostos por uma praça retangular dominada pelo edifício da igreja em torno da qual se distribuem casas em blocos”. As moradias eram distribuídas ao redor da igreja ficando ao seu poder de alcance e essa forma de domínio da igreja foi sendo utilizada inclusive posteriormente em muitos povoados criados.

De 1740 a 1750, foram formados aldeamentos nos limítrofes, locais que davam acesso a capitania goiana. Já de 1774 a 1778, concentraram-se na região de Vila Boa, onde se iniciou o povoamento, e no noroeste da região. “Já em 1783, havia quarenta e um arraiais na capitania, dos quais doze, além de Vila Boa, eram sede de julgados; havia, além disso, uma rede eclesiástica compreendendo vinte freguesias, duas delas sediadas em aldeamentos indígenas Bertran (2010)”. Segundo Marin (2009), a população indígena no século XIX era estimada em cerca de 20 mil pessoas.

No decorrer dos séculos, o processo de evangelização dos povos originários transcorreu de várias formas e todas elas operaram como imposição da cultura europeia aos indígenas e controle de suas vidas, controle definido por Quijano (2009) como colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero. André Pin (2014) salienta que a conversão e mudança na vida desses povos através da catequização foi um grande mecanismo de propagação das colonialidades do saber e do ser. Isso se deve ao fato de que a coroa portuguesa se reconhecia como única unidade detentora do saber, e que os indígenas eram os receptores desse saber para que se tornassem seres “civilizados”.

Conforme o entendimento de Henrique (2017), simultaneamente ao processo de catequização dos indígenas, ocorreu a “indianização do cristianismo”, uma vez que os povos originários incorporaram ao cristianismo seus costumes, culturas e tradições. Já Pompa (2006) afirma que o que aconteceu foi uma “surpreendente convergência de horizontes simbólicos”, bem como foi um processo em que os indígenas absorveram o cristianismo, mas o modificando de acordo com suas próprias representações culturais.

Mary Karasch (1992) relata, em suas pesquisas, que a catequização não foi bem-sucedida e isso se deve às ações contracolonizadoras dos povos originários. Contracolonização é um conceito utilizado pelo quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) para se referir a resistência dos povos africanos e indígenas, chamados por ele povos afropindorâmicos. As ações contracolonizadoras dos povos indígenas foram variadas e, também, inspiradas nos mesmos instrumentos de dominação dos colonizadores. Eles faziam e desfaziam alianças, negociavam e/ou promoviam resistência, isso tudo sem se deixarem levar pelos elementos da matriz colonial do poder através da evangelização, como afirma o trecho:

Os povos indígenas, a depender do contexto e de suas próprias políticas, entravam e saíam do mundo imposto pela empresa colonizadora sem se deixar absorver pelos preceitos da matriz colonial de poder que tinha como um de seus braços principais a evangelização. Essa capacidade de não se deixar absorver pela colonização foi entendida pelos evangelizadores católicos e protestantes como inconstância (Araújo; Nascimento, 2023, p.116)

E, mesmo com tantas perseguições sofridas, esses povos originários conseguiram preservar sua cultura para propagá-la nas próximas gerações, como destaca Nazareno (2017, p. 46): “nem mesmo a avassaladora força da colonização – por meio da qual foram varridos do mundo centenas e milhares de povos indígenas, suas respectivas línguas e seus conhecimentos – foi capaz de silenciar esses povos”.

Nos primeiros anos de colonização, os colonos utilizaram a mão de obra escrava indígena. No entanto, com o aumento das atividades econômicas, como o cultivo de cana-de-açúcar, e devido às batalhas travadas entre indígenas e bandeirantes, bem como à disseminação de epidemias pelos colonos, houve uma redução significativa da população indígena. Muitos indígenas fugiram e

mostraram resistência ao trabalho escravo. Diante desse cenário, passou-se a utilizar a mão de obra de algumas etnias de povos africanos em uma diáspora forçada e cruel pelas Américas. Assim, no século XVIII, durante o ápice da exploração de ouro nas minas dos Goyazes, negros africanos foram traficados para serem escravizados. O tráfico negreiro era uma prática comum em outras regiões exploradas do Brasil e em Goiás não foi diferente, como salienta o trecho a seguir:

No Brasil, com a chegada dos escravizados da África, o uso de mão de obra escrava teve início já nas primeiras décadas de colonização, assim como nos demais países do continente. Inicialmente, os indígenas foram empregados tanto em trabalhos escravizados quanto remunerados, por meio de transações de escambo. No entanto, com o fortalecimento do lucrativo tráfico negreiro, que garantia uma grande acumulação de recursos à Metrópole, a mão de obra indígena foi gradualmente abandonada (Almeida; Pereira; Santos, 2019, p. 13).

A rotina do negro africano era árdua e eles eram representados como objetos e não como seres humanos, como afirma Palacín (1994, p.14). A vida do escravizado nas minas era extraordinariamente dura. Em primeiro lugar, todos os males do garimpo: trabalho esgotador, má alimentação (os escravos alimentavam-se quase que exclusivamente de milho) e graves doenças (reumatismo, pelo contínuo trabalho com os pés na água, doenças da coluna e dos rins, pelo trabalho curvado com o sol nas costas, enfermidades venéreas e verminoses etc.). A isto há de se acrescentar os males da falta de liberdade, arbitrariedades, castigos. Eram considerados mais como coisas que como pessoas.

Segundo Almeida; Pereira; Santos (2019) em 1736, Goiás havia 12.000 escravos, já em 1750 eram 20.000. A mão de obra escravizada negra significou um suporte fundamental nas lavouras da cana-de-açúcar e também no ciclo do ouro em Goiás. Em 1770, a extração do ouro começou a entrar em decadência. Palacín (1994) cita que a diminuição na importação de escravos, diminuição da extração do ouro pelos escravos, compra de liberdade, miscigenação e mudanças do tipo de trabalho foram fatores que contribuíram para o declínio da mineração em Goiás. De acordo com Almeida; Pereira; Santos (2019, p 16), “em 1804 os negros livres já eram de 7.936, ou seja, 28% dos pretos escravos. Com a ausência de mulheres brancas, a mestiçagem era grande, em 1804 os mulatos

em Goiás eram 15.452 da população livre, ou seja, 50% dos habitantes”. Além disso, a colonialidade (racismo, desumanização em função da raça) foi a principal causa para a criação dos quilombos.

Se esses negros livres e forros fossem integrados à sociedade urbana e rural com salário e tratamento justo não haveria a necessidade de fugas para quilombos, mas como nunca houve, preferiam criar suas próprias comunidades nos sertões, às sombras dos arraiais, numa tentativa de retomar a liberdade que seus ancestrais africanos vivenciaram na África. Conforme afirmam Martiniano Silva (1998), a capitania de Goiás se mostrou ser um local ideal para a formação de quilombos, pois estava afastada dos grandes centros administrativos portugueses e longe do controle militar colonial responsável pela destruição dos quilombos.

No século XVIII, após o pico de exploração do ouro nas minas de Goiás e início da escassez aurífera, imagens de isolamento, decadência e desaparecimento de vida urbana foram retratados por viajantes e colaboradores da Coroa Portuguesa. Esse foi considerado um período de mudanças em relação as atividades econômicas, pois com a falta do ouro as famílias que viviam da extração teriam que procurar outras atividades e até outros territórios, como afirma Dernlt (2014) “Mais do que apenas um período de declínio da mineração, pode-se ver, desde meados do século XVIII, mudanças na gestão dos territórios de Goiás”.

De acordo com Palacin (1994), o governo português estimulava o aumento das capitanias por causa da exploração do ouro, e após perceber seu esgotamento começou a estimular a agricultura, focava em produtos como: algodão, fumo, couro, café, açúcar, dentre outros. A população reduziu muito e, ainda, segundo Palacin (1994), parte daqueles que ficaram foram se estabelecendo na zona rural, inclusive uma grande parcela da sociedade, como pretos livres e os escravos fugidos, formando vários quilombos ou utilizando da terra sem ter a posse.

Como dito anteriormente, com a crise do ouro, muitas regiões ficaram inabitadas, sendo necessário políticas de povoamento, expansão de territórios e incremento de outras atividades econômicas. Isso possibilitou que os negros ocupassem lugares públicos. De acordo com Funes (1986), em Goiás, no ano 1851, havia escravizados livres e cativos trabalhando juntos no setor pecuarista.

Os escravos livres conseguiram obter a alforria através de seu trabalho e prestavam os mais variados serviços a seus senhores e assim guardavam suas economias para poder comprar a liberdade. Esses escravos livres eram conhecidos como escravos de ganho, ou ganhadeiras, e se organizaram para reaver sua liberdade, participar da sociedade por meio das irmandades, e construir comunidades por meio da aquisição de terras.

Os escravizados foram diminuindo e os que restaram trabalhavam em lavouras e em casas de família. “No censo de 1872, dos 10.652 escravos somente 4.523 estavam empregados na lavoura, enquanto que 3.058 não possuíam ocupações especificadas” Almeida; Pereira; Santos (2019, p 18).

Contudo, devido a razões eurocêntricas, os negros que restaram e seus descendentes continuavam a ser hostilizados e considerados com menor valor que os brancos, classificados de acordo com a colonialidade do poder. “Assim, práticas de manipular a aparência física negra no cotidiano se tornaram estratégias recorrentes para enfrentar a incompatibilidade entre ser negro e ter prestígio social” (Marinho, 2022, p. 132), mesmo livres ainda eram subalternizados.

Entende-se que, apesar da subordinação do negro em relação ao branco, eles procuraram alternativas para exercer suas práticas culturais e sociais, como é identificado no dossiê Mulheres Afrodiaspóricas, Religiosidades e Feminismos, organizado pelas pesquisadoras fundadoras da Rede Latino Americana de Pesquisas sobre Feminismos de Terreiros:

(...) identificou que distintas mulheres afrodiaspóricas formaram redes de sociabilidade, para além da consanguinidade, a partir das atividades exercidas nos espaços de labor, convivência e lazer próprios aos negros/as escravizados/as, seja nos arredores das senzalas, irmandades, roças de plantação, acampamentos de mineração, que se estenderam para os quintais dos ranchos e cordões de forros/as e negros/as livres, onde realizavam celebrações católicas (como nas irmandades), sessões de candomblé, umbanda e outros rituais afro-brasileiros, além de conviverem e realizarem parte das atividades laborais domésticas. Também é o espaço onde contemporaneamente são organizadas as congadas, os festejos populares, as folias e outros folguedos, etc (Guterres; Marinho 2023 p.04).

Através dessa rede de sociabilidade que criaram nos arraiais e nos quilombos, foi possível preservar costumes e tradições africanas no território

brasileiro. São notórias as influências na música, na arte, religião, folclore e culinária dos africanos e seus descendentes na origem de nossa cultura e da cultura goiana. Já em relação à formação do "povo brasileiro", a miscigenação entre os negros e as outras populações presentes no país (brancos e indígenas) deu base à composição racial tipicamente brasileira (Almeida; Pereira; Santos, 2019, p. 20).

Arraiais se formaram às margens de vários rios ou córregos que se extraíam ouro, e possivelmente muitos quilombos se originaram a partir deles e deram origem a muitos municípios goianos. Como afirma Martiniano da Silva (1974), provavelmente foram formados quilombos aos arredores dos arraiais. Entretanto, muitos não foram registrados ou "descobertos", caindo no esquecimento ou também agregados a municípios goianos.

O Município de Itapuranga, localizado no Estado de Goiás, pode ter sido formado por possíveis quilombos e aldeamentos já extintos devido ao modo em que o povoado foi criado, por sua localização próximo ao arraial de Vila Boa e, também às margens do rio Canastra. Sua povoação, semelhante aos outros municípios do Estado de Goiás, também foi influenciada pela expansão do catolicismo e da mineração.

Existe uma grande carência nos registros históricos sobre os quilombos criados, e em alguns documentos mencionados, são representados de maneira difamatória. Segundo Marinho (2022, p. 132), os quilombos são mencionados em cartas portuguesas apenas para falar de destruição ou caos, o que explica a ausência de informações sobre as trajetórias de negros em diáspora e seus descendentes no território goiano.

Em relação aos aldeamentos indígenas existem registros de alguns que foram criados próximos à Cidade de Goiás e, conseqüente, próximo ao Município de Itapuranga, são eles: o São José de Mossâmedes, que foi um dos mais importantes devido sua proximidade com Vila Boa nele foram instaladas as etnias Xavante, Acroá, Javaé, Carajá, Carijós, Xacriabás e Naudoz; O Carretão ou Pedro III que se localizou entre os Municípios de Rubiataba e Nova América. Nele, se abrigaram as etnias Akuen- Xavante, Carajás, Javaés, Caiapós e Xerente; o Maria I que se instalou na região da antiga capital de Goiás e São José de Mossâmedes e nele destacou-se a ocupação pelos Caiapós; o Salinas ou Boa Vista que ficava na região do Rio Araguaia próximo a Crixás tendo sua

ocupação pela etnia Xavantes; o Estiva também na Região do Rio Araguaia, nas proximidades dos Municípios Bandeirante e Luís Alves. Devido à proximidade deles à Itapuranga pode ter acontecido uma migração para a região.

Entretanto, podemos destacar que ainda existe uma carência dos registros históricos desses aldeamentos. Além disso, até o início do século XIX, não existia a preocupação de estudos historiográficos que resgatassem trajetórias de sujeitos relevantes para a sociedade. A história oficial era baseada em métodos tradicionais se preocupava somente com feitos de grandes heróis, como afirma Peter Burke (1992, p. 03). “(...) A história tradicional oferece uma visão de cima, no sentido de que tem sempre se concentrado nos grandes feitos dos grandes homens, estadistas, generais ou ocasionalmente eclesiásticos. Ao resto da humanidade foi destinado um papel secundário no drama da história”.

Entretanto, a partir dos anos de 1970, como vimos no capítulo 1, com o surgimento da nova história, surge, também, a possibilidade de resgatar essas histórias consideradas como histórias de baixo, história de pessoas comuns, como salienta Burke (1992, p. 03) “(...) vários novos historiadores estão preocupados com “a história vista de baixo”; em outras palavras, com as opiniões das pessoas comuns e com sua experiência da mudança social. A história da cultura popular tem recebido bastante atenção”.

No caso dos quilombos, é importante salientar que tal categoria existiu juridicamente em dois contextos diferentes, no contexto colonial, definido a partir do Conselho Ultramarino de 1740, cuja compreensão é reduzida a um “reduto de escravo fugidos”, é, usualmente, essa a representação que perdura no imaginário social, mesmo depois da abolição. E, depois no século XX, a partir da redemocratização, na Constituição Federal Brasileira, com o artigo 68, que insere a nomenclatura “comunidades remanescentes de quilombos”, ampliando a compreensão do termo para incluir também os grupos que resistiram ao sistema colonial buscando preservar vínculos culturais e ancestrais com a África, como demanda do Movimento Negro Unificado e de intelectuais que estruturaram os estudos das relações étnico-raciais no Brasil, como Edson Carneiro, Artur Ramos e Beatriz Nascimento (Marinho, 2017).

Então, pelo menos até a redemocratização, a autoatribuição a categoria quilombo ou quilombola não existia. Visto que a História Oficial, sustentada pela democracia racial, criou um discurso de que os redutos de escravos fugidos ou

foram derrotados pelos “vencedores” da história, ou perderam sua utilidade política com a abolição da escravidão e a devida integração do negro a sociedade de classe, como sustentou Gilberto Freire, por exemplo. Logo, mesmo que houvesse quilombos (como na compreensão atual), em Itapuranga, à época de sua fundação, não haveria menção a esse fato, já que a cidade se constituiu em um contexto do Estado Novo (período em Getúlio Vargas governou o Brasil), quase cinco décadas após a abolição.

Marinho (2017) chama a atenção para a necessidade de avaliar cada caso, ao refletir a partir das relações identitárias e territoriais entre os quilombolas da comunidade Kalunga, ela afirma que:

se forem observados os elementos que caracterizam a identidade e a organização social Kalunga, fica evidente que não é possível identificar um objeto de contornos limitados, como a cor, muito menos a “raça”, ou a cultura africana ou a origem quilombola, ou a sustentabilidade ecológica, com a qual os indivíduos se defrontam, e, a partir daí, inauguram-se a identidade, ou o gosto estético e a expressão simbólica coletiva (Marinho, p.358, 2017).

(...) Na realidade, a herança racista e a ideologia do embranquecimento geraram situações em que a cor mais clara é tida como vantajosa em várias regiões da comunidade Kalunga. A valorização da mestiçagem é a forma tradicional de se processarem as relações raciais pelas quais o Brasil é conhecido, pois os antagonismos aparentemente se dissolvem em uma sociabilidade inter-racial cotidiana (Marinho, p.366, 2017)

Assim, além das mais de cem comunidades registradas em Goiás, precisamos considerar que muitos quilombos que existiram foram esquecidos ou absorvidos, e muitos grupos ainda não registrados passam por um processo de autorreconhecimento, dando início às etapas de certificação pela Fundação Cultural Palmares. No caso de Itapuranga, não foi possível identificar nenhum grupo que se organizou para reivindicação do estatuto étnico ainda.

Os registros históricos tratam todos, indiscriminadamente, como trabalhadores rurais de pequenas propriedades que, mediante a escassez de recursos advindos das “roças”, buscavam produtos industrializados na cidade de Vila Boa, enfrentando a distância e a precariedade das estradas, o que contribuiu para o surgimento do povoado. Segundo Lemos (1990), Braz Camilo, Salatiel Elias e demais amigos percorreram residências angariando donativos para a aquisição do terreno que seria o povoado, posteriormente município de

Itapuranga. De acordo com o Livro de Tombo da Igreja Nossa Senhora de Fátima de Itapuranga, o povoado foi denominado “Xixá” devido ao fato de que a primeira missa realizada no local foi rezada embaixo de uma árvore chamada Chichazeiro (*Stherculia curiosa*), árvore típica da região.

Além da necessidade de recursos mais próximos, a religiosidade também foi uma das marcas da formação do pequeno povoado. Seus moradores precisavam de um local fixo para os encontros religiosos. No livro de Tombo da Igreja Nossa Senhora de Fátima, Monsenhor Lincoln Monteiro descreve como foi a primeira missa celebrada no novo povoado de Xixá:

Em 1914, o Vigário requereu e adquiriu do Estado de Goiás para a Igreja uma gleba de 105 ha de campo e mão, à margem esquerda do Ribeirão Canastra. No mesmo ano, em data não identificada, o Vigário Frei Benevenuto Calazans celebrou a primeira missa no novo Patrimônio. O santo sacrifício foi oferecido a Deus, ao ar livre, à sombra de frondoso chichazeiro com a assistência da população vizinha. Daí a origem do nome primeiro que tomou a povoação e foi grafada Xixá.

Posteriormente, com muito esforço e dedicação construíram a primeira capela católica na região. Ela veio do antigo arraial de Ouro Fino, que se localizava em uma região próxima à Cidade de Goiás. Esse arraial sofreu com a queda da mineração e, conseqüentemente, diminuiu-se a população e a importância do santuário na região, daí surgindo a ideia de transferi-la para o recém-formado vilarejo Xixá.

Os moradores de Xixá tinham uma vida bem modesta. As primeiras moradias surgiram nas redondezas da capela, uma vez que as terras eram da igreja e os primeiros moradores edificaram suas casas nas mesmas, o que vai ao encontro com cartografia dos aldeamentos que foram representados nos séculos XVIII e XIX, moradias construídas aos arredores da igreja.

2.2. Festejos, Benzeções e Devoção aos Santos: resistências

Como foi destacado anteriormente, a invisibilidade subalterna é fruto do padrão mundial de poder colonial. Essa dominação criou um imaginário representado através de histórias oficiais cuja elaboração histórica convém aos grupos dominantes na sociedade. As relações sociais foram fundadas a partir da ideia de raça entre colonizadores e colonizados, a raça superior, os dominantes e a raça inferior, os dominados. Esse critério causou a exclusão social dos

sujeitos dominados, assim eles tiveram que se organizar para conseguir um espaço na sociedade e o catolicismo foi considerado uma ligação para essa participação subalterna, como afirma Marinho (2023, p. 138)

Em Goiás, o catolicismo, por meio das Irmandades, mostrou-se como um “nicho” capaz de materializar elementos da herança ancestral africana, especialmente por meio da atuação das mulheres negras nas Irmandades e na condução e organização dos festejos, procissões, enterros, quermesses, folias e reinados.

Para Marina de Mello e Souza (2002), pesquisadora sobre a história da África nos séculos XVI a XIX e culturas afro-brasileiras, é necessário dar uma atenção especial para a adoção do catolicismo, ou de alguns de seus elementos, por parte tanto de comunidades na África como de afrodescendentes nas Américas. Ela pôde perceber que catolicismo ocupa um importante lugar na relação que os africanos e afrodescendentes brasileiros mantinham com seus antepassados.

Festejos como congadas, Folia de reis, Coroação de Nossa Senhora e festa de devoção dedicada a São Sebastião são exemplos da incorporação de elementos da cultura de matriz africana ao catolicismo, denominado de afrocatolicismo. Esses eventos coletivos quase sempre são marcados por devoções a reis e rainhas africanos, demonstrando a busca pelo resgate do espaço e da cultura dos seus antepassados através de seus festejos. Entretanto, esses elementos da cultura africana tornaram-se invisíveis na historiografia, devido à colonilidade do saber, que é, segundo Mignolo (2017), a ocultação de conhecimentos de classes subalternas. Marinho (2023, 138) destaca que “Essas ações foram sendo esquecidas, invisibilizadas pela historiografia, sob signo de categorias como sincretismo ou catolicismo popular”, mas, segundo a autora, trata-se de um caso de hibridização, conformando um tipo de afrocatolicismo.

Sousa (2002) salienta que após estudos descobriu que, no Brasil em alguns momentos, o catolicismo, por estar presente na região do antigo reino do Congo desde o final do século XV, favoreceu a ligação com o passado africano, que foi um importante elemento na formação de novas identidades nas comunidades afrodescendentes em diáspora.

As Irmandades são instituições religiosas formadas por leigos cujos objetivos eram ajudar os seus membros e a comunidade, eram divididas entre brancas e negras. Muitas delas surgiram no período da escravidão e foram

mantidas por escravos e libertos. Formavam grupos de ajuda mútua entre escravizados, concedendo empréstimos e adiantamento para as alforrias. Segundo Soares (2000), a irmandade nasceu dentro da Igreja de São Sebastião e esteve ligada a ela por muito tempo. Em Goiás, as Irmandades funcionaram como um eixo de ligação de africanidades ao catolicismo, se tornando espaços de devoção e resistência. Para os escravizados africanos, a religiosidade era um meio de integração à sociedade, para a igreja era um instrumento de catequização. As festas eram vistas ora como instrumentos da classe senhorial na domesticação dos escravizados e negros livres, ora como espaços de resistência cultural desses últimos, sempre de um ponto de vista que privilegiava a opressão ou a rebeldia (Souza, 2002).

Segundo Simoni (2017), as Irmandades negras mais expressivas para a diáspora negra brasileira são as Irmandades de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, e a de São Elesbão e Santa Efigênia, que foram fundadas por africanos e utilizadas não apenas como espaço religioso, mas também como espaço de afirmação cultural. As mais antigas são a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos.

A Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário que teve seu início no campo, onde cantavam e dançavam para a santa, viu os seus brincadores migrarem para a cidade, expulsos do campo. Eles levaram consigo a Festa e construíram uma irmandade a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, onde se reúnem e se ajudam na dura vida da cidade. Até hoje a Irmandade é um ponto de referência e união dos dançadores. Quando chegaram à cidade - ainda uma pequena vila -, eram poucos os Ternos de Congos assim chamados os grupos de dançadores; ainda em 1975, eram apenas cinco Ternos que faziam a Festa (Brandão, 1985, p. 15).

Nossa Senhora do Rosário foi adotada como mãe dos negros por ser primeira imagem encontrada no rio por pescadores. Assim, surgiu a associação com a Orixá Oxúm, senhora dos rios e mãe piedosa. Também foi associada aos negros em razão de seu sofrimento, o martírio que sofreu por sua fé:

Os santos negros reconhecidos no Brasil sofreram maus tratos, sendo submetidos a provações para testar sua fé, resignação, amor ao próximo e a Deus, assim como os negros vindos da África para trabalharem na produção canavieira. Nossa senhora do Rosário, mesmo não sendo negra, haveria passado por todas essas dificuldades, tendo sido apresentada aos negros como mãe zelosa

que os ajudaria a conviver com o martírio da escravidão (Simoni, 2017, 71).

Segundo registros, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Goiás existiu até o fim de 1883. A antiga igreja, construída na cidade de Goiás, por negros africanos, para abrigar a Irmandade Nossa senhora do Rosário dos Pretos foi derrubada para a edificação de uma nova igreja com estilo neogótica na década de 1950 (Santos; Campos, 2021), fato que representou a invisibilidade das memórias da Irmandade negra.

Por sua vez, a congada é uma manifestação religiosa nascida nas Irmandades, que possui elementos do africanismo, esse festejo popular é originado a partir da agregação de componentes da tradição africana de origem Banto com elementos do catolicismo, os padroeiros dos afrodiaspóricos, como: São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia e São Elesbão (Simoni, 2017). Os escravizados traficados vindos da região da Angola e Congo contribuíram explicitamente para a formação de vários festejos populares brasileiros, e a Congada está entre eles, inclusive seu nome faz referência ao país Congo, é uma homenagem a reis e rainhas de Angola e Congo. A congada simboliza a coroação dos reis do Congo e da Angola e as lutas africanas ao longo do tempo, em alguns casos, envolvem também encenações e papéis ligados a família imperial brasileira e à abolição.

No Brasil, as congadas ocorrem desde a chegada dos primeiros africanos em diáspora. Acontecem em várias regiões, entretanto, houve grande destaque na cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais, devido a fundação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, em 1711.

Suas características variam de acordo com as regiões, desde as vestimentas até os instrumentos. Em Goiás, eram utilizados instrumentos como: caixas, violas, chocalhos e posteriormente passaram a utilizar tambores, sanfonas e pandeiros. Além desses, os africanos também introduziram com suas danças e ritmos a cuíca ou puíta, o berimbau, o ganzá, o reco-reco, os atabaques, a marimba, muito utilizados em Congadas.

Souza (2002), após pesquisar sobre os festejos em torno da coroação de reis do Congo, evento de Coroação do Rei do Congo, que está ligado ao processo devocional, artístico e cultural da congada, que ocorriam no Brasil desde o século XVII, entendeu que essas eram manifestações interpretadas de formas

diferentes pelos que as realizavam, membros da comunidade negra, e por aqueles identificados com a sociedade senhorial. Enquanto para uns as festas em relação a coroação do rei estavam ligadas às chefias africanas, a ritos de entronização, à prestação de fidelidades, para outros elas se relacionavam à ideia de um império mundial: Europa, África, América e Ásia, essa diferença na interpretação pode ser motivo da tolerância por parte da igreja em relação a esse festejo. Segundo Antonil, jesuíta italiano que viveu no Brasil de 1681 até sua morte em 1716, existia tolerância com relação a certas festas das comunidades negras e descreve no trecho que enviou para os senhores:

Negar-lhes totalmente os seus folguedos, que são o único alívio do seu cativo, é querê-los desconsolados e melancólicos, de pouca vida e saúde. Portanto, não lhes estranhem os senhores o criarem seus reis, cantar e bailar por algumas horas honestamente, em alguns dias do ano, e o alegrarem-se inocentemente à tarde depois de terem feito pela manhã suas festas de Nossa Senhora do Rosário, de São Benedito e do orago da capela do engenho (ANDREONI, p. 164, 1966)

As Congadas acontecem durante as festas para homenagear os santos protetores dos negros. Nos festejos, acontecem a coroação de reis e rainhas do Congo e angola, novenas em louvor e homenagem aos santos e levantamento de mastro com a bandeira dos santos protetores. Ao analisarmos a incorporação do catolicismo em cultos africanos é possível perceber que as imagens do culto católico absorveram sentidos e papéis das imagens e objetos usados nas religiões bantós tradicionais, ou seja, os santos de origem cristã ganharam significados nas religiões de matriz africana, inclusive muitas comunidades africanas os esculpíram de acordo com os seus costumes, levando em consideração as vestimentas, formas e cores

Para Brandão (2009), a Folia de São Sebastião, de Santos Reis e de outros santos de devoção camponesa são tradições populares desde o catolicismo colonial. A influência do afrocatolicismo na folia de reis está evidenciado no estudo feito por Simoni (2015) sobre a folia de reis na comunidade rural negra de Água Limpa (GO). Ela está localizada à aproximadamente 70 quilômetros da Cidade de Goiás, antiga capital do estado de Goiás. O grupo vive ali há mais de um século, lá vivem cerca de 40 famílias

com algum grau de parentesco, em 2005 foi reconhecida como quilombola. Simoni (2015, p. 27) salienta que

Essa comunidade encontra na religiosidade o elemento agregador, o sentido de suas vidas e a dimensão de pertença de grupo. Destaca-se o quanto estas manifestações são importantes para a comunidade de Água Limpa, pois, durante os festejos, busca-se reconstruir o espaço simbólico da jornada festiva e entender como os rituais que compõem a Folia de Reis agregam e recompõem a história e a memória identitária de suas raízes afrodescendentes.

A Folia de Reis é uma manifestação religiosa bastante conhecida da cultura popular brasileira. Geralmente, é encontrada nas regiões Sudeste e no Centro-Oeste do Brasil. Ela faz parte das festas natalinas, entre o fim de um ano e começo do ano seguinte. É uma festa tradicional de regiões camponesas, onde a comunidade participa através de danças, rezas e músicas. Um grupo de homens tocando instrumentos musicais percorrem por doze dias longos caminhos no campo procurando moradores que os aguardam com ofertas de produtos para a realização da festa de Reis. Acredita-se que esse ato de doar será retribuído através da mediação dos três reis com bênçãos e proteção divina. Essa manifestação cultural foi se espalhando pelo território brasileiro, no início tinham o apoio da igreja até como uma forma de catequisar a população colonizada, entretanto quando as manifestações foram fugindo ao controle da igreja começou-se a proibi-las, como salienta o trecho a seguir:

A igreja não se restringe mais, através de cartas pastorais, a recomendar que os ritos realizados em igrejas, capelas e procissões mantenham respeito e evitem os abusos. Agora, condena todas as manifestações religiosas, como as festas de irmandades, confrarias e comunidades populares que escapam ao controle de hierarquia de igreja, ou seja, dos padres e religiosos em geral (Fontoura; Cellurare; Canassa, 1997, p. 9).

De acordo com Barbosa e Caldas Filho (2022), as folias tinham suas lideranças próprias, não necessariamente escolhidas pela liderança da Igreja. Logo, foram tomando formas e estilos próprios nas regiões do Brasil, de acordo com as necessidades do povo. Primeiramente no litoral e depois para o interior, se diversificando conforme as diferentes realidades socioculturais do país, ou seja, os elementos da cultura das muitas etnias existentes no Brasil foram incorporados a esse festejo, por exemplo, a cultura africana e indígena. A folia é

um ritual popular organizado pelos devotos sem a necessidade de intermediários eclesiásticos e sem o uso de locais oficiais para rituais católicos.

Conforme Pessoa (1993), a folia é uma forma de saber popular que é crucial para a sustentação e reprodução de uma forma subalterna de vida, o campo camponês. Através dela as classes subalternizadas vão perpetuando suas culturas e significados sociais às novas gerações. Pessoa (1993, p.105) ainda salienta que os “rituais de Reis escondem complexas estruturas pedagógicas encarregadas de formar as sucessivas gerações para a vida moral, social e produtiva”. De acordo com Durkheim (1989), as representações religiosas são representações coletivas que demonstram as realidades coletivas e que esses rituais são formas de agir que nascem de grupos reunidos com o objetivo de manter ou recriar as mentalidades dos mesmos. Pessoa (1993) acredita que a folia é um movimento social e religioso que pode ser considerado como uma forma de compensação para a rotina de exclusão dos moradores do campo.

Entretanto, cabe salientar que, por mais que a folia seja uma forma de subalternizados/as conseguirem participar de atividades sociais, é preciso destacar a invisibilidade feminina durante a apresentação. “Nenhuma das funções fixas, de embaixador a cantores e instrumentistas, são exercidas por mulheres. A única função que é exercida pela mulher é o carregamento da bandeira, se ela estiver cumprindo uma promessa ou carregando uma criança” (Pessoa, 1993, p. 118). Para Pessoa (1993), isso se deve a questões patriarcais das famílias latifundiárias coloniais, em que os espaços das mulheres eram restritos a espaços como cozinha, sala de jantar e capela da fazenda.

Porém, quando analisamos as relações de gênero fora da hierarquização público/privado, entendemos que, a participação das mulheres no evento é tão importante quanto a dos homens e não pode ser reduzida pelo fato de não estarem participando diretamente nas apresentações. A maior parte do festejo é construído por elas, trabalham por dias, semanas ou até mesmo meses nesse espaço, fazendo as vestimentas, preparando os alimentos, adornos, limpeza do espaço, ensaiando e organizando ensaios, em muitos casos elas são as lideranças religiosas e políticas, escolhendo os homens para representá-las. Da mesma maneira, acontece nas congadas, as mulheres preparam o evento para que os homens realizem a apresentação, e desempenham um papel

fundamental no evento. Ademais, há registros de Congadas em que as mulheres são as presidentas e fundadoras, como as Congadas 13 de maio e a Congada Cor de Rosa, criadas pela Maria de Lourdes e Maria José, em Goiânia. E suas filhas continuam como presidentas, além disso elas criaram pastorais afro e o movimento de mulheres negras, como o Malunga.

2.3 – Benzeções e Curandeirismo

Outras atividades que também apresentam elementos da cultura africana e indígena, são as rezas, as benzeções e o curandeirismo. Conforme Valdez (2002) salienta:

A mistura de práticas católicas e superstições, sortes e agouros instalaram-se no Brasil elaborando crenças e símbolos próprios, como consequência das heranças culturais negras, branca e índia que misturavam. Nem mesmo a intervenção da igreja, que proibia feitiçarias, sortes agouros mudaram a ordem das simpatias, benzeções, credences e outras. (Valdez, 2002, p. 22)

A benzeção é uma atividade popular de cura, que emprega uma linguagem própria, tanto oral, quanto gestual, com o intuito de curar e também de explicar sobre motivos e causas do que está acontecendo. Os conhecimentos dos benzedeiros e curandeiros sobre recursos naturais são métodos tradicionais de sua cultura que aprenderam com seus ancestrais e são repassados para as próximas gerações através da oralidade. Eles desempenham um papel social importante e de referência de preservação da cultura de seus ancestrais.

Em relação ao curandeirismo, Souza (1986, p. 166) destaca que os africanos, indígenas e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. Em Goiás, as rezas e as benzeções se tornaram bastante comum como destaca o trecho:

Nesse universo de cura por meio da benzeção no Estado de Goiás, a prática do “benzimento” se fez presente no contexto histórico, em que estes agentes sociais, as benzedeadas, exercem trabalhos importantes no tratamento de várias doenças num período em que a ausência da medicina científica e dos remédios alopáticos era predominante (Santos, 2016, p.14)

Em Goiás, segundo Marinho (2023), as rezas e benzeções eram praticadas em “terreiros”. Eles foram adotados como um espaço de sociabilidade

e de atuação de mulheres africanas, onde elas podiam se conectar com seu passado africano. Os terreiros são entendidos, por Marinho (2023), como espaços de convivência próprios aos negros/as escravizados/as, seja nos arredores das senzalas, irmandades, roças de plantação, acampamentos de mineração, que se estenderam para os alpendres e quintais dos ranchos e cordões de forros/as, quilombolas e negros/ as livres, onde realizavam benzeções, celebrações católicas (como as congadas, as folias e os festejos em celebração aos santos), rituais de candomblé, umbanda e outros, além de conviverem e realizarem parte das atividades laborais domésticas cotidianas (Marinho, 2023, p. 23).

Simoni (2017, p. 56) salienta que “as irmandades negras, assim como os terreiros, foram e continuam sendo uma pequena África no Brasil, local de grandes lutas, mas de refrigério e orgulho para os africanos e, conseqüentemente, para seus descendentes”. Eles foram arrancados de suas terras e escravizados, obrigados a conviver com outras práticas culturais, logo esses dois espaços as Irmandades e “terreiros” funcionaram como um entre-lugar de libertação e de resistência.

CAPITULO 3 - A FORMAÇÃO DE ITAPURANGA ENQUANTO CIDADE

No presente capítulo, apresentamos as narrativas do surgimento da cidade de Itapuranga por meio das experiências dos pioneiros locais. O objetivo é destacar a invisibilidade dos subalternizados na história oficial da cidade. Inicialmente denominado Xixá, o povoado recebeu oficialmente o nome de Itapuranga após sua emancipação em 1954. Discutem-se os motivos que impulsionaram a criação do município, com ênfase nos anseios religiosos e na busca por terras por parte dos imigrantes mineiros.

Ao analisar as narrativas, percebe-se uma notável influência das culturas afrodescendentes e indígenas na região. Os entrevistados ressaltaram a presença de benzedores e curandeiros locais, que se dedicavam ao tratamento de doenças por meio de remédios à base de plantas e ervas.

A pesquisa também aborda a influência de pessoas subalternizadas em atividades religiosas, como congadas, folia de Reis, celebrações em honra a São Sebastião, Coroação de Nossa Senhora do Rosário e rezas para as almas. É possível identificar contribuições fundamentais, marcadas por desafios e sofrimentos, para a construção e desenvolvimento do povoado, aspectos que foram omitidos na história oficial do município.

No decorrer deste capítulo, por meio das entrevistas orais, compreende-se as dificuldades enfrentadas pelos descendentes de africanos e indígenas nos primórdios da formação da cidade. Fica evidente que o uso do poder simbólico, as colonialidades e o regime de representação negativo e estereotipado contribuíram significativamente para a invisibilidade histórica desses sujeitos.

3.1. Origem da cidade

Conforme registros do Livro de Tombo da Igreja Nossa Senhora de Fátima, datado do ano de 1961, a construção do povoado que posteriormente se tornou o município de Itapuranga teve início por volta de 1912. Nesse período, fazendeiros residentes do distrito de Ouro Fino, pertencente à cidade de Goiás, conceberam a ideia de formar o povoado. Buscaram, então, o Vigário da Paróquia de Nossa Senhora do Pilar, em Ouro Fino, Frei Manuel Maria, que aprovou e concedeu licença para angariar fundos por meio de uma folia com a

Bandeira de São Sebastião. O dinheiro arrecadado seria destinado à compra do terreno para estabelecer o Patrimônio.

A quantia recolhida foi entregue ao Vigário, que requisitou e adquiriu, junto ao estado de Goiás, uma gleba de 105 alqueires no campo, situada às margens esquerdas do Rio Canastra, destinada à construção do povoado. No mesmo ano, Frei Benevenuto Calazans celebrou a primeira missa no novo patrimônio sob a sombra da frondosa árvore Chichazeiro, que deu origem ao nome do povoado, "Xixá".

Em 1930, devido ao movimento "Marcha para o Oeste" promovido pelo presidente Getúlio Vargas, a região experimentou um significativo crescimento populacional. Esse projeto de expansão de fronteiras do governo atraiu um considerável número de imigrantes mineiros para o vilarejo de Xixá.

Com a religiosidade desempenhando um papel fundamental na formação do povoado, as residências foram primeiramente erguidas ao redor da recém-construída igreja. De acordo com os registros do Livro de Tombo, em 1936 teve início a construção da primeira capela do povoado, sendo esta inaugurada no ano subsequente, em 1937. Em 1943, ocorreu a elevação do povoado "Xixá" à categoria de vila (distrito)², ao mesmo tempo em que passou a ser denominado Itapuranga. A quantidade de pedras rochosas presentes na região do município de Itapuranga deu origem ao nome da cidade, pois o nome Itapuranga é de origem tupi, que significa "pedra vermelha". O termo Itapuranga, de origem tupi, significa "pedra vermelha", fato que foi corroborado pelos registros do livro do tomo da igreja Nossa Senhora de Fátima, atribuindo tal denominação aos blocos rochosos presentes na região leste de Itapuranga.

Portanto, o município de Itapuranga teve sua origem na década de 1930, com os primeiros habitantes chegando por diversos motivos. É frequente que a literatura acerca das cidades destaque sua formação com base na concentração de pessoas em um local específico, com fronteiras delineadas, ou no compartilhamento de uma disseminação de valores, atitudes e comportamentos que marcam a transição de um ambiente rural para um urbano, muitas vezes impulsionada por motivações comerciais ou econômicas. Conforme Pesavento

² Pelo Decreto –lei estadual n. ° 8.305, de 31 de dezembro de 1943.

(2007, p. 13), em uma época anterior ao desenvolvimento da história cultural, a cidade nas abordagens históricas era "vista através de um processo econômico-social preciso: ela era o território onde se realizava um processo de produção do capital e onde se produziam as relações capitalistas", ou seja, um espaço de transformações econômico-sociais.

Posteriormente, com as transformações nos estudos históricos, surgiu uma abordagem interdisciplinar para a análise das cidades envolvendo a interação entre geógrafos, sociólogos, economistas, urbanistas e antropólogos. Nesse contexto, Pesavento (2007) destaca que a cidade passou a ser compreendida como um problema e um objeto de reflexão, a partir das representações sociais que ela gera e que se materializam em práticas sociais, indo além do enfoque exclusivo no capitalismo. Essa nova perspectiva amplia as possibilidades de compreensão que permitem entender que a religiosidade desempenhou um papel significativo na expansão das cidades, visto que a religião é constitutiva de práticas sociais.

Os entrevistados em Itapuranga corroboram com essa nova abordagem das cidades, ao destacarem a religiosidade e a busca por terras como motivações para a formação do município. Seus relatos abordaram diversas temporalidades, tensões e conflitos em um contexto de colonialidade.

Até 1823, a ocupação de terras ocorria por meio da doação de sesmarias, terras concedidas por decreto do rei português, desde os tempos coloniais, com a condição de serem cultivadas. D. Pedro I proibiu essa prática e, até 1850, devido à falta de legislação, as terras devolutas foram sendo ocupadas por pequenos e grandes posseiros. Em 1850, foi promulgada a Lei de Terras. Conforme a Agência Senado (2020), "o sistema colonial de sesmarias já havia significado a escolha do Brasil pelo latifúndio. Como havia a exigência de que as sesmarias fossem exploradas, o latifúndio e o trabalho escravo andavam de mãos dadas".

Dessa forma, o poder dos donos de latifúndios era avaliado conforme a quantidade de pessoas sob seu domínio, especialmente escravos. Em um período sem demarcações de terra e sem documentos comprobatórios de propriedade, os escravos eram considerados os bens mais valiosos, pois possuíam registros. Entretanto, com a abolição da escravatura, houve a necessidade de transformar a terra em um ativo de maior valor. "O poder do

latifundiário foi passando dos escravos para a terra", conforme destaca a Agência Senado (2020).

Assim, a Lei de Terras tornou-se um meio para que os latifundiários buscassem, junto ao governo e até aos tribunais, a autorização para ampliar e registrar suas propriedades. No entanto, muitos sitiantes, desprovidos de informação, dinheiro ou influência, acabaram perdendo suas terras. A impunidade ocorreu diversas vezes, o que favoreceu posseiros que invadiram terras públicas após 1850. Mesmo após a queda da Monarquia e a instauração da República, a elite agrária manteve sua influência na administração do país, e a concentração fundiária, embora sujeita a novas regras, não sofreu grandes alterações.

A Agência Senado (2020) argumenta que, segundo estudiosos, a trajetória hegemônica do latifúndio resultou no surgimento dos trabalhadores rurais sem terra e tornou comum a violência no campo. A vastidão das propriedades permitiu que os fazendeiros realocassem suas plantações sempre que as terras férteis se esgotavam, explorando fronteiras e causando desmatamento. Conforme a Agência Senado (2020), "A sociedade e o Estado têm uma dívida histórica com camponeses pobres, indígenas, ex-escravos, descendentes de escravos — diz o historiador Marcio Both".

O acúmulo fundiário é um problema social, político e econômico que acompanha o Brasil desde o período colonial. "É certo que, ao longo desse período, houve rupturas, como a Lei de Terras de 1850, mas sempre com o objetivo de garantir a permanência daquilo que é estrutura", conforme destaca a Agência Senado (2020). Assim sendo, a construção de povoados, uma opção para viver em comunidade e criar novos municípios, pode ter sido uma estratégia desses pequenos posseiros para sobreviver a uma política elitista que privilegia os latifundiários, fundamentada na colonialidade do poder, onde o controle é mantido pela elite.

O grande contingente de pessoas que não teve acesso às propriedades rurais em todo o território brasileiro, incluindo o município objeto deste estudo, era majoritariamente composto por mestiços, descendentes de caiapós aldeados, negros aquilombados, alforriados ou livres, que se mesclaram com os colonizadores europeus em busca de estabelecimento. Assim, as interseções entre classe e raça podem ser interpretadas pelo acesso ao território. Em

Itapuranga, a referência à propriedade associada às sesmarias denota a distinção social dos sujeitos brancos, como relata, abaixo, Afonso Bernardo, 94 anos, nascido em 1929, morador da região rural de Itapuranga, homem branco e filho dos pioneiros Samuel Bernardo de Sousa e Maria Rodrigues Siqueira:

A família minha era o seguinte: nós, meu pai é da família daqui, mas o pai do meu pai é de fora, lá de Minas (Minas Gerais). E a minha vó, dos dois lados, tudo é daqui, uma Cardoso e outra Rodrigues Coelho, tudo daqui. Eu nasci aqui, não nessa casa porque foi eu que fiz ela, minha mãe tinha uma sesmaria, uns vinte e tanto alqueire, meu pai comprou uma fazenda lá. Lá fazia de tudo, lá fazia cachaça, fazia rapadura, fazia açúcar, trabalhava de tudo lá. Desde os cinco anos tinha que trabalhar, carregando, tocando boi ([sic] Afonso Bernardo de Sousa Rodrigues. Entrevista concedida em 06 de outubro de 2023).

Apesar de não estar inserido na condição de subalterno, por ser um sujeito branco, o senhor Afonso fez relatos da vida dura e árdua no campo. A família dispunha de terras adquiridas por meio de sesmarias, ainda no período anterior a 1823, evidenciando a tradicionalidade da herança portuguesa, ou através de aquisições por compra de extensas porções de terras após 1850.

Em outra passagem da narrativa de Afonso, percebe-se que a busca por terras e a religiosidade se destacam como principais impulsionadores do surgimento de Itapuranga, conforme ele relata sobre os primeiros passos para a formação do município:

Os padres foram sofrendo, vindo, pousava na roça. Chegavam pousavam numa fazenda e não tinha nada, era só sofrer. Aí juntou aquele povo que trabalhava de folia, a irmandade de folia. Folia católica, de bandeira, de girar. Aí essa giração, e padre pegou e tava sofrendo muito, aí pediu eles para eles trabalhar pra ver se comprava o terreno pra fazer o patrimônio. Aí trabalhou dez anos girando folia, bandeira. Dez anos, aí os dez anos venceu, aí veio um padre juntar com os foliões, e os foliões passou o dinheiro das esmolas que tinham ganhado para comprar o terreno para fazê o patrimônio. Aí ele pegou o dinheiro dos foliões tudo e inteirou tudo e comprou dez alqueire de terra pra fazer o patrimônio. Aí comprou os dez alqueire, mas como é que vai fazer? Tinha que ter um cabeça para poder ajudar. Aí o Antônio Camilo ficou responsável pra fazer o patrimônio, primeiro o padre veio, tinha um Xixazeiro grande lá, fez uma barraca no Xixazeiro. Lá celebrou missa, fez batizado, fez casamento, no começo do patrimônio. Aí o Antônio Camilo fez uma capela, uma igrejinha. Nessa época eu devia ter, eu sou de agosto de 1929, isso deva pra ser de 1938, 1938 pra cá. Eu acho que é isso, eu já tinha ideia, de cinco anos eu já tinha sabido de tudo na vida. E aí esse Antônio Camilo começou a cidade, fez a igreja e foi juntando gente, fazendo casinha pra aqui pra ali, arrumando o patrimônio. Vai, vai, vai o Antônio Camilo pegou e quebrou, tinha uma fazenda muito grande acabou tudo. Aí a família veio pra cidade, teve que arrumar casa da pensão, da pensão fazer um hotel, veio mexeu, mas cabou o engano, família grande. Aí ficou zerado, quer dizer que o patrimônio ficou ali, mas

nem nome desse Antônio Camilo que era pra ter, não tem. ([sic] Afonso Bernardo de Sousa Rodrigues. Entrevista concedida em 06 de outubro de 2023).

Como discutido anteriormente, a folia é uma das festas com influência do afrocatolicismo e, conseqüentemente, das massas subalternas, de acordo com o depoimento do senhor Afonso, a folia desempenhou um papel crucial no surgimento da cidade. Os padres da cidade de Goiás designaram moradores da região, onde seria formado o povoado, para percorrerem as propriedades rurais com a bandeira da folia de São Sebastião, arrecadando fundos para a compra do terreno do futuro município de Itapuranga.

A família de Joaquim Antônio de Oliveira também trouxe uma grande influência religiosa para a região, introduzindo a folia de Reis e a festa de Coroação de Nossa Senhora do Rosário no povoado de Lages. Esse povoado, atualmente um distrito pertencente a Itapuranga, localiza-se a oito quilômetros do centro urbano da cidade, sendo fundado em 1954, principalmente por desbravadores mineiros. A região onde o distrito foi estabelecido era pouco habitada, com matas a serem exploradas. Até 1850, as propriedades dessa região eram ocupadas livremente sem registros, mas após a promulgação da Lei de Terras, passou-se a exigir a regularização delas, com os cadastros sendo feitos em paróquias.

Em 1858, João Pereira de Oliveira, morador da região do futuro distrito, declarou na Paróquia de Ouro Fino ser dono de uma grande propriedade chamada Fazenda Lages, onde não existiam edificações e nem em seus confrontantes, apenas matas. Registros paroquiais indicam que os primeiros indícios de povoamento nesta área foram no período de 1850 a 1857, quando surgiram as primeiras fazendas na região.

No ano de 1910, a fazenda Lages foi vendida para o Coronel Virgílio José de Barros, descendente de portugueses, que construiu um grande casarão na sede da fazenda, uma serraria movida a água e mais tarde um moinho, dando início à habitação da região. Nesse mesmo período, fazendeiros da região de Ouro Fino articulavam a criação do povoado Xixá, atraindo imigrantes, principalmente de Minas Gerais.

Em 1941, após a morte do coronel Virgílio, seus herdeiros venderam a fazenda Lages para Joaquim Antônio de Oliveira Neto, um mineiro da cidade de

Tiros atraído pela grande quantidade de terras férteis da região que se estabeleceu na fazenda Lages com seus 11 filhos. Segundo Pessoa (1993), a chegada de Joaquim Antônio foi o marco fundamental para o crescimento da região, fato, esse que acabou por atrair outros mineiros para o território. Embora Joaquim de Oliveira não esteja na situação de subalterno, por possuir bens, ele acabou atraindo trabalhadores mineiros que estavam em situação de subalternidade para trabalharem em suas fazendas, os piões trabalhavam em situações precárias para conseguir o que comer, como confirma o depoimento de seu neto, Antonio Crispim: “naquele tempo os fazendeiros tinham muitos agregados. Morava e tocava a roça com o patrão e o patrão mantinha eles, precisava de um capado o patrão dava, um saco de arroz, um dinheiro. Porque naquele tempo o pião trabalhava o dia inteiro para ganhar um litro de manteiga” ([sic] Antônio Crispim de Borba. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2023).

No relato, Bernardo também confirma a colonialidade do saber nos primórdios da cidade de Itapuranga, pois Antônio Camilo, um dos grandes atuantes na construção da cidade, não é mencionado nas histórias oficiais do município. No livro memorialista de Tomás Lemes (1990), Brás Camilo é considerado um dos principais contribuintes para a construção do povoado, mas segundo o senhor Afonso, o grande responsável foi Antônio Camilo. Brás e Antônio eram primos e, de acordo com Afonso, os padres tinham uma preferência pela ajuda de Antônio Camilo na construção do povoado. Essa disputa foi importante e merece ser relatada para que as próximas gerações entendam os conflitos de interesse gerados na formação do povoado.

Tinha dois primo, tinha um que até meu segundo sogro, chamava Antônio Camilo, os padre queria o Antônio Camilo para domina, pra começa fazê uma capelinha, pra começar a cidade, o patrimônio. Aí esse outro que era primo dele, o Brás, era mais sabido, tinha um estuduzim, então ele achou era que ele é que podia juntar com os padre, mais os padre não queria ele, só queria o Antônio Camilo pra cê o dominado, aí foi, encrencaram os dois, os dois primo, casado com duas prima, da mesma fãmia, os Camilo era uma natureza esquisita, é tudo parente da minha mãe, e aí vai os dois imprecado, mais os padre queria o Antônio Camilo e não queria o Brás Camilo, aí o Antônio Camilo tinha fazenda grande, tinha fãmia grande, os padre queria era ele para cê o chefe, e esse outro primo imprecô com ele. Então esse Brás Camilo acho que ele é que precisava cê o cabeça, imprecô os dois primo, mais num brigava não, levai, os padre levem, aí pro resto, imprecô direito, imprecô pra vale memo, aí vai, esse Antônio Camilo é meu segundo sogro. O Antônio Camilo andava

naquele tempo de boiadeiro, caixa de couro, arreata tudo de labarda, tudo injuado, de couro, espora, tudo bem arrumado, naquelas mula bonita, um dia o Antônio Camilo, pro cê vê o que que é a vida, o Antônio Camilo foi pra lá e veio de lá pra cá, a hora que ele foi viu o primo dele, esse Brás Camilo, mais aí não tinha encrenca, mais quando ele vortô esse Brás Camilo tinha pegado uma carabina e ficou atrás duma moita, perto da onde ele passava, uma distância longe, pegou deu um tiro pra mata o Antônio Camilo, o tiro que ele deu pego n cabeça da mula do Antônio Camilo, ele caiu morta, o Antônio Camilo saiu de calça de couro, de espora, saiu correndo, veio pra casa do Alfredo Camilo, irmão do Brás Camilo, tudo Camilo, chegou cá falou pro Alfredo, mais o Antônio Camilo já tinha começado patrimônio, já tinha uma casa, já tinha feito uma capelinha né, e aí trapaiô lá, tomou esse tiro, pronto quetô. E o Antônio Camilo tá trabalhando nesse patrimônio, vai, vai, os Camilo era brabo. Passou uns dia arranja o genro desse Brás Camilo pra mata ele, o genro pra mata o sogro. Aí comprou uma espingarda 12, de chumbo. Aí ele vai lá pra uma beira de estrada, cerca ele lá, ele vem a cavalo e dá uma tiro bem nas costa do Brás Camilo, o sogro dele. Aí ele ainda deu conta de vim atirado pra casa do Alfredo Camilo, aí chegou na casa do Alfredo. O Alfredo cuidou dos banho, arrumo benzedeira, mais o tio estrago muito a cacunda dele, aí ficou lá, eu alembro bem, eu era menino, fui na garupa do cavalo do meu pai, foi lá pra visita esse Brás Camilo, chegou lá ele durou só doze dia e morreu. Aí o Antônio Camilo ficou descansado pra fazê o patrimônio [sic] Afonso Bernardo de Sousa Rodrigues. Entrevista concedida em 06 de outubro de 2023.

Na narrativa do senhor Afonso Bernardo, destaca-se o poder simbólico devido à disputa entre primos, que travaram um conflito pela escolha do encarregado de ajudar os padres na fundação do povoado. Esse embate revela uma luta simbólica por melhores posições no jogo social. Conforme Bourdieu (2007, p. 11), "os sistemas simbólicos cumprem a sua função política como instrumentos de imposição ou legitimação da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica)".

No relato do senhor Antonio Crispim, neto de Joaquim Antonio de Oliveira, sobre a construção de uma das primeiras propriedades de Lages, futuro distrito de Itapuranga, percebem-se marcas da colonialidade do poder. Mesmo após a abolição da escravatura, Salvador, funcionário da fazenda Lages, negro, curandeiro, inserido na condição subalterno, continuou a prestar trabalho escravo para o antigo dono, o Coronel Virgílio José de Barros.

Tinha um senhor que morava lá, aí chamava Salvador, era goianão, morenã, ele ajudou a construir. Ele falou assim, falou assim, ele contava a história do coronel Virgílio, quando seu filho nasceu, não sei qual era, ele começou a construir e quando o filho fez 14 anos terminou a construção, 14 anos de construção. Esse velho Salvador era escravo lá na fazenda. Mas ela era um escravo que o velho

gostava muito dele, um escravo reservado. Lá tinha uns manco, uns moirão, 1 metro e meio de altura que ele amarrava o escravo para bater, o coronel. ([sic] Antônio Crispim de Borba. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2023).

O senhor Afonso Bernardo também relatou que existiam cativos na propriedade em que morava. De acordo com ele, o cativo com o nome de Felipe era um subalterno negro que vivia em condições precárias. Afonso não se recordou sobre o paradeiro de Felipe e nem de Seus descendentes.

Eu lembro de um cativeiro, cativeiro se chamava Felipe "sujo". Esse ficava junto com nós, nesse tempo a pobreza era muita, então o caboco que tinha muita coisa, juntava muita gente lá pra comer e trabalhar. Aí aquela pessoa que era dona punha pra trabalhar, comia, bebia, às vezes dava um dinheiro pra comprar uma roupinha, pronto, passando a vida. Esse cativeiro só tinha um filho e uma filha, eles tinham o jeitinho deles de morar pra lá, na casinha deles pra lá. Ele era negro ([sic] Afonso Bernardo de Sousa Rodrigues. Entrevista concedida em 06 de outubro de 2023).

Nos dois relatos, foram confirmados casos de escravidão contemporânea, ou seja, mesmo após a abolição da escravatura, persistiu a "mentalidade da existência de alguém como objeto e não sujeito de direitos" (Cavalcanti; Rodrigues, 2023, p. 01). Após a abolição, ocorreu a naturalização de condições de trabalho sub-humanas, como destaca Lilia Moritz Schwarcz.

[...] a escravidão foi bem mais que um sistema econômico: ela moldou condutas, definiu desigualdades sociais, fez de raça e cor marcadores de diferenças fundamentais, ordenou etiquetas de mando e obediência, e criou uma sociedade condicionada pelo paternalismo e por uma hierarquia muito estrita (Schwarcz, 2019, p. 27-28).

Os escravizados eram negros em ambos os casos, um fato que também corrobora com os estudos de Quijano (2009). Mesmo após o fim do colonialismo, restaram consequências para a população colonizada, em que, a partir de uma visão eurocêntrica, a raça tornou-se critério de exclusão e inferiorização da população.

Outros pioneiros também narram suas chegadas, como relata Benedito Sebastião dos Reis, negro, 88 anos, que está inserido na situação subalterna devido a sua cor e também pelas dificuldades financeiras. Ele chegou à região de Itapuranga com seis ou sete anos, vindo do estado de Minas Gerais. Benedito descreve suas dificuldades na chegada e reproduz um discurso influenciado pelo poder simbólico. O poder simbólico é um "poder invisível que só pode ser

exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem" (Bourdieu, 2007, p.08). Ao enfatizar que seu tio foi o dono da primeira loja do povoado, ele cria uma representação social de destaque, indicando uma luta social simbólica por uma posição social melhor.

Vim de Minas, sou nascido em Pato de Minas, lá perto de Bambuí. Nois veio a família todinha, eu tinha de seis para sete anos. Nasci em 1935 e vim para Itapuranga em 1942. Nessa época tinha o xixazeiro ainda, um mundo veio de Xixá, uma madeira bonita comprida. Lá ao redor dele não tinha casa, ele era afastado. Era afastado da onde o tio Joaquim da Sila comprou a primeira loja, a primeira loja que existiu ali foi dele, foi aumentando, aumentando. Aí veio do Michele, José de Amador, veio Bastião Preto de Goiás, que o ceis conheceu ele ali. A primeira missa foi rezada debaixo do Xixazeiro, debaixo da sombra. Aí nois veio. Foi chegando pra qui. Aí meu pai veio. Porque meu pai e minha mãe não era nascido aqui tamém e nem eu. Só quem é nascido aqui só a irmã das mais nova nasceu aqui. Quando nois chegamos para aqui nois fomos para a fazenda do Dr. Inácio, um goiano veio, mió advogado que tinha aqui no estado de Goiás, desse povo de Caiado, desse povo de Barros. Então de lá meu pai vei pra cá, arrumou um ranchinho veio lá do outro lado, até que ele comprou uma casa veia lá. Foi aumentando o pessoal, as casas, foi limpando. Aí do outro lado onde é a vila Odete, vila Odete não é a vila Santana, ali tudo era uma mata, ali tudo pra riba, o cemitério pegava pra diente daquela coisa, aquela uma represa agora. Aquela represa lá acho que é duma fia do Dr. Ildo. Pois é aquela chácara lá foi do meu tio, Bastião Borge. Meu tio que vendeu lá. Aí foi construindo, aí já tinha mais duns trinta anos que ele morava lá. Aí foi aumentando. O tio Joaquim da Silva veio, comprou uma loja dum tal Salomão que tinha aí. Ele comprou mais, foi pra Goiás, comprou mais e aumentou. E foi aumentando. Aí foi crescendo a cidade, lá de cá daquele corguinho da feira coberta pra cá era só um capoeirão doido. Essa fazenda aqui na beira do Antoim da barrinha era dum tal de João Bueno brabo, aí ele foi morrendo e assim foi indo [sic] Benedito Sebastião dos Reis. Entrevista concedida em 22 de outubro de 2023.

Benedito destaca o surgimento dos primeiros estabelecimentos comerciais em sua narrativa. As primeiras atividades econômicas no povoado Xixá estavam centradas na agricultura, com cultivo de arroz, feijão e milho, cujos produtos eram transportados por tropeiros e carros de bois nas estradas e vendidos na cidade de Goiás. Gradualmente, produtos industrializados passaram a chegar e eram comercializados em "vendas", incluindo itens como querosene, sal, tecidos, fumo e bebidas, que não eram produzidos pelos moradores locais.

Afonso Bernardo também retrata, em sua fala, as dificuldades enfrentadas por ele no que diz respeito a produção e comercialização de produtos:

Agora, eu depois que comecei a trabalhar, foi só dificuldade, não sei se você ouviu falar em cargueiro, tropeiro. Então meu pai tinha... vou te explicar, ele tinha um engenho de pau tocado por boi, plantava

cana, canavial e depois colhia, na seca era safra. Colhia, fazia açúcar, cachaça, rapadura pra levar pra Goiás, pra vender no cargueiro. Às vezes ia sofrendo montado em pelo de cavalo. A primeira vez que eu fui em Goiás tinha sete anos, fui a pé puxando dois cargueiro, sessenta quilômetros ainda. Levava e vendia lá e meu pai comprava umas coisinhas pra comer e pronto. Tinha mais nada não, comprava uns retalhinhos pra fazer roupas pros meninos, comprava aqueles retalhos, trazia e fazia roupas. Então naquele tempo era duro, aí eu lembro. Meu pai moía a seca inteira, tinha sempre oito boi pra trabalhar e aquele povo, como eu tava falando povo pobre tinha que arrumar lugar pra trabalhar, nois ganhava pouco, comer e pronto. Trabalhava, ajudava e fazia renda ([sic] Afonso Bernardo de Sousa Rodrigues. Entrevista concedida em 06 de outubro de 2023).

Benedito também contou como eram feitas as atividades econômicas de sua família:

Menina, ocê sabe como é que era no nosso tempo e deles pra trás. Ninguém pegava dinheiro. Colhia muito arroz, feijão, milho. Os outros fazendeiros que tinha mais, era rei né? Rei, rico. Então, eles falavam vamos breganhar. Nois trocava feijão, arroz, milho em troco de vaca parida, bezerro, cavalo. Nois queria que aumentasse né. Minha mãe ia pra roça e vestia nois com roupa de algodão e fazia a roupa mais bonita do mundo, minha mãe [sic] Benedito Sebastião dos Reis. Entrevista concedida em 22 de outubro de 2023.

Posteriormente, com o aumento da população e produção em Xixá, começaram a surgir os primeiros armazéns e cerealistas que comercializavam os produtos agrícolas do povoado e revendiam em outras regiões. Em razão do desenvolvimento do povoado, foram aparecendo pensões (antigos dormitórios) e outros pequenos estabelecimentos que atendiam às necessidades da população. Com o crescimento econômico, ocorreu a emancipação de Itapuranga em 1954.

O senhor Lázaro de Sousa Castro é outro pioneiro na formação do município de Itapuranga. Trata-se de um indivíduo branco, com 95 anos, nascido em 1929, que veio a se instalar no Itapuranga com pouco mais de 30 anos. É filho de João Furtado de Sousa e Zumira de Castro Rocha. Ainda que o senhor Lázaro seja um sujeito branco, ele enfrentou bastantes dificuldades econômicas que o colocaram em situação subalterna. Ele também narra como foi sua chegada e confirma traços da influência da arquitetura dos aldeamentos, ao descrever que as primeiras casas foram construídas ao redor da igreja. De acordo com Maria Fernanda Derntl (2014), em uma cartografia oficial do centro-oeste das últimas décadas do século XVIII e início do XIX, os aldeamentos foram

reproduzidos como núcleos de traçado regular geométrico, formados por uma praça retangular dominada pelo edifício da igreja em torno da qual se distribuíam casas em blocos contínuos.

Eu sou de mil novecentos e vinte e nove (1929), eu tô com noventa e quatro anos. O meu pai era João Furtado de Sousa e minha mãe é Zumira de Castro Rocha. Eram de Oliveira, Minas Gerais. Quando eu vim estava com uns trinta anos, trinta e poucos anos. Aí eu já vim pra roça, já tá com sessenta e quatro anos que nois mora aqui. Eu era casado com uma prima, nois estudou junto na escola, tudo menino numa escola só. Depois parou, cabou aquela escola. Aí eu estudei até a idade de quinze anos, tava estudando o quarto ano. Naquele tempo quem tirava o quarto ano era formado. Eu estudei até quinze anos, ia formar, tava cabando. Aí eu aborreci da escola e falei: “ah, vou parar com isso. Vou na escola mais não, tô muito grande”. Tava com quinze anos, aí parei. Depois que nois cresceu, ficou grande e pegou brincar de namorar, deu casamento. Foi um casamento bão, graças a Deus. Eu lembro que a cidade aqui, ali na entrada das casinhas era tudo mato, capoeira. Lá na praça era um cerrado, capoeira. Tinha só as avenidas da quarenta e cinco (uma das principais avenidas da cidade) que era asfaltada, o resto era tudo chão. As casas era tudo ao redor da igreja, só tinha a quarenta e cinco que não era asfaltada, era calçada de pedra, depois e eles tiraram e asfaltaram [sic] Lázaro de Sousa Castro. Entrevista concedida em 18 de outubro de 2023.

A senhora Maria de Lourdes Beldo é outra pioneira na cidade de Itapuranga, com a idade de 79 anos, negra, filha de Folosina Silva e Geraldo Beldo da Silva, em seus relatos é possível perceber sua condição subalterna. Ela chegou à região com 15 anos de idade, mudando-se inicialmente para Cibele (distrito pertencente ao município de Itapuranga) e posteriormente trabalhando em fazendas na região de Itapuranga.

Quando viemos de Minas, de Patos, eu era muito menina. Aí a gente morou na fazenda do André Pereira, lá mais de 20 anos, que papai era desses, um preto mas, não tinha confusão. Aí nós moremo lá 20 anos, quer dizer que nós saiu de lá já tudo mocinha, 15, 16, 14 anos. Aí meu pai alugou um chão aqui em São Patrício (município vizinho ao de Itapuranga). Aí nós viveu lá 4 anos, que o papai alugou chão lá, e a gente foi pra lá. Eu fui largada na porta da minha da minha tia, com 2 mês e minha irmã com um mês. Aí minha tia colheu eu pra dentro. Que era casada com o irmão da minha vó. Aí meu pai demorou demais. Que era vaqueiro, toda vida de vaqueiro. Aí o tio Joaquim chegou, aí ela falou: “Uai! A pretinha tava aqui na porta, o que? Eu vou atrás do compadre Geraldo”. Aí foi atrás do papai e ele falou: “será que a minha mulher ficou doida de novo?” Aí coie eu lá, minha tia levou para minha avó, que era a mãe do meu pai, minha avó toda vida morou mais meu pai. Aí a gente ficou morando, aí de lá meu pai roubou nós aqui pra essa Goiás [sic] Maria de Lourdes Beldo. Entrevista concedida em 03 de outubro de 2023.

No relato de dona Lourdes, é possível perceber indícios da colonialidade do ser quando ela diz que seu pai era "um preto que não tinha confusão". A

"confusão" associada ao negro/preto refere-se ao regime negativo de representações construído ao longo da colonização e expressa o comportamento "não civilizado" esperado dos negros. Daí a necessidade da depoente em enfatizar as características do pai. Conforme relata Hall (2016), criou-se uma estereotipação sobre os negros, que foram inferiorizados devido a uma oposição binária em torno das diferenças biológicas e corporais, raça branca/raça negra, civilizado/não civilizado. "O negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de sua identidade. Afastado de seus valores originais (...) o negro tomou o branco como modelo de identificação" (Lago; Migue; Montibele, 2021, p. 46).

A narrativa dela nos possibilita pensar nas interseções de sentido entre raça, classe e gênero na organização social que se estabelecia em Itapuranga.

3.2. Colonialidade de Gênero e interseccionalidade

A antropóloga argentina, radicada nos Estados Unidos, Maria Lugónes (2014), propõe uma análise embasada na teoria decolonial sobre a colonialidade de gênero, levando em consideração a interseccionalidade entre raça, classe e gênero. O conceito de colonialidade de gênero vai além da relação binária entre homem e mulher proposta pelo patriarcalismo. Segundo Lugónes, a noção de gênero não se limita apenas à hierarquia na relação entre homem e mulher; existe também, dentro da categoria de gênero, uma diferença racializada entre as mulheres. Em outras palavras, apenas as mulheres brancas são consideradas mulheres, enquanto as mulheres negras e indígenas colonizadas não são vistas como mulheres. Como destaca Marinho (2023),

Assim, "mulheres" refere-se às mulheres brancas; "negro" refere-se aos homens negros. E quando se tenta entender as mulheres na intersecção entre raça, classe e gênero, mulheres não brancas, negras, mestiças, indígenas ou asiáticas são seres impossíveis, porque não são nem mulheres burguesas europeias, nem machos negros (Marinho, 2023, p. 17)

Embora as mulheres brancas enfrentem situações subalternizantes, suas lutas são direcionadas contra o sexismo e machismo, enquanto para as mulheres não brancas a batalha é para serem reconhecidas como humanas. Maria de

Lourdes, afrodescendente, vivenciou uma vida repleta de dificuldades, marcada por mudanças frequentes de residência e desafios financeiros. Em seu relato, identificamos a colonialidade de gênero e a interseccionalidade entre raça e gênero quando ela compartilha sua experiência de trabalhar desde pequena em serviços domésticos e com trabalho pesado na “roça”. A classificação binária de gênero reconhece a mulher como destinada ao lar, na esfera doméstica, frágil e reprodutora, mas essa categorização não se estende às mulheres negras, que precisam trabalhar desde cedo, ocupando posições no âmbito doméstico, mas também, no espaço público, incluindo negociações com outros homens, além daqueles pertencentes ao núcleo familiar. Dessa forma, o gênero feminino é negado às mulheres negras, mas também, possibilitou a elas ocupar os entrelugares do público e do privado.

Maria de Lourdes relata que, quando criança, foi abandonada pela mãe, sendo criada por seu pai e avó materna. A família se mudou para São Patrício, um município vizinho de Itapuranga, e depois para Cibebe, um distrito de Itapuranga. Seu pai, um vaqueiro arrendatário, trabalhava em terras arrendadas para garantir o sustento da família. Diante da necessidade de contribuir com as despesas da casa, ela começou a trabalhar em uma fazenda do senhor Itari, próximo ao distrito de Cibebe.

Ao chegar em Cibebe, Maria de Lourdes ficou entristecida com a pobreza e manifestou seu desejo de não permanecer lá, pois teria que contribuir com as despesas da casa, conforme seu relato:

Meu pai pois na cabeça que Cibebe ia virar Brasília, aí peteceu tudo. Vendeu casa, as vaca, vendeu tudo, porco no chiqueiro, capado, pra vim pra essa Cibebe. Aí nós chegou lá, eu toda vida fui a que mais falei né, nós chamava ele mais de Gerardo. Aí eu falei Gerardo num vou ficar aqui não! Ele falou: Uai, mais porque? Aqui né lugar meu não! Eu tenho que trabalhar, eu ajudo o ceis! Que jeito? Cê olhava assim, só tinha barraco de foia A hora que nós desceu do caminhão me deu vontade de morrer. Eu falei para minha irmã: eu não vou morar aqui não. Eu vou caçar algum canto. Porque nós e a madrasta já não tava dando certo. Aí um dia eu fui trabalhar lá na fazenda do Itari, que é lá perto da Cibebe (distrito do município de Itapuranga), aí um vizinho nosso falou pro seu Itari: “essa morena aí, boca roxa, que é boa pro cêis levar pra morar com cêis, trabalhadeira demais, caprichosa e gosta de menino”. Eu criei do meu pai dezenove irmãos. E lá em casa era assim, hoje um fazia um ano, amanhã outro nascia um da minha madrasta, desse jeito. Eu levantava cedo, eu tinha que trocar a roupa porque em solteiro eu nunca drumi numa cama de solteiro, casal (cama de casal) nois tudo drumia lá. E nois vistia era roupa de algodão, tudo feito lá em casa, tinha um tear de tecer, tudo feito lá em casa. Inclusive, eu entrei ali na casinha e eles quebraram

a roda dela, eu fiquei chateada, ela mim acompanha desde minha idade de treze anos

Ela então foi trabalhar em uma fazenda na cidade de Goiás, onde se sentiu muito feliz. No entanto, seu pai a obrigou a se casar contra sua vontade, marcando mais um capítulo difícil em sua vida. Após enfrentar diversas adversidades econômicas, mudou-se para a cidade de Itapuranga, onde continuou trabalhando incansavelmente, sendo mais uma vez forçada a casar contra sua vontade pelo seu pai.

A narrativa de Maria de Lourdes evidencia as complexidades da colonialidade de gênero que se manifesta nas experiências das mulheres negras, sujeitas a estereótipos e discriminações, enquanto buscam resistir e construir suas identidades em meio às adversidades:

Aí eu fui morar com esse povo de Caiado, e o povo falava assim pro papai: "esse povo bate demais nos fi, sua fia vai cabar lá". Ah, minha filha, eu morei lá quase quinze anos. E rependi porque eu vim passeá, meu pai marcou casamento. Meu casamento foi arrumado com vinte dias, eu não queria casar. Quem namorava ele era minha irmã, ela até teve aí agora. Ela é a mais velha da minha madrasta, mais ela num tinha idade, meu pai falou pra min casar. Mais parece que eu nunca fui de casamento ([sic] Maria de Lourdes Beldo. Entrevista concedida em 03 de outubro de 2023).

Marinho (2023) destaca que na "noção reduzida de gênero existe uma cumplicidade entre homens não-brancos (que patriarcalizaram-se) e brancos na produção do patriarcado e na sistemática inferiorização das mulheres não-brancas". No entanto, a autora também ressalta que "apesar da subordinação e destituição de poder das mulheres colonizadas não-brancas, as africanas em diáspora e afrodescendentes promoveram uma virada radical no patriarcado brasileiro". Pelos relatos de Maria de Lourdes, percebemos que mesmo diante do domínio patriarcal dos homens, como pais, que exercem controle sobre as filhas, as mulheres resistem, recusam-se a permanecer em casamentos forçados e negociam no espaço público, muitas vezes com seus patrões, para retomarem o controle de suas vidas. Com o casamento consumado, pra fugir das condições de vida na nova residência, que não lhe agradava ela resolve buscar trabalho em outra localidade:

Aí eu fui morar no Curral de Pedra (região rural pertencente ao município de Itapuranga). Aí, "é, fazer casa aqui" (fala do marido da dona Lourdes), lá no Curral de Pedra, era nos tio dele. Eu falei pra

ele: eu num vô morar aqui não, eu sou pobre, eu vou trabalhar pra uma pessoa que mim dá valor, aqui não. Trabalhei lá mais de trinta dias, aí “eu vi o barco lá” (expressão que ela utilizou para dizer que as condições não seriam favoráveis para ela). Aí o Antônio Satan, finado, tinha uma casinha véia. Aí eu fui lá, falei com ele, ele tava lá. Aí ele falou assim: “ô morena, eu arrumo pro cê com uma condição, cê morar na casinha e trabalhar aqui pra ajudar a muié do meu peão”. Eu falei: tá feito, eu adoro. Menina, eu rachei madeira, tinha uns pau grande lá, eu num sei cumé que chama, pra fazer as lascas e fiz pra fechar as paredes. De fora era tudo fechado, mais de dentro separei quarto, separei cozinha, arrumei tudinho. Fui lá em casa e busquei meu tear, coloquei meu tear na sala. E desse tear tirava o dinheiro de comprar o açúcar, o café e o sale (sal). E a ração, eu entrei numa capoeira lá e catei mi (milho) e joguei lá na sala e ficou aquele tanto de mi na minha sala, e eu tratando da criação. No espaço de cinco anos de casada, eu criei um fio. Aí eu desesperei, eu tinha dia deu falar assim: “senhor, e agora, como é que eu faço? Santa Aparecida, me ajuda. Meu filho vai passar fome”. Eu fiquei lá cinco anos. Saí de lá porque meu marido discumbinó mais o gerente da fazenda e ele queria mata meu marido.

Maria de Lourdes demonstra autonomia nos rumos de sua vida, sendo responsável pelo sustento da família, em muitas ocasiões. Esses aspectos reforçam a tese de Marinho (2023) sobre a herança da matripotência entre afrodescendentes, em que as mulheres desempenham funções semelhantes às masculinas, seja no trabalho na roça, seja na liderança religiosa, e atuações diversas no espaço público, porque o dimorfismo sexual na cultura iorubá pré-colonização, não implica necessariamente em uma hierarquia entre homens e mulheres, esse sentido pode ter sido compartilhado oralmente desde a diáspora africana. Nas religiões de matriz africana, as mulheres historicamente exerceram papéis importantes, como já relatado por Ruth Landes (1938) e Rita Segato (2008). E, como tem salientado Marinho (2023), o trabalho em distintas áreas, contribuiu para formação de redes de solidariedade e ajuda mútua, que possibilitou que as mulheres sobrevivessem e tivessem notoriedade. As famílias negras, ao contrário das burguesas (nucleares/tradicionais), estabelecem laços extensivos e não-consanguíneos, como estratégia para lidar com as colonialidades e racismos. Esse contexto fica evidente no depoimento de Maria de Lourdes, que, por onde passou, criou laços estratégicos para suportar e ressignificar sua luta, demonstrando a importância dessas redes de apoio na resistência contra as opressões que permeiam a experiência das mulheres negras.

Aí fui para Cibele, um tio deu pedacinho lá, aí fiz um barracãozinho de foia, aí foi sofre. Aí ele falou vou dá aquele capão alí procê, cê toca a roça? Falei toco. Arrumei pião pra derruba tudo e fui pro tear,

tece dia e noite pra paga os peão. Aí consegui a roça, colhi arroz, feijão fisco um mandiocal na porta. Aí o homem foi lá e falou que eu podia ficar morando mas meu marido não. Aí papai mudou pra aqui e eu mudei junto. Eu já tava com uns 34 ou 35 anos. Aí um homi, foi lá e falou, primo meu que eu não podia fica. Aí papai mudou pra aqui e eu mudei junto. Nois alugô um barraco. Fui trabaiá aqui na rua, quarta arrumei serviço, quinta arrumei e não parei mais, enxadinha nas cacunda, e vamo. Aquela beira do corredor que vai pro cemitério, já passei a enxada naquilo tudo. Aí eu chegava e pringuntava, e ês cê capina? E eu falava capino! Quando foi um dia minha irmã filha da minha madrasta falou eu vou te dá 20 minuto procê desocupa aqui, cêvai pra um cabaré ali embaixo! O lugar seu é lá, esse homi num trabaia cumé que cê vai tratar desse boca aberta seu aí! Já fui desmanchando os trem colocando numa carroça do papai. Meu irmão falou pra onde cê vai? Vou lá pra dona Zezé, uma pensão, lá tem um corredor. Meu pai chegou e ficou brabo demais! Tirei nove mês lá debaixo de um coqueiro da Bahia, debaixo de um paiolino lá. Aí fui vivo essa vida! Aí eu fiquei na beira do rio fiquei naquele canastra 25 anos lavando roupa ([sic] Maria de Lourdes Beldo. Entrevista concedida em 03 de outubro de 2023).

A descrição de Maria de Lourdes como "morena da boca roxa" no relato anterior destaca uma prática de marcação racial, com base em noções de miscigenação que invisibilizam a negritude ao reforçarem a mesclas com base nas descrições de traços fenotípicos. Maria estaria mais próxima do ideal de embranquecimento, pois seria uma "mestiça" (morena), mas com traços ainda marcantes da negritude (boca roxa). No contexto racista brasileiro, ser negro frequentemente é associado a estereótipos relacionados aos povos escravizados do período colonial. Para tornar o negro "aceitável" dentro dessa perspectiva, a sociedade racista recorre ao colorismo, que envolve um processo de embranquecimento ideológico.

O colorismo é um fenômeno que vai além da materialidade da raça. Ele aposta na alienação racial e no embranquecimento ideológico de pessoas negras de pele mais clara. Assim, busca-se a ilusão de inserção desses indivíduos na branquitude, mesmo quando a marca racial permanece evidente em seus corpos. Essa prática está profundamente ligada à estrutura racista brasileira, onde a aparência "mestiça-clara" é associada a um valor de brancura.

A racialização no Brasil também está vinculada ao ideal de democracia racial e à crença na miscigenação como um projeto nacional. O censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) classifica as categorias raciais como branco, preto, pardo, amarelo e indígena. No entanto, a categoria "pardo" é usada para pessoas negras ou indígenas com ascendência branca.

Na década de 1970, após lutas das ciências sociais e movimentos negros, pretos e pardos foram agrupados sob a categoria mais ampla de "negro" para análises estatísticas populacionais e para promover uma identidade racial unificada. Esse agrupamento foi considerado um avanço pelo movimento negro, pois evidenciou que os índices educacionais e socioeconômicos de pessoas negras de pele clara (identificadas como pardas) eram semelhantes aos de pessoas pretas. No entanto, essa mudança também contribuiu para o apagamento da identidade de pessoas com ancestrais indígenas, que muitas vezes se classificavam como pardas, levando à invisibilização da população indígena brasileira. A colonialidade de gênero sobre as indígenas, com frequência, é mencionada nos relatos, a desumanização de suas vidas e corpos, foi uma das marcas da colonização do sertão do país.

Maria Rodrigues Siqueira, com 73 anos, é descendente indígena, veio para região Guaraíta. Esse município foi distrito da cidade de Itapuranga até o ano de 1992. Em seu relato, como em tantos outros, é possível perceber a violência contra os povos originários, notadamente, mulheres. Sua avó foi “pega no laço” para se casar com seu avô, conforme relato abaixo.

Meu pai era índio lá da aldeia de ouro fino, para lá de Goiás. Aí nós viemos para cá (Itapuranga), eu tinha nove anos, eu morava na roça, lá na região da Guaraíta, meus pai não deixava saí, eu casei com 12 ano e meu marido com 26 ano. E aí meu pai sentava daqui, meu namorado daí e eu daqui, nós nunca pegou na mão dum ao outro, nunca deu um beijo e nem um abraço, meu pai não deixava. Meu pai continuou com costume de índio, carne não podia fritá e nem pô sal, não comia doces de Aruanã eles vieram para Goiás, e de Goiás ficaram sabendo que tinha muita terra na Guaraíta e vieram. Minha avó era índia, tinha pau enfiado aqui no nariz, na orelha. Ela era baixinha, colocava minha irmã na cacunda pra pegar piriá pra comer. Ela lavava roupa com a minha mãe no rio. Minha avó foi laçada no laço, no meio das navaia do brejo, meu avô laçou ela e eles casou lá perto de Ouro Fino. Aí meu avô faleceu e então minha avó ficou tomando conta de nós. Minha mãe teve 16 filhos. Morreram sete e ficaram sete ([sic] Maria Rodrigues Siqueira. Entrevista concedida em 21 de outubro de 2023).

A presença de afrodescendentes e indígenas entre os entrevistados destaca a diversidade e complexidade das histórias que contribuíram para a formação de Itapuranga. Essas histórias revelam as práticas culturais dessas comunidades e suas experiências ao longo do tempo. A menção de uniões entre mulheres indígenas e homens não indígenas, muitas vezes sem o

consentimento das mulheres, ressalta aspectos da colonialidade do poder e de gênero, o que evidencia as violências e explorações que essas mulheres enfrentaram no contexto histórico.

É fundamental reconhecer e valorizar a pluralidade de vozes e experiências na construção da história de uma comunidade. A história de Itapuranga é moldada pela interseção de diferentes culturas, etnias e grupos sociais, e a compreensão dessa diversidade enriquece a compreensão do passado e do presente dessa região.

3.3. Curandeirismo e indígenas em Itapuranga

A prática do curandeirismo esteve presente nos primórdios do povoamento Itapuranguense, podendo ser relacionada à influência afrodescendente e indígena na formação da cidade, mas também espírita, o que indica os entrelaçamentos de sentidos com o catolicismo, que em outros contextos foram sintetizados no que conhecemos como Umbanda. Em Itapuranga, essa tradição não se consolidou, sendo possível observar costumes ameríndios e africanos de uso das ervas, manifestações individuais de benzedores, que preservam traços da medicina ocidental, como no relato do senhor Benedito, que tinha um livro de medicina que herdou de seu pai e afirma ser benzedor como era seu pai. Também diz ser um adepto da doutrina espírita Kardecista. Como confirma Benedito: “Aqui chega uns caboclos que trabalham na linha virada, quando chegam no portão dão uma virada, aqui é Allan Kardec, Allan Kardec, aqui não trabalhamos com linha virada não!” ([sic] - Benedito Sebastião dos Reis. Entrevista concedida em 22 de outubro de 2023).

O Kardecismo é uma doutrina espírita reencarnacionista, criada no século XIX, na França, por Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Léon Denizard Rivali). Ela pretende explicar, a partir de uma perspectiva cristã, que um espírito teoricamente pode retornar à existência material após a morte do antigo corpo em que habitava. O kardecismo teve uma forte influência em outras práticas religiosas, como a Umbanda. A Umbanda, segundo Floriano (2019), é uma religião propriamente brasileira, surgida após a abolição da escravatura e a Proclamação da República, entre os séculos XIX e XX, atravessando uma grande transformação social. Em sua fase de estruturação, passou por quatro

etapas: Calundu Cabula, Macumba e Umbanda. Foi uma trajetória limitada por complexidades, que teve início no fim do século XVII, com as primeiras comunidades religiosas afrodescendentes, em sua maioria de origem banto, dialogando com o catolicismo e o Kardecismo. Ela é considerada um meio de inserção de afrodescendentes na sociedade a partir de sua cultura, como afirma Floriano (2019). A Umbanda possibilita reinscrever o negro na modernidade, não como um mero colonizado, mas como sujeitos que conseguiram encarnar em solo brasileiro a memória coletiva negra, o culto de grande parte dos deuses africanos, práticas e costumes por meio de danças como o lundu, ou das embaixadas dos reis congos (Floriano, 2019, P. 02). Os locais onde são praticadas as religiões de matriz africana, como Terreiros, Casas, Roças, Tendas, Cabanas ou Centros de Umbanda, são mesclados com símbolos e elementos do Kardecismo e Catolicismo. Entretanto, esses templos muitas vezes são invisíveis ou pouco visíveis devido à grande perseguição que as religiões afro-brasileiras sofrem, principalmente os praticantes da Umbanda, isso devido ao regime de representações negativas em que a imagem do negro foi carregada de estereótipos de inferiorização devido à sua raça e seus traços fenotípicos. Desse modo, eles utilizam a invisibilidade de suas crenças como estratégia para se camuflar do racismo e perseguições, que muitas vezes são marcadas por violência física. Assim, mesmo Benedito Sebastião tendo proclamado sua filiação ao Kardecismo, também indica em sua fala a existência de outras pessoas atuando na Linha da Umbanda, que ele chamou de “linha virada”, como referência ao regime de representações negativas sobre a africanidade/negritude presente na Umbanda.

Outra prática que remete aos afrodescendentes e indígenas, e está presente nos primórdios do povoamento de Xixá (Itapuranga), é o curandeirismo. Pimenta (2022, p. 01) ressalta que “A historiografia menciona de modo recorrente a utilização das plantas por escravizados e libertos”. O uso das plantas por eles está frequentemente relacionado “à cura, a rituais religiosos e, por vezes, direcionadas ao envenenamento e ao amansamento de senhores” Pimenta (2022, p. 01). As plantas eram utilizadas por africanos e seus descendentes em forma de ingestão, banhos, emplastos e patuás. No século XIX, o uso de plantas medicinais nativas era típico do ofício de curandeiro, que poderia tratar apenas doenças consideradas leves e na região onde morava, e

somente se não houvesse médicos formados no local. Estas regras se estendiam aos curandeiros, sangradores e parteiras. As atividades que eles desempenhavam eram consideradas inferiores às dos médicos, cirurgiões e boticários, que tinham maior valor social. “Essa hierarquia acompanhava a hierarquia social e, dessa forma, as artes de curar menos valorizadas eram exercidas por escravizados, alforriados e livres pobres” Pimenta (2022, p. 04). Porém, por parte da população, essa hierarquia não funcionava; confiavam mais nos curandeiros.

É fundamental ressaltar que as práticas religiosas e curativas realizadas por africanos e seus descendentes constituíam uma maneira de enfrentar seus desafios diários, desempenhando um papel eficaz na sociedade. Entretanto, essa eficácia gerou significativo desconforto na elite médica e ensejou preconceitos por parte da igreja. Como enfatiza Pimenta, é crucial compreender, do ponto de vista da história social, os conhecimentos dos escravizados e libertos sobre as plantas e as práticas de cura e/ou religiosas que permeavam suas vidas. Essa compreensão emerge da análise do universo desses africanos e seus descendentes, marcados pela experiência da escravidão (Pimenta, 2022, p. 04).

Nesse sentido, destaca-se o senhor Quirino, um negro que trabalhava na fazenda “Lages” (local onde futuramente seria criado o distrito de Lages, pertencente à cidade de Itapuranga). Pessoa notadamente conhecida na região por seu costume e cultura incomuns. “Suas pregações e orações, de estilo diferenciado, identificadas por algumas pessoas como espíritas, não caíram no agrado do povo” (Pessoa, 1993, p. 38). O senhor Antonio Crispim de Borba, 76 anos, filho de Crispim Joaquim de Borba, um dos pioneiros na região do distrito de Lages pertencente à cidade de Itapuranga, confirma uma representação social criada em relação às curas do senhor Quirino: “Eles falavam que ele era meio macumbeiro, espírita” ([sic] - Antônio Crispim de Borba. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2023).

Os pioneiros testemunham que a vida naquela região era simples, permeada pelos saberes que remontam a ancestrais indígenas e africanos, especialmente no que se refere à cura por meio de raízes e ervas, práticas amplamente adotadas no município de Itapuranga e no distrito de Lages. Pessoa (1993) descreve que "os casos mais comuns eram tratados por curandeiros

locais, como Salvador Campos, que desempenhou um papel significativo na promoção da saúde da população por meio de suas garrafadas de raízes medicinais" (Pessoa, 1993, p. 56). Salvador, um curandeiro negro, alcançou grande notoriedade na região. Em Lages, durante as décadas de 50 e 60, era comum receber orientações sobre benzeções, banhos, chás e garrafadas. Pessoa (1993) menciona três benzedoras locais: Dona Nina, Dona Ana e Tia Alvarinda. Para o tratamento de vítimas de picadas de cobras, são citados os nomes de Dôlo e Salvador. Seu Quirino também é destacado por alguns como o principal benzedor da região, conforme relata Benedito.

Sim, eu conheci ele. Era curador e benzedor, era o melhor curador da região. Eu conheci ele do outro lado (xixazão, região mais antiga da cidade), ele fazia garrafada e era garantido. Tanto era garantido que até hoje todo remédio bom é tirado do campo. Eu comprava garrafada dele. Ele era um moreno alto, não lembro de filhos dele, mas ele tinha esposa [sic] Benedito Sebastião dos Reis. Entrevista concedida em 22 de outubro de 2023.

A senhora Maria Rodrigues Siqueira também teve conhecimento de Quirino, um benzedor que realizava rezas e preparava remédios. Em suas palavras: "Tinha um benzedô que chamava Quirino, fazia reza, uns remédio. Teve vez passei mal e ele fez um remédio pra mim. Morava perto do colégio veio, lá embaixo" ([sic] Maria Rodrigues Siqueira. Entrevista concedida em 21 de outubro de 2023).

Afonso também relata que seu tio, Veríssimo Bernardo, praticava a confecção de remédios à base de ervas: "Tinha um tio meu que dava garrafada para os outros, chamava Veríssimo Bernardo. Fazia garrafa e dava pros outros beber" [sic] Afonso Bernardo de Sousa Rodrigues. Entrevista concedida em 06 de outubro de 2023.

Além disso, Benedito destaca que a benzeção era uma prática bastante comum em sua família e afirma ser também um benzedor.

A gente binzia, meu pai era benzedor, tinha o livro da medicina, e eu também sou benzedô. Quando arguém procurava com algum problema ele lia no livro e não dava um remédio errado. Eu benzo murdida de cobra. Aprendi com meu pai, com os outros de fora e aprendi também lá em Uberaba. Eu também sou ispiritista, trabalho na lei ispiritista [sic] Benedito Sebastião dos Reis. Entrevista concedida em 22 de outubro de 2023.

Como mencionado no capítulo anterior, o Brasil testemunhou um genocídio dos povos indígenas durante a colonização portuguesa. A exploração das terras, o cultivo da cana-de-açúcar e o ciclo aurífero foram fatores que contribuíram para o extermínio das populações indígenas, seja por conflitos violentos ou pelas doenças introduzidas pelos europeus. Os aldeamentos, criados com o objetivo de controlar os nativos, resultaram na dizimação e na invisibilidade dos indígenas na sociedade. É por isso que relatos como o de dona Maria Siqueira são importantes, pois registram a ancestralidade dos povos nativos, que deixaram significativas contribuições culturais para nossa sociedade.

Outro elemento que destaca a presença de ancestrais indígenas nas terras de Itapuranga foi a descoberta do sítio lito-cerâmico a céu aberto Guará 1 (GO-NI-100). Localizado na bacia do Tocantins, no extremo oeste da microrregião do Mato Grosso de Goiás, no município de Guaraíta-GO (que até 1992 fazia parte de Itapuranga). Esse sítio, na fazenda Ana Félix, a aproximadamente treze quilômetros de Itapuranga, revelou diversas peças de cerâmica utilizadas tanto para o cozimento de alimentos quanto para armazenamento.

Além disso, foi identificada uma urna funerária indígena na Fazenda Boa Sorte, datada de aproximadamente 800 anos. Esse achado comprova a presença indígena nessas terras muito antes da chegada dos colonizadores. A urna funerária indígena descoberta faz parte do acervo do Museu de História da UEG - Campus Itapuranga. Essas descobertas arqueológicas ressaltam a riqueza e a profundidade da herança indígena na formação da região.

Figura 2: Urna funerária indígena.



Fonte: Reis, 2017

3.4. Festejos e influência afrodescendente na história de Itapuranga

O relato de Thaís Alves Marinho no artigo "Feminismos de terreiros" e o estudo sobre o Patriarcado no Brasil, parte do Dossiê Mulheres Afrodiaspóricas (2023), destacam celebrações que foram organizadas a partir de espaços de sociabilidade, nos quais as mulheres afrodiaspóricas desempenhavam papéis proeminentes. Nesses eventos, elas ocupavam cargos nas mesas diretivas ao lado dos homens, uma característica exclusiva das Irmandades de Pretos, conforme salientado por Cristina Moraes (2012).

As mulheres indígenas e negras desempenhavam papéis não apenas no espaço doméstico, mas também no público e nos entre-lugares, como ruas, praças, feiras, quintais, alpendres e ranchões. Seu trabalho envolvia atividades como a venda de frutas, artesanatos, água e doces, além de atuarem como empregadas domésticas nas casas. Além disso, elas se envolviam na organização de festas, novenas, folias, folguedos e congadas. Embora nem sempre participassem diretamente dos rituais públicos, como folias, congadas e catiras desempenhavam papéis essenciais nos preparativos, ensaios, ornamentação e na captação de recursos para esses eventos. Marinho (2023) destaca que essas festividades eram consideradas pagãs pela Igreja Católica, tornando-se um entre-lugar para a participação dessas mulheres. Como

mencionado no capítulo 2, as Irmandades representaram um espaço de liberdade onde podiam praticar o afrocatolicismo.

A folia é uma dessas atividades que descendentes africanos e indígenas encontraram para vivenciar a sociabilidade, e em Itapuranga, essa festividade é bastante tradicional, indicando a participação afrodescendente na sociedade local. Marinho (2023) destaca que algumas dessas atividades foram consideradas pagãs, e a folia está entre elas. Segundo Pessoa (1993), a folia de Itapuranga faz parte eclesialmente da Diocese de Goiás, e a partir de 1968, com a chegada de Dom Tomás Balduino, ocorreram mudanças na ética, política e, conseqüentemente, nas práticas católicas. Assim, tanto a folia de Reis quanto outras manifestações simbólicas tradicionais foram consideradas dispensáveis.

A folia de Reis foi introduzida na região de Lages por José Pedro Rabelo, sobrinho de Joaquim Antônio de Oliveira. Morador de Tiros, MG, ao descobrir que seu tio havia adquirido uma propriedade em Lages, mudou-se para o vilarejo com sua família. José Pedro era muito religioso e fez um voto de realizar uma festa no dia de Santo Reis. Como a tradição da Folia de Reis não existia na região. Ele teve que buscar foliões em Tiros, MG. A partir de 1942, a folia de Reis foi introduzida em Itapuranga. Seguindo a tradição mineira, o festeiro precisava passar a coroa de Reis para manter a prática no ano seguinte. José Pedro Rabelo passou a coroa para Joaquim Gomes de Andrade, mantendo a tradição até os dias atuais.

Figura 3: Folia de Reis em Lages



Fonte: página Folia de Reis de Lages no Facebook³

³ Disponível em : https://www.facebook.com/foliadereisdaslagesitapurangagoias/?locale=pt_BR. Acesso em: 04 de janeiro de 2024.

Existem registros de que a folia já existia na região do município de Itapuranga desde o século XIX. Segundo Pessoa (1993, p. 110), Saint-Hilaire, em julho de 1819, visitou Vila Boa e regiões próximas, e relatou que sua comitiva cruzou com uma folia quando passava pela capela de Curralinho, que tornou-se a cidade de Itaberaí, próxima a Itapuranga.

Dona Lourdes também narrou sua participação em folias, e que inclusive em um episódio triste, de quando estava acontecendo a folia de Reis em sua casa, a avó paterna adoeceu e segundo ela esta era uma festa tão tradicional em sua família que sua avó quis participar mesmo indisposta.

Quando foi dia de Reis era uma folia lá em casa, minha avó adoeceu. Nós ficou pelejando, já não queria festa mais! Ela falou não eu vou dançar até amanhecer. Ela ficou só com a boca torta. Meu pai, muito sem graça e nós de ver, era pra nós. Aí quando foi no outro dia, o papai foi lá em Ceres, o médico falou pro papai, ela começou dá um derrame muito forte, cuidado que ela é viúva muitos anos, é muito perigoso. Aí, meu pai já ficou desinqueto. Quando foi dia 13 de fevereiro ela foi embora. ([sic] Maria de Lourdes Beldo. Entrevista concedida em 03 de outubro de 2023).

Pessoa (1993) destaca que a história da região de Lages é marcada por grandes riquezas e diversidades na expressão religiosa popular. Ele menciona, como exemplo, a dança do congo que fazia parte da Coroação de Nossa Senhora do Rosário no início, mas que foi proibida pelos padres. Como mencionado no capítulo dois, a congada também é uma das atividades utilizadas pelos afrodescendentes para enfrentar e ressignificar as diversas situações de opressão relacionadas às fronteiras de gênero, raça e classe.

Assim, as heranças africanas e ameríndias são evidenciadas nos relatos sobre Itapuranga. Benedito recorda as congadas e os batuques dos tambores nas celebrações de São Sebastião na região de Xixá, futuro município de Itapuranga.

Lembro demais, eu dançava congada. Era trocado, mesma coisa de tá num desfile, mesmo batuque. Nós ia na festa da Nossa Senhora do Rosário em Goiás, quando nós tava nas fazenda levava os cargueiro cheio de toicim, carne de vaca pra vender, festava lá. Aqui ia nas festas da igreja, era São Sebastião. Nas congadas dançava, brincava e descasava, amarrava no pé um trem assim, uma sacolinha cheia de conta pra faze barulho. Minha veia é de Catalão, ela lembra dessas festa [sic] Benedito Sebastião dos Reis. Entrevista concedida em 22 de outubro de 2023.

Segundo Antônio Crispim, o senhor Quirino era quem organizava as congadas em Lages, Antônio Crispim ressalta:

Aqui tinha uma congada, tinha um senhor que morava aqui. Ele punha nós para dançar, amarrar umas latinha nos pé, um reco reco feito de bamboo, né? Ele morava aqui era um preto. Acho que se chamava Quirino. Nossa mais nós ficava entusiasmado, eu era menino, tinha meus 8, 10 anos [sic] Antônio Crispim de Borba. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2023.

Também era realizada no distrito de Lages a Festa de São João no período de 1950. Nela existia uma atividade de passagem em cima das brasas de uma fogueira após ser queimada, realizavam em nome da fé. Também eram realizados “batizados de fogueira”. Essa cerimônia era feita por “leigos, mas sempre com muita devoção e fé” (Pessoa, 1993, p. 39).

A Reza pr’as Almas também era uma prática religiosa muito conhecida na região de Lages. Era feita a noite e seus participantes utilizavam um instrumento chamado “berra boi”, feito de madeira e amarrado em um cordão, batiam ele em movimentos de círculos no chão fazendo barulho, também jogavam milho nos telhados das casas para acordar os moradores. A reza era organizada por José Leandro de Borba e tinha o objetivo de dedicar as orações às almas que morriam de forma trágica, como assassinadas, queimadas, afogadas, dentre outras. Pessoa (1993) salienta que essa prática supunha que morrer de forma trágica pode não ter tido tempo de se arrepender dos pecados e de se preparar para a morte, e por isso, os vivos, através da reza, os ajudavam a alcançar descanso em outro mundo. Antônio Crispim se lembra das primeiras missas realizadas em Lages, distrito de Itapuranga:

Lembro, lembro! Não Lembro mais na época, mas eu lembro. Inclusive tinha um Cruzeiro. Esse cruzeiro não sei se ainda existe, acho que nem existe lá. Cruzeiro alto, era lá embaixo, nós fazíamos todo domingo uma reza lá. Depois que veio construir a igreja e aí passou o cruzeiro para a porta da igreja. Está lá o Cruzeiro, esse cruzeiro está lá agora. Meu pai buscava um padre lá em Goiás velho, para celebrar a missa lá no casarão. Montava num cavalo e arreava um burro com um cargueiro e ia lá em Goiás buscar o padre. O padre tinha o burrinho dele, vinha, ficava uma semana aqui no casarão celebrando a missa. Sempre tinha as rezas e depois que fez a igreja tinha as novena. Tinha uma novena que até hoje ainda tem ela, no mês de maio, era o mês todo. Isso já deva ter, há! eu era menino quando começou essa nossa senhora do Rosário, a padroeira das Lajes! Tem a imagem dela grande lá na igreja, eu participei das novena toda, era o mês todo. Agora, dos anos pra cá, passou a fazer só no fim de semana, mas ainda faz ela, coroar nossa senhora. As meninas vestidas de anjo, tudo isso ainda tem ainda, eu participei! Lembro, lembro! Essa reza para almas era na Quaresma, no sábado

da aleluia mais ou menos. Lembro mais ou menos, mas não tem tudo na memória, né? [sic] Antônio Crispim de Borba. Entrevista concedida em 30 de setembro de 2023.

Além das práticas mencionadas anteriormente, que podem ter influências de afrodescendentes, também existem as festividades em homenagem a São Sebastião, uma figura bastante importante nos primórdios da cidade de Itapuranga. O município foi formado em sua maioria por imigrantes mineiros, que trouxeram consigo costumes e religiões, sendo relevante destacar que o estado de Minas Gerais é uma região afrodescendente, influenciada significativamente pela cultura de origem africana devido à quantidade de escravizados recebidos durante o ciclo aurífero. Desse modo, os mineiros incorporaram a cultura africana nas regiões para as quais imigraram, incluindo Itapuranga.

A devoção a São Sebastião teve início em 20 de janeiro de 1932, data que a Igreja Católica dedicou a São Sebastião. Nesse dia, o senhor Bráz Camilo do Nascimento fixou um cruzeiro, marcando o local onde seria construída a futura capela que receberia o nome de São Sebastião. Em 1934, foi realizada a primeira missa em frente à capela. Carlos Jales Filho (2002) relata que entre 1933 e 1934 foi organizada a primeira festa dedicada a São Sebastião, iniciada nas propriedades rurais e encerrada nas cidades.

Essa festa tornou-se uma das mais tradicionais da cidade, envolvendo atividades como alvorada festiva, novena, café comunitário, foguetório, leilões, construção e queima da fogueira, e levantamento do mastro de São Sebastião. Algumas tradições, como a procissão com velas acesas, descalços, carregando o andor com a imagem de São Sebastião, e o vestimento de crianças como anjos e soldados, foram realizadas no passado, mas não são mais praticadas atualmente.

Em 1944, iniciou-se a construção da igreja que inicialmente seria chamada Igreja São Sebastião, mas por escolha da igreja, teve seu nome alterado para Igreja Nossa Senhora de Fátima. Carlos Jales Filho (2002) destaca que São Sebastião foi escolhido pelo povo como o verdadeiro padroeiro da cidade, apesar da escolha oficial da igreja ter sido Nossa Senhora de Fátima.

É relevante notar que a escolha de São Sebastião como padroeiro é similar a outros locais onde ele é frequentemente escolhido como orago por Irmandades de negros pelo Brasil afora. Comumente hibridizado com Oxossi nas

religiões de matriz africana, São Sebastião se torna o santo eleito para a realização de congadas e reinados por distintas comunidades quilombolas do país. Isso sugere a presença de afrodescendentes na história inicial da cidade de Itapuranga e na formação de sua religiosidade, corroborando com a constatação da presença de congadas, benzedeiros e curandeiros na região.

(...) Oxossi, orixá da caça e guerreiro da fartura, pois segundo a lenda, esse orixá caça com apenas uma flecha. Portanto, seu símbolo é um arco e uma flecha; ele vive nas matas, e é sincretizado com São Sebastião, soldado do Império Romano, que morreu a flechadas, amarrado em um tronco. São esses pequenos detalhes que foram assimilados a fim de que a religião sobrevivesse em meios às perseguições. Atualmente, em muitos terreiros de candomblé, tanto da Bahia como de outras regiões do Brasil, há na imagem de São Sebastião, o sincretismo e a devoção a Oxossi (Iwashita; Martins, p. 46, 2017)

Segundo Souza (2002), a partir do final da década de 1970, os sistemas sociais e religiosos criados pelas sociedades negras nas Américas têm atraído pesquisadores e têm sido analisados por meio de uma perspectiva que busca estabelecer conexões entre as culturas de origem dos escravos trazidos para as Américas e as culturas desenvolvidas nas novas situações de colonização.

É possível perceber que, mesmo tendo surgido após a abolição da escravatura e apesar da história da origem da cidade não mencionar a presença de negros e indígenas no local, o município de Itapuranga revela indícios de devoção a São Sebastião, presença de Congadas, conforme relatado pelos anciãos da cidade, entre outros elementos. Esses aspectos abrem espaço para uma perspectiva que vai além da História Oficial.

A História Oficial do município é centrada nas atuações de fazendeiros e comerciantes, deixando de lado as classes subalternas, inclusive as mulheres, que não receberam destaque nas grandes lutas para a fundação do município. Um exemplo é dona Lourdes, uma senhora negra que sempre trabalhou em casas de família e no campo, sustentando-se por meio de trabalhos domésticos braçais, mas que não é reconhecida na história de Itapuranga.

O enaltecimento de homens com maior poder aquisitivo é evidente na obra do memorialista Tomás Ferreira Lemes, que narra a formação do município destacando a presença de donos de lojas, médicos e fazendeiros, em sua

maioria homens. Esse fato é considerado resultado das colonialidades do poder e de gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou compreender o entrelaçamento histórico de diversos sujeitos que contribuíram para a formação e desenvolvimento do município de Itapuranga, situado no estado de Goiás, mas que foram negligenciados na historiografia local. O estudo realizado sobre a história do tempo presente em Itapuranga ao adotar uma perspectiva decolonial buscou preencher uma lacuna na historiografia local, destacando a importância de estudar o presente como forma de entender as raízes históricas e as experiências contemporâneas dos grupos subalternizados. Ao nos aproximarmos dos testemunhos vivos e ao valorizarmos a oralidade como fonte de conhecimento chegamos à conclusão de esses foram aspectos fundamentais para reconstruir a história de Itapuranga a partir das vozes daqueles que viveram e participaram de sua construção.

O estudo abrangeu o período de 1932, quando se iniciou a formação do agrupamento inicialmente conhecido como "Xixá", até 1954, ano da emancipação do município, que recebeu o nome de Itapuranga. Como nativa de Itapuranga, meu interesse pela história da cidade me levou a perceber uma lacuna nos relatos sobre a participação dos subalternizados - afrodescendentes, indígenas e mulheres - em sua formação. Observou-se uma falta de interesse por parte dos institutos de memória em documentar as trajetórias desses sujeitos.

A história oral desempenhou um papel central em nossa pesquisa, permitindo-nos acessar memórias e narrativas que muitas vezes foram negligenciadas pela historiografia oficial. Por meio das entrevistas com os anciãos e anciãs de Itapuranga, pudemos resgatar histórias de vida, experiências e saberes que contribuíram significativamente para a compreensão dos processos históricos locais. A valorização dessas vozes é essencial para uma abordagem mais inclusiva e plural da história, que reconheça a diversidade de experiências e identidades presentes em nossa sociedade.

Desse modo, com o intuito de evidenciar e tornar pública a participação de vários sujeitos envolvidos na formação da cidade, demonstramos que a base teórica eurocentrada limitou o conhecimento sobre o passado dos sujeitos da cidade de Itapuranga. Os primeiros estudos históricos tradicionais representaram uma história oficial das cidades, pautada nos grandes feitos de

heróis poderosos e carregada de lacunas, mas após o surgimento da história cultural, surgiu a possibilidade de preenchê-las, inclusive com a ajuda da micro-história, direcionada para a história cultural dos indivíduos.

Constatamos a importância da oralidade para os estudos sobre pessoas subalternizadas e que, através do movimento decolonial, foi possível fazer um reconhecimento de histórias relevantes para o município. Sendo assim, percebemos que as mudanças ocorridas na historiografia possibilitaram novas vertentes com a “história vista de baixo”, que incluem os testemunhos das pessoas comuns e também suas experiências sociais. Para tanto, situamos historicamente Itapuranga no contexto da história de Goiás, fazendo um apanhado desde o período colonial, com o objetivo de elucidar os indícios da colonialidade e a produção da alteridade sobre os africanos em diáspora e os nativos indígenas, que foram tratados pelos colonos como subalternos.

Foi possível identificar os motivos determinantes para a invisibilidade desses grupos e seus descendentes na historiografia goiana e itapuranguense. O imaginário social foi sendo nutrido por imagens, símbolos e práticas, que conformam um regime de representações negativas sobre os categorizados como “diferentes”, devido à base eurocentrada e binária da episteme que coordenou os processos subjetivos de construção cultural e social. Assim, as relações coloniais orientadas pelas colonialidades, presentes no imaginário e nas representações sociais, providenciaram a ocultação das histórias dos subalternizados, mesmo com o fim do período colonial, a sociedade ainda se mostrou estruturada em um padrão de exploração e dominação. Assim, afrodiáspóricos e indígenas foram inferiorizados em função de sua raça, classe e gênero.

A historiografia goiana, de base eurocentrada, promoveu a ocultação e esquecimento de indivíduos (mulheres, afrodescendentes, indígenas e pobres) que não possuíam as características de sujeito universal que são “homens, brancos da elite e heterossexuais”. Por meio das entrevistas realizadas, foi possível ir além da história oficial do município, por meio das experiências sociais de seis indivíduos, que são de grande relevância para a história de Itapuranga.

Foi possível observar, através da oralidade, a influência afrodescendente na história da cidade de Itapuranga, por intermédio do afrocatolicismo. Os moradores praticaram, desde os primórdios do povoamento, festejos com

influência afro, como, por exemplo, folias de Reis e festejos a São Sebastião, congadas e coroação à Nossa Senhora do Rosário. Outras atividades em que também constatamos a influência africana e indígena foram as benzeções, espiritismos e cura através de plantas e raízes.

Com isso, a hipótese do trabalho de que a historiografia foi amplamente sustentada pela base epistemológica eurocentrada, uma vez que ao hierarquizar os humanos, de forma racializada e generificada, promoveu, além do epistemicídio de outras cosmopercepções, a invisibilização e ocultação das participações de sujeitos subalternizados na historiografia, se confirmou, pois, através das entrevistas, conhecemos várias histórias da cidade com atuações de sujeitos subalternizados que até então estavam esquecidas.

Conclui-se que atualmente ainda existem escassos estudos que abordem essa parte da história social da cidade, especialmente no tocante à história das mulheres afrodescendentes e indígenas. Ao longo da pesquisa, enfrentamos diversos desafios, desde a escassez de fontes documentais até a resistência de determinados grupos em compartilhar suas histórias. No entanto, esses obstáculos também nos impulsionaram a buscar alternativas metodológicas e a ampliar nosso olhar sobre a história de Itapuranga. Acreditamos que este estudo possa servir como um ponto de partida para futuras pesquisas sobre a história local, incentivando novas abordagens e reflexões sobre a construção da memória coletiva e a preservação do patrimônio histórico-cultural da região.

Ao resgatar e valorizar as histórias dos grupos subalternizados de Itapuranga, buscamos promover uma educação mais inclusiva e reflexiva, que reconheça a diversidade cultural e social de nossa sociedade. Os relatos dos anciãos e anciãs podem enriquecer o currículo escolar, proporcionando aos alunos uma visão mais ampla e crítica de sua própria história e identidade.

Por fim, é importante destacar que esta pesquisa representa apenas um passo inicial em direção à compreensão da história de Itapuranga. Muitas questões permanecem em aberto, e novos estudos serão necessários para aprofundar nosso conhecimento sobre o passado do município. Esperamos que este trabalho possa inspirar outros pesquisadores a se debruçarem sobre essa temática, ampliando assim nosso entendimento sobre a formação social, cultural e étnica de Itapuranga e contribuindo para uma história mais democrática e inclusiva.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Zeneide Carneiro Magalhães; PEREIRA, Northon Chapadense; SANTOS, Rosilda Campelo. A População Negra na Capitania de Goyazes entre 1500 a 1800. In: Formação de Professores para uma Educação Antirracista, V.1, 2018, Goiás. Anais: UEG-Universidade Estadual de Goiás, Campus Cora Coralina, 2019.p. 8-27.

ANDREONI, João Antonio (André João Antonil). Cultura e opulência do Brasil, 2a ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1966, p. 164.

APOLINÁRIO, Juciene Ricarte. Os Akroá e outros povos indígenas nas fronteiras do sertão: políticas indígenas e indigenista no norte da capitania de Goiás, atual Estado do Tocantins, século XVIII. Goiânia: Kelps, 2006.

ARAÚJO, Ordália Cristina G.; NASCIMENTO, Patrícia Emanuelle. Entre Violações e Resistências: povos indígenas em Goiás e os projetos colonizadores de Evangelização. In: BICALHO, Poliene S. S.; MOURA, Marlene O. de; INY-KARAJÁ, Vanessa Hãtxu (org.). Povos Originários. Goiânia- Go: Edições Goiás + 300, 2023.

AZEVEDO, Fatima Gabriela Soares. A cidade através do olhar metodológico de Benjamin. *Rev. Direito e Práx.*, Rio de Janeiro, Vol. 11, N.03, 2020, p. 2018-2046.

BARBOSA, Gemyma Dantas; CALDAS FILHO, Carlos Ribeiro. "Hoje é dia de santo reis" - Os "três reis magos" e a Piedade popular luso-brasileiro. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, v. 32, n. 1 p. 143-153, 2022.

BERTRAN, Paulo (Org.). *Notícia geral da Capitania de Goiás em 1783*. Goiânia: ICBC, 2010.

BOAVENTURA, Deusa Maria Rodrigues. A Formação do Território Goiano e a Política Indigenista do Século XVIII. *Revista Mosaico*, v. 5, n. 2, p. 191-205, jul./dez. 2012.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 10.ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Prece e Benção: espiritualidade religiosa no Brasil. Editora Santuário, 2009.

BURKE, Peter: A escrita da História: novas perspectivas. Burke, (org.). Trad. de Magda Lopes - São Paulo: Editora UNESP, 1992.

BURKE, Peter. A NOVA HISTÓRIA, SEU PASSADO E SEU FUTURO. Burke, (org.). A escrita da História: novas perspectivas. Trad. de Magda Lopes - São Paulo: Editora UNESP, 1992.

CARLOS, Deise Cristina de O.; FILHO, Jales José Pires. A Festa de São Sebastião em Itapuranga. 2002. Monografia: Curso de História- Universidade Estadual de Goiás, Itapuranga, 2002.

CARVALHO, João Gilberto da Silva; ARRUDA, Angela. Teoria das representações sociais e história: um diálogo necessário. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, Ribeirão Preto, v. 18, n. 41, p. 445-456, Dec. 2008.

CAVALCANTI, T. M.; RODRIGUES, R. G. Trabalho escravo contemporâneo: hoje, o mesmo de ontem. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 20, e202203, 2023. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/2203>. Acesso em: 10 de janeiro de 2024.

CHARTIER, R (1990). A História Cultural: entre práticas e representações (M.M. Galhardo, Trad.). Rio de Janeiro: Bertrand.

DELGADO, L.A.N. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. *HISTÓRIA ORAL*, 6, 2003, p. 9-25.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente e ensino de História. *Revista História Hoje*, v. 2, nº 4, p. 19-34 – 2013.

DERNTL, MARIA FERNANDA. No coração da América portuguesa: aldeamentos indígenas e formação de territórios na capitania de Goiás, In: XIII Seminário da História da Cidade e do Urbanismo: Tempos e Escalas da cidade e do urbanismo, Brasília, 2014.

DEUS, Maria Socorro de; SILVA, Mônica Martins da. História das Festas e Religiosidade em Goiás. Goiânia: AGEPEL/UEG, 2002.

ESCOBAR, Arturo (2003). "Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano". *Tabula Rasa*, n. 1, p. 58-86.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História, tempo presente e história oral. *Topoi*, Rio de Janeiro, dezembro, 2002, pp. 314-332.

FONTOURA, Sonia Maria; CELLURARE, Luiz Henrique; CANASSA, Flávio Arduini. Em nome de Santos Reis: os números das folhas. Uberaba: Arquivo Público de Uberaba, 1997b. v. 2. LEERS, Bernardino. *Catolicismo Popular e o Mundo Rural: um ensaio pastoral*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FOUCAULT, M. (2004b). A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In M. B. Motta (Org.), *Ditos e escritos V: ética, sexualidade, política* (E. Monteiro, I. A. D. Barbosa, trad., pp. 264-287). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária. (Trabalho original publicado em 1984).

FREITAS, Adélia. Chica Machado – Um Mito Goiano. Goiânia: Editora Kelps, 2017.

FUNES, Eurípedes Antônio. Goiás 1800 – 1850; um período de transição da mineração à agropecuária. Goiânia, Tese de Mestrado Ed. da Universidade Federal de Goiás, 1986.

GANDARA, Gercinair Silvério. Fronteiras e Cidades-fronteira numa perspectiva nacional. *Revista Mosaico*, v.3, n.2, p.151-168, jul. /dez. 2010.

GINZBURG, Carlo. Microhistory and world history. In: BENTLEY, Jerry; SUBRAHMANYAM, Sanjay; WIESNER-HANKS, Merry (eds.). *The Cambridge World History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. p. 446-473.

GROSGOUEL, Ramón. 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, Março 2008: 115-147.

GUARINELLO, Norberto Luiz. História científica, história contemporânea e história cotidiana *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, nº 48, p.13-38 – 2004.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal. Os protagonistas anônimos da História: micro-história de Ronaldo Vainfas. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 23, nº 45, pp. 317-318 – 2003.

GUTERRES, H. J; MARINHO, T. A. Mulheres Afrodiaspóricas, Religiosidades e Feminismos. *Revista Mosaico*, v. 16, p. 4-9, 2023.

HALL, S. Raça, Cultura e Comunicações: olhando para trás e para frente dos Estudos Culturais. Helen Hugues (Trad.), Yara Khoury (Revisão Técnica). *Revista Projeto História*. n. 31, 2005, p. 6.

HALL, Stuart .A identidade cultural na pós-modernidade; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro-11. ed. -Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu;. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. - Rio de Janeiro. Ed. Puc-Rio: Apicuri, 2016.

HENRIQUE, Márcio Couto. Presente de branco: a perspectiva indígena dos brindes da civilização (Amazônia, século XIX). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 37, n. 75, maio-ago. 2017.

IWASHITA, Pedro K.; MARTINS, Alan Christian Pedroso. Sincretismo: uma relação entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. *Revista Eletrônica Espaço Teológico* ISSN 2177-952X. Vol. 11, n. 20, jul/dez, 2017, p. 38-54.

JORDELET, Denise. O Movimento de Retorno ao Sujeito e a Abordagem das Representações Sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, set. /dez. 2009

JOUTARD, Philippe. História oral: balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. Usos & abusos da história oral. São Paulo: FGV, 1996.

JULIO, Suelen Siqueira. Regimes de alteridade na construção de histórias nacionais: a mulher indígena como um duplo outro. 33ª reunião bianual da Associação Brasileira de Antropologia. Departamento de Antropologia e Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR), agos /set, 2022.

LAGO, Mara Coelho de Souza; MONTIBELER, Débora Pinheiro da Silva;

LEDA, M. C. Teorias pós-coloniais e decoloniais: para repensar a sociologia da modernidade. Temáticas Campinas, v. 23, n. 45/46, p. 101-126, 2015.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Rev. Estud. Fem., Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, Dec. 2014.

LUGONES, María. Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System. Hypatia, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007.

LUGONES, MARÍA. Colonialidad y Género . Tabula Rasa, Bogotá , n. 9, p. 73-102, Dec. 2008.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, p. 127-167, 2007.

MARINHO, T. A.; Discurso sobre a Diáspora Africana em Goiás. In: ELIÉZER CARDOSO DE OLIVEIRA E THALLES MURILO VAZ COSTA. (Org.). Goiás +300: Reflexão e Ressignificação - HISTÓRIA. 1ed.Goiânia: Edições Goiás +300, 2022, v. 1, p. 131-148.

MARINHO, T. A.; Territorialidade e Cultura entre os Kalunga: para além do culturalismo. Caderno C R H, Salvador, v. 30, n. 80, p. 353-370, Maio/Ago. 2017.

MARINHO, Thais Alves. Feminismos de Terreiros e Patriarcado no Brasil. Revista Mosaico, v. 16, p. 10-29, 2023.

MARTINIANO, José da Silva. Quilombos do Brasil central: séculos XVIII e XIX (1719 – 1888): introdução ao estudo da escravidão. Dissertação de Mestrado apresentada ao Instituto de Ciências e Letras da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção de Grau de Mestre, 1998.

MAUAD, Ana Maria; GRINBERG, Lucia. Teoria da História. v. 2 - Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2010.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. Manual de história oral. São Paulo: Loyola, 2005.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, v. 32, n. 94, jun. 2017.

MIGUEL, Raquel de Barros Pinto. "Pardismo, Colorismo e a 'Mulher Brasileira': produção da identidade racial de mulheres negras de pele clara". *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 31, n. 2, e83015, 2023.

MONTENEGRO, Antonio Torres. História e Memória: combates pela história. *História Oral*, v. 10, n. 1, p. 27-42, jan.-jun. 2007.

MORAES, Richardson Thomas da Silva; RIBEIRO, Ana Amélia de Paula Moura. Vale do São Patrício: prelúdio e inconsistências à beira da estrada das onças. Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo- Universidade Federal da Bahia/UFBA, 2020. Disponível em: <https://ppgau.ufba.br/vi-enanparq-evento-preparatorio-seminario-virtual-liminaridade-processos-e-praticas-em-arquitetura-e> Acesso em: 30 de janeiro de 2024.

MOSCOVICI, S. (2003). Representações sociais: Investigações em psicologia social (P. Guareschi, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. Para entender o negro no Brasil hoje. São Paulo: Global, 2004.

NAVARRO-SWAIN, Tania. Os limites discursivos da história: imposição de sentidos. *Labrys: Revista de Estudos Feministas*, nº 9, 2006.

PÁDUA, A. A. A. S. A Sobrevida da Marcha para o Oeste. *Estudos*, Goiânia, v. 34, n. 7/8, p. 623-643, jul. /ago. 2007.

PALACÍN, Luís. 1722-1822 – Goiás: Estrutura e Conjuntura numa Capitania de Minas. 1972. Tese de Livre-Docência. Instituto de Ciências Humanas e Letras. Universidade Federal de Goiás, 1972.

PALACÍN, Luis. História de Goiás. 6ª ed. Goiânia: Ed. da UCG, 1994.

PALACÍN, Luis. Sociedade colonial (1549-1599). Goiânia: Ed. da Universidade Federal de Goiás, 1981.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. CIDADES VISÍVEIS, CIDADES SENSÍVEIS, CIDADES IMAGINÁRIAS *Revista Brasileira de História*, vol.27, nº 5320, junho de 2007.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em Busca de Uma Outra História: Imaginando o Imaginário. *Rev. Bras. De Hist.*, São Paulo n.29, v. 29, 1995, p.9-27.

PESSOA, Jadir de Moraes; PESSOA, Edson; VIANÊS, Edson Alves. Meu Senhor Dono da Casa: os 50 anos de folia de Reis das Lages. Editora: O popular. Goiânia, p.173, 1993.

PIN, André Egídio. História do povo Javaé (Iny) e sua relação com as políticas indigenistas: da colonização ao Estado brasileiro (1775-1960). 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.

POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (org.) Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Globo, 2006.

PRESTES, Anita Leocadia. O Historiador Perante a História Oficial. *Germinal: Marxismo e Educação em Debate*, Londrina, v. 1, n. 2, p. 91-96; jan. 2010

QUIJANO, A. “Capítulo de Aníbal Quijano. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. La colonialidad del saber: eurocentrismociências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of world-systems research*, v. 11, n. 2, p. 342-386.

REIS, Carmen Silvia Ferreira da Silva. História e Memória do Xixá: os olhares se voltam ao Xixazão. 2017. Monografia de curso de Graduação em História, UEG-Campos Itapuranga. P. 62, Itapuranga, 2017.

RIBEIRO, A. M. A. História Oral Brasileira: trajetória e perspectivas. *Revista de Teoria da História* Ano 3, Número 6, dez/2011.

SANTOS, Andressa Rodrigues; LIMA, Luana Nunes Martins de. Memórias do Xixá: Itapuranga na lembrança e na voz das artesãs do conviver. XVIII Encontro de Geógrafos. A construção do Brasil: geografia, ação política e democracia. 20 a 30 de junho de 2016, São Luís- MA.

SANTOS, Boaventura de Sousa. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. 2. Ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul*. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SANTOS, Boaventura Sousa & MENESES, Maria Paula (orgs.) (2010). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

SANTOS, Fernando Martins dos; Campos, Yussef Daibert Salomão de Patrimônio, Religião e Identidades na cidade de Goiás Caderno Virtual de Turismo. Universidade Federal do Rio de Janeiro, vol. 21, núm. 2, 2021.

SCHWARZ, L. M. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SARLO, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores argentina, 2005.

SILVA, Genilder Gonçalves da; MELLO, Marcelo de. A Revolução de 1930 e o Discurso da Ruptura: Goiânia e a marcha para o oeste. *Cordis. Revoluções, cultura e política na América Latina*, São Paulo, n. 11, p. 57-89, jul./dez. 2013.

SILVA, Martiniano José da. *Quilombos do Brasil Central*. Goiânia, Ed. Barão de Itararé. 1974.

SILVA, Martiniano José da. Sombra dos quilombos. Goiânia, Ed. Barão de Itararé. 1974.

SIMONI, R. C. S.; OLIVEIRA, I. D. A Folia de Santos Reis na comunidade negra de Água Limpa (Goiás) Identidade! São Leopoldo, v. 20 n. 1, p. 27-37, jan.-jun. 2015

SIMONI, Rosinalda Correa da Silva. A Congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): Memória e Tradição. 2017. 287 f. Tese (Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO.

SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos de cor, identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2000.

SOUZA, Laura Mello e. O diabo e a terra de Santa Cruz. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, M. de M. e. Catolicismo Negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. Afro- Ásia, Salvador, n. 28, 2002.

SOUZA, Marina de Mello. Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2002b.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In. A Escrita a história: novas perspectivas / Burke (org.); tradução de Magda Lopes. - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 7ª edição. 1992, cap. 02, p. 39-62.

VALDEZ, Diane. História da infância em Goiás: séculos XVIII e XIX. Goiânia-GO: AGEPEL/UEG, 2002, 55p. (Coleção História de Goiás História).

WÚST, I.; CARVALHO, H.B. Novas perspectivas para o estudo dos ceramistas pré-coloniais do Centro-Oeste brasileiro: a análise espacial do Sítio Guará 1 (GO-NI-100), Goiás. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 6: 47-81, 1996.

FONTES

PROVISÃO (cópia) do rei [D. João V], ao provincial da Companhia de Jesus da província do Brasil, ordenando que sejam enviados missionários às Minas de Goiás para domesticarem, civilizarem e doutrinares os índios Acroás nas vizinhanças dos arraiais de Natividade e Remédios [18.07.1747]. AHU_ACL_CU_008, Cx. 4, D. 344.

Livro do Tombo da Paróquia Nossa Senhora de Fátima. Acervo da Igreja Católica Cristo Redentor.